

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

41 (2022)

De cognitione

Edited by
José Francisco Meirinhos — Mário João Correia

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.

DOI vol. 41 (2022): <http://doi.org/10.21747/21836884/med41>

Guest editors: José Francisco Meirinhos — Mário João Correia

Editor / Diretor

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Editorial Board / Secretariado editorial

Paula Oliveira Silva — João Rebalde — Joana Matos Gomes and Celeste Pedro (webmasters) – Vera Rodrigues

Scientific Board / Conselho Científico

Alessandra Beccarisi (Università del Salento, Lecce)

Alexander Fidora (Universitat Autònoma de Barcelona)

Andrea A. 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: Zélia Mota

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 (FCT/MCTES - Portugal) within the project of the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (ref. UIDB/00502/2020).

Mediaevalia. Textos e estudos, 41 (2022)

Table of Contents / Índice

De cognitione

<i>De cognitione</i> — VIIIº Congresso da SOFIME– José Meirinhos	7
--	---

Lições plenárias – Ponencias

Tiziana Suárez-Nani <i>Paradigmas medievales del conocimiento: diversidad de perspectivas</i>	17
Maria Leonor Xavier <i>Saint Anselm. Elements of a Theory of Knowledge</i>	33
Jaume Mensa i Valls <i>Conocimiento médico y conocimiento teológico en Arnau de Vilanova</i>	57
Maarten J.F.M. Hoenen <i>Grammar, Logic, and Cognition: Magnus Hundt (1419-1519) and the Notion of Material Supposition</i>	73
Paula Oliveira e Silva <i>Nihil sub sole novum? A crítica jesuíta às explicações tomistas acerca da doutrina da iluminação</i>	93

Comunicações – Comunicaciones

Rafael Ramón Guerrero <i>Avicena: Intelecto santo y conocimiento profético</i>	113
---	-----

TABLE OF CONTENTS - ÍNDICE

Jens Ole Schmitt <i>Barhebraeus on the Internal Senses and Animal Self-Awareness. Some Notes on Furlani and Bakoš</i>	121
Julio César Cárdenas Arenas <i>El conocimiento teológico y filosófico de lo divino (al-ilāhīāt) entre judíos, cristianos y musulmanes según Ibn Taymīyah</i>	135
Rubén Acuña Fernández <i>La epistemología del 'Atenágoras' de De Resurrectione y el papel de la verdad en la demostración</i>	145
Ignacio Cabello Llano <i>Auditū auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. Encuentro con Dios, cognitio experimentalis y problema del sufrimiento en el pensamiento medieval a partir de la exégesis de Job 42,5: algunas calas</i>	153
Pedro Mantas-España <i>El conocimiento del otro. Tras la huella de Marcos de Toledo</i>	167
Roberto Limonta <i>Constanter igitur et fideliter: Il paradigma teologico damiano nel prologo del De divina omnipotentia</i>	181
Vera Rodrigues <i>Três momentos na tradição de comentário aos Tractatus de Pedro Hispano</i>	191
Roberto Zambiasi <i>The Esse Similitudinale of Species in Roger Bacon's Liber de sensu et sensato</i>	213
Camila de Souza Ezídio <i>O processo intelectual do conhecimento moral em Tomás de Aquino: notas sobre a sindérese e a consciência</i>	221
Giuseppe Donnarumma <i>The limits of rational knowledge in Theodoric of Freiberg</i>	231
Constantin Teleanu <i>La méthode axiomatique du Libre de coneixença de Déu de Raymond Lull</i>	245

TABLE OF CONTENTS - ÍNDICE

Enrique Santiago Mayocchi <i>La 'producción' del esse intelligibile en la mente divina según Duns Escoto</i>	261
Maria Cabré Duran <i>La metafísica escotista: Apuntes sobre el sujeto de la metafísica en Antonius Andreae y Duns Scotus</i>	271
Laiza Rodrigues de Souza <i>A composição da linguagem mental na evolução da noção de conceito em Guilherme de Ockham</i>	281
Maria Cristina Pascerini <i>El conocimiento en la Divina Comedia de Dante Alighieri: un viaje extraordinario hacia la visión divina</i>	293
Alexander Fidora <i>Cognitio de Deo. Philosophy and Theology in Nicholas of Lyra's Principium</i>	303
Rocío Carolo Tosar <i>El diálogo como forma de conocimiento en Pedro Compostelano</i>	315
Andrea Fiamma <i>Per beryllum intueamur. La metáfora del berillo in Nicola Cusano e nella scuola di Colonia del XIII e XIV secolo</i>	325
Luca Burzelli <i>Nicholas of Cusa and the mens ipsa. Notes on a long-standing debate</i>	341
Salvatore Carannante <i>«cum cognitio sit assimilatio». Conoscenza, assimilazione e intelletto nel De venatione sapientiae di Cusano</i>	351
Martín González Fernández <i>De venatione sapientiae: Nicolás de Cusa y el legado escéptico</i>	363
María Jesús Soto-Bruna <i>Knowing as Interpretation in Nicholas of Cusa</i>	373
Greta Venturelli <i>«ad cognitionem signorum descendamus». L'arte della cognitio nel Compendium di Nicola Cusano</i>	383

TABLE OF CONTENTS - ÍNDICE

Lucas Duarte Silva <i>A lei natural no De rege et regis institutione de Juan de Mariana (1536-1624)</i>	397
Juan Antonio Senent-De Frutos <i>Recta ratio, affectivity, and the good. Integration and ethics of reason in Francisco Suárez</i>	405
Roberto Hofmeister Pich <i>Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) e a sua Controvérsia sobre a visão de Deus: notas sobre a renovação do debate acerca da cognição intuitiva e da cognição abstrativa no scotismo do século XVII</i>	421
Daniel Heider <i>Rodrigo de Arriaga (1592–1667) and Bartolomeo Mastri (1602–1673)/Bonaventura Belluto (1600–1676) on Animal Perception of Negations</i>	439
Celina A. Lértora Mendoza <i>La cognoscibilidad de Dios según Mateo de Mimbela SJ</i>	451
Celeste Pedro <i>Evagations Diagrams in Medieval Computus</i>	461
Susana Beatriz Violante <i>Mujeres medievales, su aporte al conocimiento</i>	473
Encarnación Ruiz Callejón <i>El pesimismo de Schopenhauer y la influencia del Periphyseon</i>	485
Índices	
Índice de manuscritos	497
Índice onomástico	499

A José Maria da Costa Macedo

JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS

***De cognitione* — VIIIº Congresso da SOFIME**

O VIIIº Congresso internacional da Sociedade Ibérica de Filosofia Medieval (SOFIME), reunido no Porto de 7 a 9 de setembro de 2021, foi dedicado a um tema de grande fortuna na tradição filosófica e ao qual os autores medievais deram um notável contributo: *De cognitione*, sobre o conhecimento. De facto, *cognitio* recobre diversos sentidos: a cognição ou processo de formação do conhecimento, o conteúdo percetivo ou intelectual das faculdades da alma, a atividade e o resultado da atividade das faculdades da alma. Tradicionalmente no mundo latino medieval são identificadas duas grandes opções filosóficas na explicação do conhecimento, a tradição agostiniana e a tradição platónica. Englobando essas diferentes dimensões, a tradição agostiniana, predominante até ao século XII, de orientação platonizante, atribui à mente uma participação ativa nesse processo. Já a tradição aristotélica, predominante sobretudo a partir do século XIII, afirma sempre a origem sensorial de todo o conhecimento, que se constitui em um processo passivo de abstração e representação universal do que provém dos sentidos. Mas, esta é uma esquematização que nos afasta grandemente do dinamismo das discussões medievais. Partilhando um vocabulário em grande parte comum, de origem grega na sua receção árabe e latina, as duas tradições encontram-se mais combinadas e em sobreposição do que em estado isolado. Os estudos publicados neste volume exemplificam de diferentes maneiras o quanto são indistinguíveis, opostos, ou combinados os contributos dessas duas tradições no pensamento de cada autor. Em permanente discussão, o problema do conhecimento não cessa de ser revisto, com o acesso a novas fontes, a confrontação no âmbito das instituições, ou, sobretudo, pela dialética da conceptualização de novos objetos ou problemas.

Um congresso internacional dedicado ao problema do conhecimento no período medieval chama para a discussão múltiplas instituições filosóficas, assim como as diferentes tradições filosóficas: grega, latina, árabe e hebraica, prolonga-

das nas novas línguas tardo-medievais. Por essa razão, quando a comissão organizadora do Congresso e a direção da SOFIME discutiram que oradores convidar para as sessões plenárias, havia pelo menos duas orientações a concretizar: por um lado, abranger os vários campos, épocas, regiões geopolíticas e diferentes comunidades linguístico-religiosas que foram relevantes para a filosofia ao longo da Idade Média; por outro lado, trazer ao Congresso investigadores e professores cujo trabalho se destaca no nosso campo e em problemas especializados. Os dez académicos que proferiram as lições convidadas (em coincidente equilíbrio de género) testemunham, de diversas formas, o compromisso com o desenvolvimento dos estudos de Filosofia Medieval e do início da Idade Moderna nas suas múltiplas vertentes. Assim, foram tratados os diferentes paradigmas medievais sobre o conhecimento, sobretudo nos séculos XIII e XIV; o debate metafísico e epistemológico sobre o objeto do conhecimento em filosofia árabe; a literatura filosófica hebraica sobre a possibilidade e as faculdades humanas de previsão do futuro; ficção e filosofia em vernáculo na Idade Média; a reconstituição de uma teoria do conhecimento na especulação teológica e ontológica de Anselmo de Cantuária; as relações entre medicina e teologia em Arnaldo de Villanova; as relações entre gramática, lógica, metafísica e cognição no séculos XV; a questão da alma humana no período após a Reforma; a polémica entre tomistas e escotistas sobre o objeto do conhecimento e a perfeição das faculdades cognitivas humanas em comentários ibéricos do início da Idade Moderna; a receção e desenvolvimento no Brasil da filosofia escolástica.

As comunicações apresentadas ao Congresso deixam bem evidente o quanto é amplamente errado considerar que a filosofia Moderna ofereça um corte radical com a filosofia precedente por transferir o seu centro para a questão do conhecimento e já não da existência. Esse é um movimento que nos séculos medievais tinha sido aberto e explorado em múltiplos domínios, o que não retira originalidade à Filosofia Moderna, desde logo às diversas apropriações críticas que têm uma expressão maior em Descartes, mas, quando observada nas suas fontes, mostra também a originalidade e a modernidade da Filosofia Medieval.

A persistência do problema do conhecimento e a pluralidade de aspetos com ele relacionados está bem refletida neste volume, onde se inclui uma seleção dos textos enviados para publicação, após revisão por pares. Como é tradição dos Congressos SOFIME, existia também uma secção temática aberta, para comunicações sobre qualquer outro tema de Filosofia Medieval, mesmo que exterior a *De cognitione*, o que se reflete também em alguns dos textos incluídos neste volume, organizado por ordem cronológica do tema, autor ou época estudados.

Através dos seus congressos, a SOFIME tem contribuído amplamente para a internacionalização da investigação em Filosofia Medieval. O programa do VIII congresso acentuava essa orientação, incluindo cerca de 100 comunicações em 32 sessões paralelas, com participantes de mais de dez países, apesar de ter sido organizado e decorrido em circunstâncias bastante difíceis, num dos “intervalos” das restrições à circulação causadas pela pandemia de covid19. Os meios eletrónicos facilitam a expansão das comunidades de debate, mas não possibilitam a vivacidade das discussões e dos contactos de que a ciência e a academia sempre beneficiaram na formação de redes de proximidade e de colaboração que se formam e crescem com os encontros científicos. Por essa razão, o congresso foi adiado um ano, mas, chegados ao momento no Congresso, não esperávamos que ainda estariamos numa situação tão incerta, que nos permitiu ter um encontro parcialmente presencial.

O Congresso, previsto inicialmente para 2020, decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, de 7 a 9 de setembro de 2021 em formato híbrido, presencialmente e a distância. Apesar das condições, a adesão da comunidade de medievistas ibero-americanos foi assinalável, prolongando a série de congressos da SOFIME que são cada vez mais uma referência internacional, que visa justamente agregar e colocar em diálogo investigadores experientes e também jovens investigadores.

A SOFIME tem uma vocação ibérica e iberoamericana desde a sua fundação em 1990, na conclusão do 1º Congresso de Filosofia Medieval, realizado na Universidade de Saragoça entre 12 e 14 de dezembro de 1990. Ao longo de 30 anos, através das suas atividades e publicações, a SOFIME consolidou-se como associação internacional aberta ao mundo latino e latino-americano, com uma expansão crescente para os países europeus e a bacia do Mediterrâneo. Atualmente a investigação não tem fronteiras territoriais e as instituições tornaram-se mais abertas, como o programa deste congresso testemunhou de forma viva, deixando um futuro promissor para o nosso campo de estudos.

O Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto ocupou-se da organização do Congresso. A área de Filosofia Medieval sempre foi um esteio forte do Instituto de Filosofia desde a sua transformação em Unidade de Investigação há 25 anos, em particular pelo trabalho da Professora Maria Cândida Pacheco, que faleceu em junho de 2020, que aqui recordamos também enquanto fundadora e primeira diretora desta mesma revista. Foi Presidente do Instituto de Filosofia entre 1998 e 2007, nos primeiros anos da unidade de investigação, onde se integrou o Gabinete de Filosofia Medieval que fundara

em 1987. Desde esse ano o GFM manteve uma intensa atividade, com uma equipa internacional e numerosa, sempre em renovação, contando ao longo dos anos com a colaboração de muitos dos presentes, nacionais e estrangeiros. O tema proposto para o Congresso prolonga diversos projetos e atividades do Gabinete e das pós-graduações a que está ligado, onde as filosofias do conhecimento e as teorias gnoseológicas e das capacidades percetivas e cognitivas sempre estiveram tiveram um lugar central. Essas orientações de investigação marcaram e estiveram presentes no ensino e na investigação desenvolvida pelo Gabinete de Filosofia Medieval desde a sua fundação. Na sessão de abertura do Congresso propusemos que o tema para o Congresso, bem como a sua realização, fossem tomados como homenagem e em memória da Professora Maria Cândida Pacheco e também um testemunho de apreço pelo ensino do Professor José Maria da Costa Macedo que, com sabedoria e erudição, continua a mostrar-nos como estabelecer pontes entre posições filosóficas, autores e épocas. O Professor Costa Macedo foi declarado sócio honorário pela Assembleia Geral SOFIME, na véspera dos seus 90 anos, por isso também lhe dedicamos a publicação deste volume.

*

Um Congresso desta dimensão só pode ser realizado com a generosa colaboração e o apoio de muitas pessoas e instituições. Por isso, a terminar, devem ser reiterados agradecimentos vários, para testemunhar o reconhecimento público pelo trabalho realizado.

Em primeiro lugar permita-se-me um agradecimento pessoal. Este Congresso marcou o fim do meu mandato como Presidente da SOFIME. Um novo presidente, o Professor Pedro Mantas España, e um novo conselho de direção foram eleitos na Assembleia Geral que decorreu durante o Congresso, o que constitui um claro impulso para a renovação tão necessária à vitalidade das sociedades científicas. Concluído o mandato, quero expressar o meu agradecimento a todos os membros da Direção: ao Vice-Presidente Alexander Fidora, à Secretária-Geral María Martín Gómez, aos membros da comissão directiva: Jaume Mensa i Valls, José Higuera Rubio, José Maria Silva Rosa, Manuel Lázaro Pulido, Maria Jesús Soto-Bruna, Pedro Mantas España, e aos membros honorários e antigos presidentes: José Luís Cantón Alonso, José Luís Fuertes Herreros. A colaboração de todos tornou as minhas tarefas muito mais fáceis e leves. Devo também agradecer aos editores da revista da SOFIME, a *Revista Española de Filosofía Medieval*, Alexander Fidora, Nicola Polloni e Pedro Mantas, que fizeram um trabalho notável

nos últimos anos na projeção internacional e consolidação da qualidade científica da revista. Agradeço também aos editores dos meios electrónicos, Nicola Polloni e Pilar Herraíz, pelo notável trabalho realizado ao longo do mandato, incluindo a nova publicação mensal de informação *Iberica Philosophica Mediaevalia*, da qual Nicola Polloni se encarregou com proficiência. A todos agradeço a generosa dedicação e o contributo para a visibilidade académica da Filosofia Medieval e da SOFIME. Estou certo de que todos nós continuaremos a dar o mesmo apoio à nova direção.

Em seguida deve ser elogiada e mencionada a equipa do Gabinete de Filosofia Medieval envolvida na organização deste Congresso: Paula Oliveira e Silva; Joana Matos Gomes; João Rebalde; José Higuera Rubio; Maria Eduarda Machado; Maria Luís Leite Pinho; Mariana Leite; Mário Correia; Michel Khabalan; Patrícia Calvário; Vera Rodrigues; Vítor Guerreiro; Camila de Souza Ezídio, e Isabel Marques, do Instituto de Filosofia, com o generoso e paciente apoio de Vladimiro Macedo, da Cisco Webex, que assegurou com eficiência a transmissão em linha de todas as sessões. Esta equipa ocupou-se das mais diferentes tarefas, desde logo assegurando a boa interligação entre os que estiverem presentes na Faculdade de Letras e os que participaram virtualmente, através dos seus computadores.

O Congresso contou com o apoio de diversas instituições às quais devemos um agradecimento pelas condições proporcionadas: o Departamento de Filosofia e a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a Universidade do Porto, o programa Santander Universidades–U.Porto, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia, o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Sem estes apoios não teria sido possível levar a bom termo uma organização desta envergadura.

O maior agradecimento é devido aos participantes e em particular a todos aqueles que decidiram enviar os seus trabalhos para publicação, assim como a Mário João Correia, co-editor do volume, que tratou da miríade de revisões que uma publicação desta natureza sempre implica, e a Vera Rodrigues, que se ocupou da preparação dos índices. O resultado deste trabalho comum, entre autores e organizadores, após seleção e revisão por pares, encontra-se aqui publicado num volume que, estamos certos, prossegue a linhagem dos anteriores Congressos da SOFIME e das edições onde se publicam as respetivas Atas.

José Francisco Meirinhos
(Presidente da SOFIME, 2016-2021)

Lições plenárias / Ponencias

Tiziana Suárez-Nani*

Paradigmas medievales del conocimiento: diversidad de perspectivas

Medieval Paradigms of Knowledge: Diversity of Perspectives

Abstract

Theories of cognition differ according to assumptions and parameters that medieval philosophers adopt in their specific approaches to the subject and to the object of knowledge. Their analysis of cognitive processes in subjects of distinct natures (the human being, the angel, God), and in relation to a wide range of objects of knowledge (i.a. material, immaterial, fictional or conceptual entities), gave rise to a large diversity of views and epistemological perspectives. This contribution focus on three main paradigms that feed the various and often antagonist medieval theories of cognition: the empiricism, the innatism and the intentionalism.

Keywords: Medieval Theories of Cognition (XIIIth and XIVth Century); Empiricism; Innatism; Intentionalism.

Resumen

Las teorías medievales del conocimiento se diferencian en función de presupuestos y parámetros que los diversos filósofos privilegian en sus enfoques específicos del sujeto cognitivo y del objeto de conocimiento. Sus análisis de los procesos cognitivos de sujetos de naturalezas bien distintas (el ser humano, el ángel, Dios), y con relación a una gran variedad de objetos de conocimiento (entidades materiales, inmateriales, fictivas, conceptuales, etc.), suscitan una gran diversidad de planteamientos y de perspectivas epistemológicas. La presente contribución aborda tres paradigmas fundamentales que habrán nutrido el desarrollo de las diversas teorías del conocimiento, frecuentemente antagonistas: el empirismo, el innatismo y el intencionalismo.

Palabras-clave: Teorías medievales del conocimiento (siglos XIII y XIV); empirismo; innatismo; intencionalismo.

* Professeure émérite de philosophie médiévale, Département de philosophie, Université de Fribourg/ Suisse, tiziana.suarez@unifr.ch

La célebre fórmula de Paul Vignaux según la cual hay que «dejar traslucir la diversidad rebelde del pensamiento medieval»¹ es, en nuestros días, una evidencia compartida por todos los historiadores del pensamiento de la Edad Media. De hecho, la diversidad de posiciones y perspectivas filosóficas de aquella época aparece claramente – a más de en muchos otros temas – a propósito de la concepción del conocimiento, a la cual numerosos especialistas han dedicado importantes estudios que abordan principalmente las teorías de los siglos XIII y XIV².

Nuestra intención no es de examinar la concepción de un autor o un aspecto particular de tal o cual teoría, sino de proponer un marco general de análisis de las diferencias entre los paradigmas medievales del fenómeno del conocimiento. Ello permitirá esclarecer cómo y porqué las teorías de los pensadores medievales pudieron abrir y legar a la modernidad una notable diversidad de perspectivas gnoseológicas. Para ello, presentaremos tres modelos principales de comprensión del conocimiento intelectual, destacando sus principios fundamentales respectivos, así como sus ámbitos de relevancia particulares.

Dado que la relación cognitiva resulta de un sujeto, un objeto y un acto que los reúne produciendo un contenido cognitivo, cada uno de estos elementos puede constituir un punto de observación para examinar el conocimiento – y cada punto de observación abre perspectivas particulares que darán lugar a muy diversas teorías explicativas.

Así, cabe aquí resaltar que el pensamiento medieval abre una variedad de perspectivas mucho más amplia que la nuestra. Cuando hoy en día hablamos de conocimiento, obviamente nos referimos al conocimiento humano, dado que para

¹ P. Vignaux, *Philosophie au Moyen-Âge* (1958), con una *Introduction autobiographique* y seguido de : *Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains*, editados y anotados por R. Imbach, Vrin, Paris, 2004, p. 94.

² Dejando de lado los estudios sobre autores y aspectos particulares, nos limitamos aquí a señalar una serie de monografías de orden general: L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden 1993; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics*, Brill, Leiden-New York 1988; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Biard (ed.), *Le langage mental du Moyen Age à l'âge classique*, Peeters, Louvain 2009; G. Federici-Vescovini-O, Rignani (ed.), *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, SISMEL, Firenze 2008; L. Bianchi – C. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*. Studi in onore di M.E. Reina, SISMEL, Firenze 2014; P. Bakker – J. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition and Representation: the Tradition of Commentaries on De anima*, Routledge, London 2008; M. Kupfer - A.S. Cohen - J.H. Chajes (ed.), *The Visualisation of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*, Brepols, Turnhout 2020.

nosotros el ser humano es el único sujeto posible de conocimiento intelectual. Esta concepción es extranjera a la cultura medieval, la cual consideraba tres tipos bien reales de sujetos de conocimiento: por supuesto, el ser humano, pero también las sustancias intelectuales (es decir, los ángeles y el alma separada del cuerpo) y, en fin, Dios.

Para los pensadores medievales, un examen completo de la temática del conocimiento debía necesariamente abarcar los tres tipos de sujetos. Ello los llevó a ampliar considerablemente el horizonte de reflexión y a superar en modo significativo las doctrinas greco-árabes sobre esta materia. En el marco de la historia de las ideas, esto implica que el examen de la cuestión del conocimiento debe especificar, para cada teoría examinada, a qué sujeto de conocimiento se refiere y qué tipo de objeto considera.

Esta aportación propone examinar el conocimiento de las realidades materiales por parte del ser humano y del ángel con la intención de dilucidar tres paradigmas epistemológicos fundamentales que marcaron el pensamiento medieval: el modelo empirista (I), el modelo innatista (II), y el modelo intencionalista (III).

I. El paradigma empirista

El paradigma empirista, sin duda el más notorio, se atiene a la experiencia sensible como fundamento del conocimiento intelectual. Este modelo, desarrollado principalmente a partir del siglo XIII a raíz del *De Anima* de Aristóteles, se puede resumir con el adagio *omnis cognitio incipit a sensu*³.

Según este paradigma – ilustrado por Tomás de Aquino a propósito del conocimiento humano – el conocimiento intelectual es el resultado de un proceso que se desarrolla en varias etapas sucesivas, desde el objeto material hasta llegar al fantasma de la imaginación que recubre la forma del objeto individual, y a partir del cual el intelecto agente puede abstraer la forma universal confiriéndole una existencia inteligible⁴. La abstracción constituye pues la operación propia

³ Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 8, a. 3, ed. Leonina, t. XXII, pp. 223-228.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 85, a. 1, ed. Leonina, t. V, pp. 330-333: «Intellectus humanus medio modo se habet (...). Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus». Sobre la teoría tomasiana de las «formas inteligibles», véase R. Pasnau, *Theories of cognition*, cit. pp. 11-60, quien se desvía

del intelecto y la articulación crucial de este proceso reposa en la conversión del intelecto hacia los fantasmas de la imaginación, que aquél «ilumina» y transforma en representaciones inteligibles⁵.

Sin embargo, a fin de cuentas, la base del conocimiento intelectual resulta ser puramente empírica⁶, puesto que éste reposa en la receptividad del sujeto, quien a través de la percepción sensible obtiene los datos necesarios para el procesamiento del conocimiento intelectual. Por ello los partidarios del paradigma empirista aristotélico conciben al sujeto humano como una *tabula rasa* que construye su saber en su relación con el mundo material.

I.1 Tras Tomás de Aquino: Egidio Romano, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Francisco de Marchia

Tras Tomás de Aquino, la fundamentación empírica del conocimiento fue compartida por numerosos autores quienes, a partir del modelo aristotélico, habrían de concebir de muy diversas maneras el mecanismo cognitivo, el papel de las facultades involucradas y el modo de su funcionamiento. Así, por ejemplo, Egidio Romano funda el conocimiento intelectual en la *impressio* operada por objetos materiales, cuya presencia en el intelecto está mediada por las formas inteligibles⁷.

También, aunque en una perspectiva muy distinta, Juan Duns Escoto enfatiza la indispensable causalidad del objeto en la producción del conocimiento intelectual, incluso cuando su presencia está mediada por las representaciones inteligibles producidas por el conocimiento abstractivo. Recordemos que este conocimiento abstractivo se basa en el conocimiento intuitivo, el cual garantiza el contacto directo con la realidad material al captar el objeto presente en su existencia actual⁸.

de las interpretaciones habituales de esta teoría.

⁵ Cf. T. Scarpelli Cory, «What is an Intellectual Turn? The *Liber de causis*, Avicenna, and Aquinas's Turn to the Phantasms», *Topicos Revista de filosofía* 45 (2013), pp. 129-162.

⁶ Según Tomás de Aquino este fundamento empírico se aplica también al conocimiento humano de las sustancias inmateriales (Dios y las criaturas espirituales: véase *Summa theologiae* I, q. 85, a. 1) como lo demuestran las célebres *quinque viae* mirantes a probar la existencia de Dios.

⁷ Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, q. I, Venetiis 1503 (repr. Minerva, Frankfurt 1968), fol. 76vb.

⁸ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. III, pars 3, qq. 1-4, ed. Vaticana, Roma 1954, pp. 201-357. En proposito véase: G. Sondag, *Duns Scot. L'image*, Vrin, Paris 1993; D. Demange, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Vrin, Paris 2007; A. Colli - C. Selogna, *Fantasia, immaginazione, co-*

En la estela de Duns Escoto, Guillermo de Ockham también hace de la experiencia sensible la base del conocimiento por excelencia, es decir, del conocimiento intuitivo de lo singular; éste es sin embargo operado por el intelecto, cuya tarea no es abstraer formas inteligibles, sino producir actos de intelección⁹. Ahora bien, a pesar de su rechazo de la abstracción de tipo aristotélico y de la mediación de especies inteligibles, Ockham permanece firmemente anclado en la necesidad de una base empírica del conocimiento¹⁰. Su teoría de la *suppositio* refleja claramente esta exigencia cuando sostiene que la intelección *supponit pro re*, es decir, reemplaza la realidad material de la cual es conocimiento¹¹.

No será inútil precisar que según Ockham la necesidad de un vínculo directo con la realidad también se aplica al conocimiento angélico de los objetos materiales. En el caso del ángel, dicho contacto no será físico, sino «local» o «virtual»: local (*situialis*), cuando el ángel está en presencia del objeto a conocer; virtual (*virtualis*), cuando está (moderadamente) distante de él¹². Según el paradigma empirista la dimensión espacial es pues una condición esencial del conocimiento.

Contemporáneo de Ockham, Francisco de Marchia comparte un elemento de

noscentia. Uno studio sul 'De imagine' di Giovanni Duns Scoto, L.E.D., Milano 2011; R. Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁹ Guillermo de Ockham, *Quodlibet* I, q. 13, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure, New York 1980, pp. 72-78; *Ordinatio I, Prologus*, q. 1, ed. G. Gal – S. Brown, St. Bonaventure, New York 1967, pp. 3-75. La concepción empirista de Ockham ha sido relacionada con las teorías ópticas o de la «perspectiva» heredadas del pensamiento árabe por Roger Bacon, según las cuales el objeto de la percepción es un dato evidente de la experiencia: cf. O. Rignani, «Il concetto di oggetto visivo nel pensiero di Biagio Pelacani da Parma», in G. Federici-Vescovini – O. Rignani (ed.), *Oggetto e spazio*, cit., pp. 91-98.

¹⁰ Por esta razón, y no obstante el cambio radical de paradigma con respecto a la función del intelecto y a las condiciones del conocimiento, Ockham permanece siendo un representante del «realismo epistemológico»: véase J. Biard, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, PUF, Paris 1997, p. 69.

¹¹ Guillermo de Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. VII, ed. S. Brown, St. Bonaventure, New York 1984, p. 411: «Ita, sicut vox supponit ex institutione pro suo significato, ita ista intellectio supponit naturaliter pro re cuius est».

¹² Guillermo de Ockham, *Ordinatio* II, q. XIV, ed. G. Gal - R. Wood, St. Bonaventure, New York 1981, p. 324: «Dico quod potest ibi [sc. in cognitione angelica] esse contactus situialis vel virtualis. Exemplum primi: (...) potest angelus esse in loco proximo rei cognitae, sive loco rei cognitae, ita quod sit contactus situialis inter loca illa. Exemplum secundi: potest angelus distare modicum a re cognita et eam cognoscere intuitive. Quia tunc est contactus virtualis quando res tantum distat vel approximatur alteri quod potest secum vel in eo agere. Et si angelus tantum distet a re cognita quod potest agere cum ea ad cognitionem intuitivam, tunc est ibi contactus virtualis».

este enfoque cuando afirma que el ángel puede conocer un objeto material sólo «fuera de sí mismo» (*extra*), es decir, en el lugar donde se encuentran tanto él mismo como las especies sensibles del objeto. Francisco plantea así la necesidad de la presencia del objeto y el contacto local con él, aunque esto no implica en modo alguno que el ángel tenga una relación receptiva con su objeto de conocimiento¹³.

I.2 Raíces franciscanas

Las posiciones de Ockham y de Francisco de Marchia se sitúan en la estela de la tradición franciscana, que prestó particular atención a la cuestión de la dimensión espacial del conocimiento. Mateo de Acquasparta nos ofrece un ejemplo elocuente de ello.

Mateo adopta la concepción aristotélica del intelecto como *tabula rasa*, así como el subsecuente empirismo. Considera que ni aún un alma separada del cuerpo sería capaz de conocer las realidades materiales si no pudiese abstraer de ellas las especies inteligibles¹⁴. Ahora bien, según él, la abstracción es realizada por la *virtus activa* del alma, que no es receptiva de los objetos materiales, sino más bien se sirve de ellos para producir especies inteligibles¹⁵. En este enfoque la presencia del objeto es empero necesaria, pero determinada por la distancia espacial en cuanto condición decisiva del conocimiento, incluso en el caso del alma separada y del ángel, dado que una distancia excesiva no permite captar las determinaciones espaciotemporales de los objetos materiales. Por esta razón,

¹³ Francisco de Marchia *Quaestiones in II librum Sententiarum* (=Reportatio IIA), q. 25, a. 2, ed. T. Suarez-Nani et Alii in: *Francisci de Marchia Opera philosophica et theologica* II, 2, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 263-264: «(...) ita et intellectus angeli habens speciem sensibilem obiecti non in se per informationem, sed in loco ubi ipse est realiter (...) per illam potest obiectum habitualiter cognoscere, sicut et intellectus noster». Sin embargo, a pesar de esta explicación del conocimiento intelectual, en realidad Francisco no comparte el modelo empirista; su posición es más bien cercana a las derivadas del paradigma de la intencionalidad que examinaremos más adelante; véase T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Academic Press-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2015, pp. 179-206.

¹⁴ Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata*, ed. G. Gal, Ed. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi 1959, pp. 65-66: «anima separata cognoscit inferiora per species quas acquirit ab ipsis rebus (...) anima separata solum virtute intellectus species accipit et abstrahit a rebus, nulla potentia sensitiva mediante».

¹⁵ Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, q. III, ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1957², p. 264: «(...) non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis, et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium, quousque det sibi esse intelligibile et coaptet eam et formet sive transformet eam in intellectum possibilem, quo est omnia fieri».

exceder este límite requiere la presencia del sujeto al objeto bajo la modalidad del *conspectus*¹⁶.

Este breve esbozo de algunas posiciones emblemáticas muestra hasta qué punto el paradigma empirista gozó de un amplio consenso, siendo adoptado por numerosos autores, quienes a partir de esta matriz común desarrollaron concepciones epistemológicas muy diversas y en ciertos casos radicalmente divergentes. El denominador común de la adhesión a este paradigma parece radicar en un imperativo de adecuación del conocimiento al dato material en su singularidad.

II. El paradigma innatista

Examinemos ahora un segundo paradigma explicativo de la relación cognitiva: el paradigma innatista. Según este, el conocimiento se basa en elementos *a priori* – es decir, innatos –, inscritos en la mente o a los que la mente humana puede acceder: tales datos constituyen a la vez la condición *sine qua non* del conocimiento intelectual y la norma de su certeza. Un elemento fundamental de este modelo es la idea que el conocimiento humano resulta de principios no adquiridos a través de la experiencia, sino innatos, cuyo origen es trascendente y superior al hombre.

En el pensamiento latino medieval este paradigma se manifiesta principalmente en la doctrina de la iluminación y en la doctrina ejemplarista de las «razones» o «verdades eternas». Tanto en una como en otra, el *leitmotiv* es la incapacidad del ser humano de producir por sí mismo un conocimiento verdadero, certero y adecuado de la realidad. Debido a esta imperfección, un principio o norma superior habrá de intervenir como criterio último de juicio: dicha norma constituye pues – de diferentes maneras según los diversos pensadores –, la condición *a priori* del conocimiento intelectual.

¹⁶ Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputate de anima separata*, ed. cit., p. 82: «ergo ad hoc quod res fiat sibi praesens et ponatur ante conspectum suum, necessario requiritur proportionata et determinata distantia». Sobre la concepción del conocimiento de Mateo véase: F. Prezioso, «L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo di Acquasparta e di Ruggiero Marston», *Antonianum* 25 (1950), pp. 259-326; L. Cappelletti, *Matteo di Acquasparta versus Tommaso d'Aquino. Il dibattito teologico-filosofico nelle 'Quaestiones de anima'*, Aracne, Roma 2011, pp. 189-205; D. Perler, «Disembodied Cognition and Assimilation: Thirteenth-Century Debates on an Epistemological Puzzle», *Vivarium* 57 (2017), pp. 317-340.

II. 1 Motivos agustinianos, Guillermo de Alvernia y Buenaventura de Bagnoregio

El paradigma innatista se desarrolló principalmente a raíz de Agustín de Hipona, quien había puesto la necesidad de una norma estable y eterna para asegurar al sujeto humano, variable y temporal, el conocimiento de la verdad. Agustín identificaba esta norma con la figura del «maestro interior», concebida como una luz de verdad que «inunda de claridad» la mente humana¹⁷.

El modelo agustiniano será reelaborado por varios autores en función de nuevos criterios y teniendo en consideración nuevas fuentes. Así, por ejemplo, Guillermo de Alvernia combina la iluminación agustiniana y la teoría aviceniana del *Dator formarum* en una concepción que Étienne Gilson caracterizó como «agustinismo avicenizante»¹⁸. Para Guillermo, en efecto, el conocimiento intelectual resulta de formas inteligibles externas al sujeto, que él sitúa en la mente divina, mientras que Avicena las situaba en una inteligencia separada. Los datos de la percepción son ciertamente necesarios, pero su función es ocasional, mientras que la iluminación por las formas inteligibles es indispensable para la producción del conocimiento intelectual. Dado que estas formas constituyen una condición *a priori* del conocimiento, la posición de Guillermo puede ser considerada como una forma moderada de innatismo¹⁹.

Más cercano intelectualmente a Agustín, Buenaventura de Bagnoregio comparte los principios rectores de su teoría del conocimiento, entre los cuales destaca el de la necesidad de una norma que garantice la verdad y la certeza del

¹⁷ Agustín de Hipona, *De magistro*, II, XII, 40, ed. G. Madec: *Oeuvres de St. Augustin* 6, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1976, p. 140: «Cum vero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce Veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior inlustratur et fruitur»; *ibid.*, p. 136: «De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus Veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. (...) Quam quidem [sc. Veritatem] omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest». En lo referente a la teoría de Agustín señalamos el reciente estudio de L. Schumacher, *Divine Illumination: the History and Future of Augustin's Theory of Knowledge*, Oxford 2011.

¹⁸ Cf. E. Gilson, «Pourquoi St. Thomas a-t-il critiqué St. Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1926, pp. 1–126 y las observaciones de J.-B. Brenet, *Guillaume d'Auvergne, De l'âme* (VII, 1–9), Vrin, Paris 1998, pp. 10–12.

¹⁹ Nos remitimos a las consideraciones de A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, Vrin, Paris 2010, p. 55–56, que clarifican cómo Guillermo de Alvernia y Juan Peckham comparten una posición similar.

conocimiento humano. Tal norma es Dios mismo, quien ha puesto en la mente las nociones básicas – las nociones de punto, instante, unidad o ser – así como los axiomas sin los cuales el conocimiento sería imposible (como, por ejemplo, que «el todo es mayor que sus partes» o que «con respecto a cada cosa debe haber una afirmación o una negación»). Para Buenaventura estos datos son *verdades innatas*, las cuales *no entraron en la mente por la puerta de los sentidos, sino que fueron recibidas por un principio superior*²⁰. Es únicamente sobre la base de estos elementos innatos, presentes en la memoria²¹, que el hombre puede conocer con certeza la verdad de las cosas.

II.2 Santiago de Viterbo

Santiago de Viterbo (1255-1307) elabora por su parte una forma muy peculiar de innatismo. Miembro de la Orden de ermitaños de San Agustín, Santiago es uno de los últimos partidarios de la doctrina de las *rationes seminales*²², que desarrolla en su teoría de las «idoneidades» (*idoneitates*). Éstas designan aptitudes o habilidades naturales entendidas como intermediarias entre la potencia y el acto, es decir, entre lo que es imperfecto, inacabado, y lo que es plenamente finalizado. Así, por ejemplo, en la materia estas *idoneitates* constituyen un esbozo de forma, a medio camino entre la mera potencia y el acto²³. Según Santiago, tales entidades intermediarias también son necesarias en el ámbito de la percepción sensible, así

²⁰ Buenaventura de Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, c. III. 2: *Opera omnia*, t. I, ed. Collegii a S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1891: citamos esta edición reproducida en la versión bilingüe de H. Duméry, Vrin, Paris, 1978, p. 60: «[Memoria] retinet simplicia, sicut principia quantitatis (...). Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates (...) et eis assentit, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat (...). Ex secunda apparet quod ipsa [memoria] non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo simplices formas, que non possunt introire per portas sensuum et sensibilibum phantasias».

²¹ Buenaventura de Bagnoregio, *ibid.*, p. 62: «[memoria] habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum».

²² Cf. A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, cit., p. 9; M. Phelps, «The Theory of Seminal Reasons in James of Viterbo», *Augustiniana* 30 (1980), pp. 271–283; G. Tavolaro, *Scientia, potentia e voluntas Dei nella Lectura super primum Sententiarum di Giacomo da Viterbo*, Tesis de doctorado, Università di Salerno y École Pratique des Hautes Études, Salerno – París 2016, pp. 35 ss (consultado en Internet: http://elea.unisa.it/jspui/bitstream/10556/2294/1/tesi_g.tavolaro.pdf).

²³ La necesidad metafísica de una etapa intermedia ya había sido claramente formulada por Simplicio en su *Comentario sobre las categorías de Aristóteles*, a la que Santiago se refiere constantemente.

como en el de las operaciones del intelecto y la voluntad. Por eso, la intelección requiere una «idoneidad» para lograr su conformidad con el objeto; ahora pues, tal idoneidad reside en el alma, que, lejos de ser una potencia puramente pasiva o receptiva, posee en sí misma una capacidad productiva de representaciones inteligibles.

Santiago se opone así a la concepción aristotélica del alma como *tabula rasa*, pero rechaza asimismo la tesis platónica de la reminiscencia. Haciendo suyo hábilmente el adagio aristotélico según el cual el «alma es en cierto modo todas las cosas», Santiago atribuye al alma «aptitudes o idoneidades» que garantizan su conformidad con todas las cosas y cuyo estatus es el de un boceto o una preparación para el acto realizado²⁴. Estas idoneidades son compartidas por todos los individuos, puesto que se trata de disposiciones connaturales, es decir, innatas y derivadas de Dios mismo²⁵. Y estas aptitudes innatas del alma «*juegan un papel en la vida del espíritu similar al de las razones seminales en la materia*»²⁶. Así, como ha enfatizado justamente Antoine Côté, la concepción de Santiago de Viterbo constituye la forma más radical de innatismo jamás profesada por un escolástico²⁷.

²⁴ Santiago de Viterbo, *Disputatio prima de quodlibet*, q. VII, ed. E. Ypma, Würzburg 1968; citamos este texto a partir de la edición bilingüe de A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, cit., p. 74: «Et ideo videtur dicendum quod, cum anima dicitur esse potentia conformis rebus, huiusmodi potentia non est pure passiva, sed est quaedam actualitas incompleta, et est inchoatio et exordium et preparatio quaedam, respectu actus ulterioris. Unde potest dici aptitudo quaedam, et idoneitas ad completum actum».

²⁵ Santiago de Viterbo, *Disputatio prima de quolibet*, q. VII, ed. cit., p. 74: «Et est huiusmodi idoneitas animae connaturalis et naturaliter indita, ideoque et semper in ipsa manens; sed quandoque imperfecta, quandoque vero perfecta per actus»; ibid., q. XII, pp. 154-156: «[haec opinio, sc. Jacobi] Ponit tamen quod animae, in sui productione, concreantur quaedam aptitudines naturales ad scientiam, per quas movet se ad intelligendum in actu. Et hoc modo ponere scientiam innatam vel habitalem, scilicet secundum idoneitatem et aptitudinem, quae est actualitas quaedam incompleta, non est inconveniens. Immo, videtur necessarium hoc dicere, si considerentur illa, quae de potentiis animae dicta sunt, in quaestione de voluntate. Et sic patet quod ista positio non incidit in errorem Platonicorum, sed evacuat errorem Stoicorum, et assequitur verae doctrinam antiquorum et catholicorum doctorum».

²⁶ Cf. A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, cit., p. 20. Sobre la concepción de Santiago, véase la introducción de A. Côté a este volumen, así como J.-L. Solère, «James of Viterbo's Innatist Theory of Cognition», in M. Pickavé-A. Côté (eds.), *A Companion to James of Viterbo*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 168-217 (estudio que establece interesantes paralelismos entre la posición de Santiago de Viterbo, Descartes y Leibniz, pp. 189-191); y J.-L. Solère, «Intellect and Intellectual Cognition According to James of Viterbo», ibid., pp. 218-248.

²⁷ Ibid., p. 58. J.-L. Solère señala a Tomás de York como precursor de la posición innatista de Santiago de Viterbo, cuya solución sin embargo sigue siendo original: cf. «James of Viterbo's Innatist

II. 3 Innatismo y conocimiento angélico: Tomás de Aquino y Egidio Romano

Cabe recordar aquí que el paradigma innatista emergió con particular fuerza en las doctrinas sobre el conocimiento de las criaturas espirituales. Fue desarrollado de manera decisiva por Tomás de Aquino a partir de la idea que las formas inteligibles son mediaciones indispensables en el proceso del conocimiento intelectual. En consecuencia, dado que los ángeles no pueden producir tales formas por medio de un proceso de abstracción, deben entonces tenerlas desde el instante de su creación. En otras palabras, los ángeles están originariamente provistos de representaciones connaturales – es decir, innatas²⁸. Estas representaciones derivan inmediatamente de Dios en el intelecto angélico por medio de un «flujo intelectual»²⁹ que procede de las ideas divinas.

Siguiendo fielmente la décima proposición del *Liber de causis*, Tomás considera pues al ángel como una *intelligentia plena formis*, dotada de representaciones *a priori* que le permiten conocer todas las cosas. En el campo angelológico, Tomás defiende así una forma radical de innatismo, que se sitúa en las antípodas de su concepción empirista del conocimiento humano³⁰.

A despecho de la condena parisina de la proposición *angelus nihil intelligit de novo*³¹, la concepción de Tomás seguirá siendo defendida, entre otros, por Egidio Romano en los años 1280. En efecto, en firme adhesión al paradigma innatista Egidio continuará manteniendo que los ángeles conocen las realidades materiales a través de representaciones innatas recibidas de Dios mismo³².

Theory», cit., pp. 213–214. Sobre la historia del innatismo en el siglo XIII, véase también L. Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge*, cit., vol. I, c. III.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 55, a. 2, ed. Leonina, t. V, p. 56: «dicendum quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales».

²⁹ Ibid.: «angeli suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura». Sobre la concepción tomasiana cf. T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, pp. 17–76.

³⁰ Cf. T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage*, cit., p. 51 ss.

³¹ Se trata del artículo 48 : cf. R. Hissette, *Enquête sur les articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1977, pp. 97–98. Hemos analizado la condena de este artículo en: *Connaissance et langage*, cit., pp. 171–178.

³² Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, q. VI, ed. cit., fol. 92rb: «intellectus angelicus non nisi a Deo, qui est intimior ei quam ipse sibi, potest recipere directe intelligibiles species». Sobre la concepción de Egidio cf. T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage*, cit., pp. 77–164.

III. El paradigma intencionalista

Si bien los paradigmas empirista e innatista fueron predominantes, una tercera vía emergió a partir de una enfatización del papel de la intencionalidad en el proceso cognitivo. En este nuevo enfoque se considera que la inclinación intencional del sujeto hacia el objeto de conocimiento constituye la condición esencial de la relación cognitiva³³.

III.1 Pedro de Juan Olivi

Entre los representantes de esta corriente intencionalista destaca la figura de Pedro de Juan Olivi, quien rechaza tanto el modelo agustiniano de la iluminación como el aristotélico de la causalidad eficiente del objeto. Su crítica lo lleva a recusar la necesidad de las especies inteligibles como mediaciones del conocimiento intelectual. De hecho, esta crítica se inscribe en un propósito filosófico que va más allá de la problemática del conocimiento. En su tratado *De perlegendis philosophorum libris* Olivi formula el proyecto de una «filosofía espiritual y abstracta» como alternativa al empirismo aristotélico, la cual abriría así un horizonte de pensamiento abstracto, es decir liberado de la sumisión a los datos sensibles³⁴.

En lo referente al conocimiento, Olivi considera que el modelo empírico es inadecuado porque no tiene suficientemente en cuenta el papel desempeñado por el sujeto cognitivo. Según él, incluso cuando el objeto interviene necesariamente en una operación intelectual es siempre y antes que nada el sujeto quien inclina su propia intencionalidad hacia él. Por lo tanto, el sujeto es siempre activo y «la

³³ Cf. G. Canizzo, «La dottrina del *verbum mentis* in Pietro di Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità», *Rivista di filosofia neoscolastica* 53 (1961), pp. 152-168; D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Vrin, Paris 2003. En lo referente a Olivi véase también R. Pasnau, *Theories of cognition*, cit., pp. 67-69, 130-133, 168-181. Para un análisis de la noción de intencionalidad véanse los estudios de J.L. Solère, «Tension, intention. Esquisse de l'histoire d'une notion», in L. Couloubaritsis-A. Mazzù (eds.), *Questions sur l'intentionnalité*, Vrin, Paris 2007, pp. 59-124, y de V. Décaix, «Intentionnalité et constitution. Un sens oublié de l'intentionnalité des scolastiques», *Revue philosophique de Louvain* 114(3), 2016, pp. 461-483. Señalemos finalmente que el artículo de G. Priest et S. Read sobre «Intentionality. Meinongianism and the Medievals», *Australian Journal of Philosophy* 82 (2004), pp. 421-442 es extremadamente parcial e ignora por completo a los autores mencionados en el presente estudio.

³⁴ Cf. T. Suárez-Nani, «Il profilo intellettuale di Olivi e il progetto di una *filosofia spirituale*», in: *Pietro di Giovanni Olivi frate minore. Atti del XLIII Convegno internazionale della società internazionale di Studi francescani*, Assisi 16-18 ottobre 2015, CISAM, Spoleto 2016, pp. 101-130.

acción emana [de él] como una luz espiritual emana de su principio activo»³⁵. En otras palabras, lejos de estar sometida a la causalidad del objeto material, la relación cognitiva resulta de una «conversión intencional» que Olivi ilustra con la metáfora de la visión y su extensión en el espacio: el sujeto «torna su mirada» (*actualis aspectus, intentio*³⁶) hacia el objeto – de modo que esta mirada «surge» («*exitus*») del sujeto para alcanzar al objeto hacia el que tiende³⁷. En esta dinámica, el objeto no actúa de ningún modo como causa eficiente, sino que es sólo término del acto cognitivo, es decir, su *causa terminativa*³⁸.

Esta explicación de la relación cognitiva se aplica también al conocimiento de las sustancias espirituales. Olivi considera que éstas no disponen de representaciones innatas, sino que están dotadas de intencionalidad; incluso el ángel conoce sólo cuando «dirige y orienta la mirada» (*aspectus protensus*) hacia el objeto de su conocimiento. También en este caso se requiere por lo tanto una presencia recíproca del sujeto y del objeto que – como lo vimos en Mateo de Acquasparta – es local e implica pues una dada localización del ángel³⁹.

³⁵ Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, q. LXXII, ed. B. Jansen, Ed. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi 1226, t. III, pp. 37-38: «Ex hoc enim quod actio cognitiva exit a spirituali luce principii cognitive habet quod sit quaedam lux et quasi quidam radius analogice similis suo principio a quo fluit. (...) Nam pro quanto exit ab interno principio cognitive, sentimus quod est actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens et quasi in obiectum tendens et in illud intendens».

³⁶ Ibid., q. LIX, ed. cit., t. II, p. 543: «Aspectum autem hic voco conversionem virtualem seu intentionalem potentiae ad obiectum».

³⁷ Ibid., q. LXXIII, ed. cit., t. III, pp. 64-65. D. Demange pone en relieve una analogía de funcionamiento entre las capacidades cognitivas y las capacidades corporales influxivas: así como del sol emana su propia luz, del intelecto mismo emana la luz con la cual éste dirige su mirada hacia el objeto: cf. *Puissance, action, mouvement. L'ontologie dynamique de Pierre de Jean Olivi*, Editions du Cerf, Paris 2019, pp. 80-89.

³⁸ Ibid., q. LXXII, ed. cit., t. III, pp. 9-10: «potentia cognitiva (...) non potest in actionem cognitivam exire nisi prius intendat actualiter in obiectum. (...) Quod autem obiectum non habeat proprie in hoc rationem efficientis probatur triplici ratione. (...) Tertia est: quia nullum patiens potest aliquam actionem vel passionem recipere a virtute creata in ipsum influente, nisi actualis aspectus praedictae virtutis sit prius conversus et directus ad patiens et terminatus in ipsum; (...) obiectum solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis (...); actus cognitivus efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus».

³⁹ Ibid., q. XXXII, ed. cit., t. II, p. 574: «Ergo antequam angelus agat in corporalia vel antequam apprehendat ipsa prout sunt in suis locis propriis, oportet quod prius aspectus eius sit praesentialiter protensus et fixus in illa; sed hoc est impossibile, nisi substantia in qua ille aspectus formaliter existit sit sibi praesens (...). Item si angelus secundum se non est praesens alicui corpori, nulla est ratio quare actio ab eo fluens plus fiat in hoc corpore quam in alio». En proposito véase T.

III.2 Pedro Auréolo

A principios del siglo XIV, el modelo oliviano fue reelaborado de manera original por Pedro Auréolo⁴⁰. Fue él quien forjó las nociones de «ser aparente» u «objetivo» y «ser intencional» – nociones éstas que no indican un estatus ontológico, sino sólo el modo de ser de la cosa en cuanto conocida por el sujeto. Al igual que Olivi, para Auréolo la intencionalidad del sujeto tiene un papel central en la relación cognitiva. En efecto, el sujeto puede conocer únicamente en la medida en que produce un *esse apparens*, *intentionale* u *obiectivum* gracias, precisamente, a su «conversión intencional» hacia el objeto⁴¹. La actividad intencional del sujeto no es, empero, suficiente por sí sola para producir un conocimiento que sea conocimiento «de algo». Para Auréolo, es pues necesario un fundamento real proporcionado por la cosa misma en cuanto objeto de la imaginación, es decir, como objeto imaginado (*esse fantasiatum*). Por consiguiente, tanto la actividad intencional del sujeto como el contenido representativo producido por la imaginación son igualmente necesarios para el conocimiento intelectual de las realidades materiales⁴².

El intelecto no conoce pues directamente las cosas, sino que las aprehende sólo a través de la imaginación. Esta facultad capta las realidades materiales en su singularidad, es decir, en su situación espaciotemporal, gracias a su capacidad de «designarlas» en referencia a un lugar determinado (*sub certo et determinato situ*)⁴³.

Suárez-Nani, «Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), pp. 233–316.

⁴⁰ Sobre su Concepción de la intencionalidad, véase K. Tachau, *Vision and Certitude*, cit., pp. 85–111; R. Pasnau, *Theories of cognition*, cit., pp. 71–76.

⁴¹ Pedro Auréolo, *Commentarium in II Sententiarum*, d. XI, q. 2, a. 1, Romae 1605, p. 128a: «species ponitur in intellectu ad repraesentandum obiectum et facere obiectum praesens intellectui, et ad exhibendum ipsum in esse praesentialem»; ibid., p. 132b: «Sic ergo intelligere formaliter non est aliud, quam illud, quo res ponitur in esse praesentialem obiective per modum apparentis. (...) Intelligere importat determinatum aliud in obiecto videlicet hoc, quod obiectum sit praesens in ratione apparentis». Véase también: *Scriptum super I librum Sententiarum*, d. 7, s. 18, ed. R. Buytaert, Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1952, vol. II, p. 832: «impossibile est enim rem intelligi nisi ponatur in esse apparenti et cognito obiective».

⁴² Cf. *Commentarium in II Sententiarum*, d. XI, q. 3, a. 1, ed. cit., p. 130a-b: «Impossibile enim est quod res ponatur in tali esse obiectivo, quod est esse simpliciter, nisi in aliquo esse fantasiato (...). Sic ergo colligitur, quod res secundum esse intentionale et apparens dependet realiter a duobus, et ab illa intellectione reali, a qua habet quod sit ens distinctum a non-ente, et ab esse rei fantasiato, in quo habet necessario fundari».

⁴³ Pedro Auréolo, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, d. 35, pars 4, a. 1, ed. R. Friedman en: «*Peter Auriol Homepage*» (<http://www.peterauriol.net>), p. 3: «Impossibile est singulare in

Según Auréolo, esta «designación situativa» ocurre asimismo necesariamente en el conocimiento de las sustancias separadas. En efecto, también ellas conocen las realidades materiales produciendo el ser intencional de cada objeto «designado en un lugar determinado». Si bien el ángel está desprovisto de la facultad de imaginación, Auréolo le atribuye empero la capacidad de designar el objeto cognitivo: ahora bien, tal designación no será activa y objetiva (como en el caso del sujeto humano), sino más bien «pasiva» o «modal» (*modaliter*) en cuanto relativa únicamente a la manera de conocer (*modus cognoscendi*)⁴⁴.

IV. Observaciones finales

¿Qué lecciones podemos sacar de este breve recorrido por las teorías medievales del conocimiento?

En primer lugar, resulta obvio constatar que en el pensamiento medieval coexisten tres paradigmas que marcarán profundamente el desarrollo diversificado de las teorías del conocimiento de la filosofía occidental: el paradigma empirista, el innatista y el intencionalista.

Como hemos visto, la diferencia entre estos paradigmas resulta de una op-

sua singularitate cognosci nisi designando et demonstrando ipsum sub certo et determinato situ in ordine ad apprehendentem potentiam » ; ibid., p. 4 : «si ponerentur duo homines similes in colore et figura ac quantitate, et universaliter in omni accidente tam animae quam corporis, constat quod qui illos imaginantur non possunt unum distinguere ab alio nisi cognitione demonstrativa et situativa (...)»; ibid., p. 12: «Individuum vero signatum in quantum signatum similiter intelligitur mediante actuali demonstratione imaginationis». A propósito del «conocimiento situativo» según Auréolo, véase el excelente análisis de M.E. Reina, *Hoc, hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Olschki, Firenze 2002, pp. 23-46. Como indicado anteriormente, Francisco de Marchia y Guillermo de Ockham también concebían el conocimiento en términos «locales» o «situacionales» debido a la necesaria presencia del objeto frente al sujeto cognoscente.

⁴⁴ Cf. *Commentarium in II Sententiarum*, d. XI, q. 5, a. 2, ed. cit., p. 148b: «Et sciendum quod ad repraesentandum individuum signatum, in quantum signatum, oportet repraesentare illam designationem circa rem, non quidem necessario in actu ; sufficit passiva enim signabilitas in aptitudine. (...) sic ergo individuum signatum, in quantum huiusmodi, est compositum ex illa re et passiva designatione includente obiective etiam activam designationem (...)». Ibid., p. 149b : «solum ergo illud constitutum imprimit similitudinem in sensu, quantum ad alteram partem, quam dicit, quae est res illa determinata, unde hic lapis, constitutum videlicet ex re et signatione, non habet similitudinem in sensu, quantum ad illud quod dicat illa signatio, et ratio est huiusmodi, quia talis signatio non se tenet ex parte obiecti, sed sequitur modum cognoscendi». Para un análisis más detallado de esta teoría, véase T. Suarez-Nani, «L'innato e l'acquisito». Pietro Aureolo e la conoscenza degli angeli », in L. Bianchi- C. Crisciani, cit. pp. 135-194.

ción fundamental en cuanto a la mejor vía de acceso a la problemática del conocimiento: el sujeto cognoscente o el objeto de conocimiento. Esta opción no es sin embargo siempre unívoca o exclusiva, puesto que un mismo autor puede aplicar un modelo en un terreno explicativo y preferir otro en otro terreno – como en el caso de Tomás de Aquino, quien adopta el modelo empirista para abordar el conocimiento del sujeto humano y recurre al modelo innatista para explicar el conocimiento del sujeto angélico. Esta observación conduce a una consecuencia significativa, a saber, que el alcance explicativo de cada paradigma medieval del conocimiento es siempre relativo al tipo de sujeto considerado y al tipo de objeto de conocimiento en cuestión, así como al punto de vista adoptado.

Si consideramos los tres paradigmas en la perspectiva del sujeto cognoscente, cabe señalar que algunos autores (como Olivi, Auréolo u Ockham) adoptan un único paradigma para todos los sujetos creados, mientras que otros (como Tomás de Aquino o Egidio Romano) recurren a uno u otro paradigma en función del tipo de sujeto cognoscente en cuestión, y aún otros (como Guillermo de Alvernia o Buenaventura) aplican un modelo mixto. Esto muestra claramente que la consideración de diversos tipos de sujetos cognoscentes tiene un impacto significativo en el desarrollo de los modelos epistemológicos y enriquece notablemente la reflexión de los pensadores medievales sobre la problemática del conocimiento.

Las principales fuentes de los tres paradigmas son Aristóteles y Agustín, pero la tradición árabo-islámica está bien presente a través de Avicena y el *Liber de causis*. A través de estas fuentes, los pensadores de la Edad Media latina acogen temáticas y problemáticas transmitidas por el pensamiento griego: del aristotelismo recogen la necesidad de una base empírica del conocimiento humano, y del neoplatonismo derivan una forma de innatismo desvinculada de la reminiscencia platónica. De esta manera, el pensamiento medieval integra motivos que reelabora de forma original en base a nuevos parámetros teóricos y culturales.

Por último, si bien esta contribución ha puesto en relieve la rica diversidad de las perspectivas abiertas por las teorías medievales del conocimiento, hemos de precisar claramente que los filósofos medievales nunca tematizaron explícitamente lo que hoy llamaríamos un «pluralismo de perspectivas», sino que lo practicaron simple y sencillamente – casi diríamos, ingenuamente –, abordando la problemática del conocimiento desde diferentes ángulos y puntos de vista: es esto lo que hace que el panorama de las teorías medievales sea tan rico y variado. No es pues sorprendente que su legado haya sido atesorado por algunas perspicaces figuras del pensamiento moderno, como Descartes, Leibniz o Brentano, cuyas doctrinas no pueden ser debidamente apreciadas en ignorancia de sus antecedentes medievales.

Maria Leonor Xavier*

Saint Anselm. Elements of a Theory of Knowledge

Santo Anselmo. Elementos de uma Teoria do Conhecimento

Resumo

A teoria do conhecimento é normalmente um factor condicionante da atitude dos filósofos face ao empreendimento especulativo das provas da existência de Deus. Isso é claro no caso de São Tomás de Aquino, que rejeitou a prova anselmiana, por negar um conhecimento intelectual directo da essência divina pelo ser humano. Santo Anselmo, porém, nunca afirmou tal conhecimento, e também não teorizou expressamente o processo do conhecimento humano. Há, no entanto, elementos dispersos de uma teoria implícita do conhecimento nos seus escritos. O propósito que anima este estudo é fazer o levantamento desses elementos de modo a traçar as linhas gerais da teoria do conhecimento, que é fundamentalmente solidária quer com as quatro vias do *Monologion*, quer, em especial, com o seu argumento único do *Proslogion*.

Palavras-chave: Filosofia; Conhecimento; Pensamento; Santo Anselmo; Argumento de Anselmo.

Abstract

The theory of knowledge is normally a conditioning factor in philosophers' attitudes concerning the speculative enterprise undertaken in the proofs of God's existence. This much is clear in the case of Saint Thomas Aquinas, who rejected Anselm's proof because he denied the human being's direct intellectual knowledge of the divine essence. Saint Anselm, however, never stated such a knowledge, nor did he expressly theorize the process of human cognition. Notwithstanding, there are dispersed elements of an implicit theory of knowledge in his writings, emerging ever since the *Monologion*. The aim of this study is to survey those elements so as to outline the general vectors of a theory of knowledge, which is fundamentally solidary not only with the four ways in the *Monologion*, but also and especially with the sole argument in the *Proslogion*.

Keywords: Philosophy; Knowledge; Thought; Saint Anselm; Anselm's Argument.

* Senior Associate Professor, Department of Philosophy, School of Arts and Humanities at the University of Lisbon, Alameda da Universidade, 1600-214 Lisbon; mxavier@campus.ul.pt

1. A reason of method: *sola ratione*

At the very Prologue of the *Monologion*, Anselm characterizes the method of meditation he himself had produced at the request of some Benedictine confreres as follows: to suspend the authority of the Scriptures and conclude each investigation in accessible fashion, through current arguments and simple dispute, the necessity of reason (*rationis necessitas*) persuading swiftly, and the clarity of truth (*veritatis claritas*) showing with evidence¹. According to Anselm's meditation in the *Monologion*, the suspension of the authority of the Scriptures is compensated by that of the Church Fathers, and especially by the authority of Saint Augustine, in his work *De Trinitate*². Apart from this, validity falls upon a reason that brings necessity and a truth that brings clarity. What reason and truth are these? Such is the question that commands our research.

Still in the Prologue of the *Monologion*, Anselm characterizes his method by the personal autonomy of thought (*sola cogitatione*), in dispute with himself and in process of discovering that which he had hitherto not heeded³. Indeed, the title *Monologion* is a neologism which does justice to this methodological presentation of the work, as a monologue of personal thought in an internal process of debate and cognitive acquisition. It is in Chapter I, however, that Anselm declares the possibility of approaching solely through reason (*sola ratione*) all the matters of faith in the *Monologion*. It is the expression *sola ratione* that coins, as rational, Anselm's method of meditation in the *Monologion*⁴. It is also this expression,

1 "Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplici disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet." S. Anselm, *Monologion (Mon)*, Prologus, ed. F. S. Schmitt (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, t. I) Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, I, p. 7, 5-11.

2 See *Mon*, Prologus, ed. Schmitt, I, p. 8, 8-14.

3 "Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputandis et investigantis ea quae prius non advertisset, prolata sunt" *Mon*, Prologus, ed. Schmitt, I, p. 8, 18-20.

4 "Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere." *Mon* I, ed. Schmitt, I, p. 13, 5-11.

sola ratione, that gives rise to the commonplace statement of autonomy, and even audacity, of Anselm's reason. And, precisely because of this autonomy, we tend to all too easily misapprehend Anselm as one who crosses the line of the arrogance of reason, without having sufficiently pondered on the meaning of this autonomy.

In truth, Anselm's expression *sola ratione* does not mean a boastful reason, one that is illusorily convinced of its immense reach. Instead, it means a solitary reason, one reduced to its own resources, experimenting them against that which defies human comprehension, as is the case with the contents of religious faith. Hence, this solitary reason is plural; that is: multiple are the manners of experimenting rational resources with regard to challenging matters, and among these Anselm proposes one, to be easily understood by any person⁵. Also, this solitary reason is plural and communicable. Furthermore, this solitary reason, plural in its ways and communicable, is also tentative and provisional, that is, it does not contain an absolute necessity, even if it concludes with necessity⁶. These properties – solitary, plural, communicable, tentative, and provisional – are ascribed to reason by the thinking subject, and thus accuse their relativity. And yet, these properties are no natural or original attributes of the thinking being's rational faculty; instead, they are properties of the use of this rational faculty; they are properties of a reason in use, or in course.

Whenever a philosophical question arises, this reason is activated to conduct thought in the analysis and resolution of said question. We can therefore deem it a methodical reason of philosophy. For instance, when the mind wakes and inquires on the provenance of all the good things that we wish and judge as such, the philosophical question of the origin of all goods emerges. Here, then, intervenes the reason that conducts (*ratione ducente*) us from irrational ignorance to a rational approximation to the purpose, which is to know the origin of all goods⁷. This is, as such, a reason that guides us in the process leading to the resolution of the great philosophical questions, even if it attains no more than a progress or an approxi-

⁵ "Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum." *Mon* 1, ed. Schmitt, I, p. 13, 11-12.

⁶ "In quo tamen, si quid dixerō quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur." *Mon* 1, ed. Schmitt, I, p. 14, 1-4.

⁷ "Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculus convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat." *Mon* 1, ed. Schmitt: I, p. 13, 12-16; p. 14, 1.

mation to the resolution of the question. It is therefore a processual, progressive reason, in approximation to the envisaged object. This is the conductive, the guiding, or methodical reason of philosophy in Saint Anselm.

Throughout Anselm's discourse there are several allusions to this conductive or methodical reason of philosophy. In the 4th way of the *Monologion*, such is the reason that persuades (*persuadet ratio*) us of the existence of a supereminent and insurmountable nature in the order of things⁸; such is the reason that deduces (*ratio deducitur*) the infinitude of the order of things, as an absurd consequence of the hypothesis regarding the infinite degrees of perfection between natures⁹; and this reason had already taught (*ratio docuerit*) us that that which exists for itself and for which all things exist is the supreme existent¹⁰. In the scope of the philosophy of creation, it is reason that teaches (*ratione docente*) us how to identify the creative speech and the supreme essence itself¹¹. At the beginning of the theology of the attributes of supreme essence, Anselm expresses a certain skepticism about the possibility of saying something that befits the creating substance, but this does not prevent him from attempting to follow the inquiry that reason is to conduct (*ratio perducet*)¹². And reason establishes the rule for selecting the divine attributes (*sicut ratio docet*): the supreme essence cannot be ascribed anything that is surmountable in dignity, rather is to be ascribed all that in this manner is insurmountable¹³.

"In the light of reason" (*rationis luce*) is an expression that Anselm employs to express the reason that conducts his theological reflection. This light of reason

⁸ "Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut nec habeat se superiorem." *Mon* 4, ed. Schmitt, I, p. 17, 3-5.

⁹ "Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus." *Mon* 4, ed. Schmitt, I, p. 17, 5-8.

¹⁰ "Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium: aut e converso id quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa." *Mon* 4, ed. Schmitt, I, p. 17, 29-32.

¹¹ See *Mon* 12, ed. Schmitt, I, p. 26. And if nothing else existed, reason coerces (*ratio tamen cogat*) to identify the supreme spirit with its own word: see *Mon* 33, ed. Schmitt, I, p. 52, 1-4.

¹² "Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis quae aptamus rebus factis de nihilo reperiri, quod digne dicatur de creatrice universorum substantia: tentandum tamen est, ad quid hanc indagationem ratio perducet." *Mon* 15, ed. Schmitt, I, p. 28, 5-8.

¹³ "Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est quod ipsa sunt, inferius." *Mon* 15, ed. Schmitt, I, p. 29, 26-29.

condones with a previous and summary comprehension of contents – for instance: the supreme substance cannot be made from matter, nor can it come from nothingness – which does not inhibit the demand for demonstration or a confirmation by proof (*probatio*)¹⁴. Anselm also deems “reason” the very reasoning of proof; for instance, when he states that “in view of a reason all in all similar (*simili per omnia ratione*)” to that through which we deduced that all existents exist due to something unique, which exists for itself (the third way of the *Monologion*), one can also deduce that all who persist are not conserved but due to something which persists for itself¹⁵.

To schematize what was said, we can discern two moments in Anselm’s method of the *sola ratione*: a first moment of comprehension in synthesis at the light of reason; and a second moment of confirmation by demonstration, which constitutes an analysis of the implicit implications in the comprehension in synthesis. These two moments are not successive in time; they are concomitant, in such a way that the second one, the proof, is but an exploratory and argumentative development of the first one, including the consideration and resolution of possible objections. This is the reason why the exercise of proof is no mere frivolous and superfluous supplement in relation to the summary comprehension; rather it is a complement intrinsically required by that very comprehension. It is as if reason needed the time to reason and to discourse so as to process its own comprehension of things. Thus proceeds Anselm’s reason.

However, the reason of Anselm’s method does not lead to full intellectual satisfaction, as is illustrated by the discomfort caused by the complicated interdependence between the arguments of the *Monologion*, which set the author in search for a sole, self-sufficient argument in its probatory force, as is declared at the very beginning of the *Proslogion*. But already in the *Monologion*, the exercise of method culminates with the rational comprehension of an impenetrable

¹⁴ “Quid igitur? Quod enim non est, a quo faciente aut ex qua materia aut quibus adiumentis ad esse pervenerit: id videtur aut esse nihil, aut si aliquid est, per nihil esse et ex nihilo. Quae licet ex iis, quae rationis luce de summa iam animadverti substantia, putem nullatenus in illam posse cadere, non tamen negligam huius rei probationem contexere.” *Mon* 6, ed. Schmitt, I, p. 19, 10-14.

¹⁵ “Simile namque per omnia ratione qua collectum est omnia quae sunt esse per unum aliquid, unde ipsum solum est per seipsum et alia per aliud, simili inquam ratione potest probari quia quaecumque vigent per unum aliquid vigent, unde illud solum viget per seipsum et alia per aliud.” *Mon* 13, ed. Schmitt, I, p. 27, 7-11. On the reasoning that constitutes the third way in *Monologion* 3, which we have designated as “way of existence”, see M. L. Xavier, *A Questão da Existência de Deus. Uma Disputa Medieval*, Zéfiro, Sintra 2013, pp. 21-23.

incomprehensibility. How is this horizon of incomprehensibility to be considered rationally? By specifying the limits of the acquired comprehension, as does the author of the *Monologion* upon taking stock of the question. The exercise of the *sola ratione* method enabled Anselm to conclude that there is a supreme wisdom which knows all that it made (Creation) and knows and says itself (the Word of the Trinity), but how does it know, and how does it know itself: this can only be understood by entering divine wisdom, which is completely out of reach for human comprehension. In Anselm's words: «What is there so incomprehensible, so ineffable, as that which is above all things?»¹⁶.

As it is compatible with the objective discernment of limits and with a horizon of incomprehensibility, the reason of method does not exclude faith. Nor does faith exclude reason. By interpreting the difference between a living faith and a dead faith (Jam. 2, 20; 2, 26; Gal. 5, 6), Anselm states that the living one is to believe in that in which one is to believe (*in id in quod credi debet*), and the dead one is just to believe that which one is to believe (*id quod credi debet*)¹⁷. Dead faith is the objective, doctrinal faith. Living faith is the faith in movement which tends towards the object of faith. Precisely this movement is indicated by the double “in” of Anselm's formula. Now, of this movement, which the biblical texts identify with action and love, cannot be excluded reason, without which action and love would be devoid of discernment. Hence, Anselm resumes his tentative movement, initiated in the *Monologion*, in his next work, the *Proslogion*, a title which means quite literally a tendency for discourse or an attempt to discourse (*alloquium*, that is, *ad-loquium*), and which originally read *Fides quaerens intellectum*¹⁸, that is, faith in search for intelligence, thereby expressing the movement of living faith in Anselm.

¹⁶ “Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est? Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est?” *Mon* 64, ed. Schmitt, I, p. 75, 6-14.

¹⁷ “Satis itaque convenienter dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet.” *Mon* 78, ed. Schmitt, I, p. 85, 7-9.

¹⁸ See *Proslogion* (*Pros*), Prooemium, ed. Schmitt, I, p. 94. “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.” *Pros* 1, ed. Schmitt, I, p. 100, 18.

2. A cognitive reason of the mind: *intellectus*

While he did not write a work specializing in the theory of knowledge, Saint Anselm dedicated a work to truth: *De Veritate*. In this work, the author offers us a definition of truth common to all the cases of that which may be true, be this a proposition, a thought, a perception or an action. The definition is as follows: “truth is the rectitude perceptible only by the mind” (*rectitudo mente sola perceptibilis*)¹⁹; that is, truth is the purely intelligible rectitude. This definition indicates the property that distinguishes truth as a sub-genus of rectitude: pure intelligibility. Pure, in order to distinguish intelligible rectitude, which is truth, from the at once sensible and intelligible rectitude, which is the geometrical rectitude of the rod, or any other straight line²⁰. Pure intelligibility is therefore the distinctive trait of truth in any case. With good reason, Saint Thomas Aquinas would later acknowledge, in the first of his *Quaestiones Disputatae de Veritate*, that Saint Anselm’s definition constitutes a perspective on truth from the point of view of the subject of knowledge²¹.

Let us then approach the subject of knowledge. Here we find the senses of the body and the reason of mind, which is the intellect.

What is the role of the senses in human knowledge? Anselm does not share the ancient skeptical doubt on the senses. On the contrary, he is implicitly in line with Augustine²² in defending the cognitive value of the senses, situating the origin of errors above the senses, at the level of judgment. The senses do not deceive. The error takes place in the interpretation of the data reported by the external senses, that is, in the opinion (*opinio*) at the level of the inner sense

¹⁹ “M. Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.” *De Veritate* (DV) 11, ed. Schmitt, I, p. 191, 19-20.

²⁰ “D. [...]. Nempe nec plus nec minus continet ista definitio veritatis quam expediat, quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re quae rectitudo non vocatur; quod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili.” DV 11, ed. Schmitt, I, p. 191, 21-24.

²¹ “Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod ‘Veritas est adaequatio rei et intellectus’, et Anselmus in libro De veritate ‘Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis’, – rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur – ; et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus ‘cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est’.” S. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q.1, a.1 (Thomae Aquinatis Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. T. 22, vol. I, fasc. 2) Roma 1970, p. 6, 194-193.

²² See S. Augustine, *Contra Academicos* III, 11, 24-26.

(*sensus interior*)²³ and the judgment of the soul (*iudicium animae*)²⁴. The senses only report what they can and how they can, that is, according to the way they are affected.

But what is it to feel? To feel, according to Anselm, is to experiment (*experiri*) through the senses the good things of the external world²⁵. However, this feeling of experience undertaken with regard to the goods of the world is more than just sensible perception, since it implies a valuing judgment of the object of experience, as good. Experience is also valued as a universal and solid basis for knowledge. For instance, everyone assumes as an incontrovertible and inescapable experience (*experimentum*) that that of which something is made is the cause for that thing, and that every cause somehow contributes to the essence of the effect²⁶. Hence, experience is an intersubjective basis for knowledge constituted beforehand by judicative activity and a knowledge of causality, insofar as it includes the knowledge of a material cause and a cause-effect relation. Anselm thus situates at the level of experience objects which Aristotle placed above experience, at the level of knowledge, as is the case with the consideration of causes²⁷.

Anselm, however, ascribes the act of feeling other meanings apart from those of the senses and experience. To feel (*sentire*) is also to discern by the reason of the mind (*ratione mentis*) the diversity of what is real, especially the diversity of the natures of things²⁸. Precisely this entails judging through the intellect (*omnis*

²³ "D. Est quidem in sensibus corporis veritas, sed non semper. Nam fallunt nos aliquando. Nam cum video aliquando per medium vitrum aliquid, fallit me visus, quia aliquando renuntiat mihi corpus, quod video ultra vitrum, eiusdem esse coloris cuius est et vitrum, cum alterius sit coloris; aliquando vero facit me putare vitrum habere colorem rei quam ultra video, cum non habeat. Multa sunt alia, in quibus visus et alii sensus fallunt. - M. Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior." *DV* 6, ed. Schmitt, I, p. 183, 15-23.

²⁴ "Similiter cum fustis integer, cuius pars est intra aquam et pars extra, putatur fractus; aut cum putamus quod visus noster vultus nostros inveniat in speculo; et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint: non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant." *DV* 6, ed. Schmitt, I, p. 184, 26-31.

²⁵ "Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus" *Mon* 1, ed. Schmitt: I, p. 14, 5-7.

²⁶ "Nam ex quocumque fit aliquid, id causa est eius quod ex se fit, et omnis causa necesse est aliquod ad essentiam effecti praebeat adiumentum. Quod sic omnes tenent experimento, ut et nulli rapiatur contendendo, et vix ulli surripiatur decipiendo." *Mon* 8, ed. Schmitt, I, p. 22, 13-16.

²⁷ See Aristotle, *Metaphysics* A, 981a 25-30.

²⁸ See *Mon* 1 (Schmitt: I, p. 14, 5-7); "Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas

intellectus iudicat) on the relation of the qualitative order of natures²⁹. As such, the act of feeling is also ascribed to the intellect (*intellectus sentire*), as in the case, for instance, of perceiving intellectually, by force of reason, that the divine attributes are not separable from the supreme nature³⁰. Hence, to feel, at the level of the intellect, comports judicative activity and perhaps some form of intellectual intuition.

To sum up, to feel is to perceive through the senses, through experience and through the intellect, which is the reason of the mind. In this manner, one obtains a broad meaning of feeling (*sentire*), namely, to know by way of any of the cognitive forces in presence. To feel is the same as to know, it is the proper cognitive function of the senses and the intellect. Hence, to be sensible is a greater perfection, not to be reduced to the passive property of being perceptible by the senses, rather entailing all the sensible and intellectual activity of the cognizing subject. In this broad and active meaning, sensible even satisfies the rule of selection of divine attributes – it is better to be sensible than not to be, for it is better to know than not to know – and thus one may say that God is supremely sensible, as is expounded in the *Proslogion*³¹. God is sensible because it is cognoscitive, it is the cognoscitive subject which knows all without exception.

At times Anselm also considers reason in God, for God is rational³², but he does not usually refer to divine reason as being an intellect.

Intellectus bears several meanings in Anselm's discourse, as was the case with *sentire*.

There is, first and foremost, a hermeneutical use of the term *intellectus* in

omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate." *Mon* 4, ed. Schmitt, I, p. 16, 31-32; p. 17, 1.

²⁹ "Hinc etenim fortasse, immo non fortasse sed pro certo, hinc omnis intellectus iudicat naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus, sentientes non sentientibus, rationales irrationalibus." *Mon* 31, ed. Schmitt, I, p. 49, 12-14.

³⁰ "Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur quod quia habet iustitiam, sed existit iustitia: cum dicitur iusta, proprie intelligitur existens iustitia, non autem habens iustitiam. [...] - Quod vero in exemplo iustitiae ratum esse conspicitur, hoc de omnibus quae similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus sentire per rationem constringitur." *Mon* 16, ed. Schmitt, I, p. 30, 22-24, 32-33; p. 31, 1.

³¹ "Sed si sentire non nisi cognoscere aut non nisi ad cognoscendum est - qui enim sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapes - : non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire, quidquid aliquo modo cognoscit. Ergo domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit." *Pros* 6, ed. Schmitt, I, p. 105, 1-6.

³² "Voluntas namque dei numquam est irrationalis." *Cur Deus Homo* I, 8, ed. Schmitt, II, p. 59, 11.

Anselm's philosophical vocabulary. The significance (*sententia*) of a proposition (*pronuntiatio*) is subdivided into meaning (*sensus*), which may be true or false; and in meaning understood (*intellectus*), which is the true one. One single sentence may bear two meanings, one false and the other one true (*intellectus*): for instance, the proposition "nothing exists before or after the supreme essence" has a false meaning, if the term "nothing" signifies the same as referring to something, and a true meaning, if "nothing" signifies the negation that something exists³³. And an expression such as "to exist in space and time" may have two true meanings (*intellectus*), namely, with regard to the supreme essence, insofar as it is present in space and time, and spatial-temporal things, insofar as they are delimited by space and by time³⁴. Even the insipient in Anselm's argument understands the meaning (*intelligit*) of what is said – "something greater than which nothing can be thought" – although he does not understand that this exists³⁵, for he does not understand it sufficiently to draw that consequence.

Yet, the discourse could not have a meaning true and understood (*intellectus*) if the *intellectus* was not considered in the scope of Anselm's anthropology. Man is said to be body, rational and man, but not in the same manner: body and rational are so according to distinct aspects; man, through totality or as a whole³⁶. Indeed, there is in man a rational mind (*mens rationalis*), whose substance, quality and greatness the senses do not apprehend, and which Anselm situates above the cor-

³³ "Duplicem namque pronuntiatio gerit sententiam, cum dicitur quia nihil fuit ante summam essentiam. Unus enim est eius sensus: quia priusquam summa essentia esset fuit, cum erat nihil; alter vero eius est intellectus: quia ante summam essentiam non fuit aliquid. [...]. Quare cum dicitur quia nihil fuit ante illam, secundum posteriorem intellectum accipiendum est; nec sic est exponendum ut intelligatur aliquando fuisse, quando illa non erat et nihil erat, sed ita ut intelligatur quia ante illam non fuit aliquid. Eadem ratio est duplicis intellectus, si nihil dicatur post illam esse futurum." *Mon* 19, ed. Schmitt, I, p. 34, 18-22, 28-32.

³⁴ "Nam si ipsa summa essentia dicitur esse in loco aut tempore: quamvis de illa et de localibus sive temporalibus naturis una sit prolatio propter loquendi consuetudinem, diversus tamen est intellectus propter rerum dissimilitudinem. In illis namque duo quaedam eadem prolatio significat, id est: quia et praesentia sunt locis et temporibus in quibus esse dicuntur, et quia continentur ab ipsis; in summa vero essentia unum tantum percipitur, id est: quia praesens est, non etiam quia continetur." *Mon* 22, ed. Schmitt, I, p. 40, 26-33. See also *Mon* 65, ed. Schmitt, I, p. 76, 1-9.

³⁵ "Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse." *Pros* 2, ed. Schmitt, I, p. 101, 7-9.

³⁶ "Cum enim aliquis homo dicatur et corpus et rationalis et homo, non uno modo vel consideratione haec tria dicitur. Secundum aliud enim est corpus, et secundum aliud rationalis, et singulum horum non est totum hoc quod est homo." *Mon* 17, ed. Schmitt, I, p. 31, 27-30.

poreal senses in the order of natures³⁷. And in place of rationality, a place which does not circumscribe reason, as if this were a physical place, there is an intellect: such is the reason of the mind, or the intellect that exists in the soul³⁸.

Which are the competences of this intellect, the human intellect? Although Anselm does not expound a doctrine in this regard, we would dare say that they are fundamentally two: to judge and to intuit, at least to a certain extent.

To judge is a theoretical-practical competence of the intellect. According to Anselm, to be rational is nothing but to discern the just from the unjust, the true from the untrue, the good from the evil, the greater good from the lesser good, so as to consequentially take the stand of adhering or reproaching, that is, of judging³⁹. In this way, to judge supposes the differentiation of the opposites and the distinction of degrees in each of them, which may be considered a theoretical discernment. But such a discernment would be idle, were it not meant to take a stand regarding the discerned data. Indeed, this stand is demanded by reason (*prout ratio exigit*)⁴⁰ – surely not a strictly theoretical reason, but a theoretical-practical one, as is the reason of Anselm's philosophy, insofar as its aim is to transpose the order of knowledge into will⁴¹.

Indeed, the human mind would not be able to discern the natural diversity of things, namely, to distinguish itself from irrational creatures, and to distinguish supreme wisdom from all creatures, had it not a memory and an intelligence of

³⁷ “Mens enim rationalis, quae nullo corporeo sensu quid vel qualis vel quanta sit percipitur: quanto minor esset, si esset aliquid eorum quae corporeis sensibus subiacent, tanto maior est quam quodlibet eorum.” *Mon* 15, ed. Schmitt, I, p. 29, 23-26.

³⁸ “Solemus namque saepe localia verba irreprehensibiliter attribuere rebus, quae nec loca sunt nec circumscriptione locali continentur. Velut si dicam ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. Nam cum ‘ibi’ et ‘ubi’ localia verba sint, non tamen locali circumscriptione aut anima continet aliquid, aut intellectus vel rationalitas continentur.” *Mon* 23, ed. Schmitt, I, p. 41, 26-29; p. 42, 1-2.

³⁹ “Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium.” *Mon* 68, ed. Schmitt, I, p. 78, 21-25.

⁴⁰ “Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur.” *Mon* 49, ed. Schmitt, I, p. 64, 21-23.

⁴¹ “Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur. Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate? [...] Hinc itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat.” *Mon* 68, ed. Schmitt, I, p. 78, 16-20, 25-26; p. 79, 1.

itself, as well as a memory and an intelligence of the supreme wisdom⁴². The rational mind possesses a natural memory, intelligence and love towards that which is better and greater than all things, and no gift of nature is more relevant than this orientation of the forces of the mind⁴³. This way, the human mind is naturally inclined towards what is better, and promptly so by the powers of knowledge.

But what does this mean, a natural intelligence of that which is greater and better than anything else? An intellectual intuition?

Anselm sometimes uses the verb *intueri* to designate a more than sensible gaze, one that captures intelligible contents, such as: man's own reality, be it through the image of the body or through reason⁴⁴; or the difference between human production and divine creation⁴⁵; or even the distinctive properties and the communion of the divine persons of the Trinity⁴⁶. However, some contents defy the human intellect's ability to see, such as: to perceive how unique the divine Word of the Trinity⁴⁷ is, a point whose altitude already transcends the tip of the human intellect (*acies intellectus humani*), even with the support of the reason of method⁴⁸; or to understand why divine

⁴² "At quomodo vel cogitari potest quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum rationalis mens possit non solum suimet sed et ipsius summae sapientiae reminisci, et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam eius aut suam memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret." *Mon* 32, ed. Schmitt, I, p. 51, 7-12.

⁴³ "Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium." *Mon* 67, ed. Schmitt, I, p. 78, 7-10.

⁴⁴ "Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est 'homo', significo; aliter, cum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur." *Mon* 10, ed. Schmitt, I, p. 25, 4-7.

⁴⁵ "Sed quamvis summam substantiam constet prius in se quasi dixisse cunctam creaturam, quam eam secundum eandem et per eandem suam intimam locutionem conderet, quemadmodum faber prius mente concipit quod postea secundum mentis conceptionem opere perficit: multam tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem." *Mon* 11, ed. Schmitt, I, p. 26, 3-7.

⁴⁶ "Sed ecce, dum huius patris filique proprietates communionemque delectabiliter intueor, nihil delectabilius in illis contemplandum invenio quam mutui amoris affectum." *Mon* 49, ed. Schmitt: I, p. 64, 16-18.

⁴⁷ See *Mon* 63, ed. Schmitt, I, pp. 73-74.

⁴⁸ "Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficit namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhiben-

kindness is merciful with the wicked, without thereby harming or refuting the reason of justice⁴⁹.

The very argument of the *Proslogion* is, in Anselm's view, an experience of the limits of human intellect and thought.

In the Preamble to the *Proslogion*, Anselm gives an account of the thought experiment that led to the discovery of his sole argument, in a description we could today deem as phenomenological. In fact, he reports the thought experiment he lived as a persistent, almost obsessive, reiterately frustrated search – a search also repressed by the will to attend more consequent matters – until one day, amidst the conflict of his thoughts (*in ipso cogitationum conflictu*), he was presented (*se obtulit*) with that which he had so longed, as well as repelled to think⁵⁰. Without using the verb *intueri*, Anselm describes the discovery of his argument not as the result of a methodical search, but as a sudden find amid the chaotic environment of his thoughts. An intellectual intuition? Of what, more precisely?

Upon establishing the natural orientation of the mind towards what is better, Anselm assumes, in the initial chapter of the *Proslogion*, that he was made to see his God, but he was yet to realize this purpose⁵¹. But Anselm also acknowledges that the realization of this purpose cannot but be conditioned by the ability of his

dam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur.” *Mon* 64, ed. Schmitt, I, p. 74, 30-31; p. 75, 1-6.

49 “O altitudo bonitatis tuae, deus! et videtur unde sis misericors, et non pervidetur. Cernitur unde flumen manat, et non fons unde nascatur. Nam et de plenitudine bonitatis est quia peccatoribus tuis pius es, et in altitudine bonitatis latet qua ratione hoc es. Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen iustitiae hoc postulare videtur. Cum vero malis bona tribuis: et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe iustus hoc velle potuit.” *Pros* 9, ed. Schmitt, I, p. 107, 14-21; “Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua iustitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur iustitiae quod exundat ex bonitate, quia nulla est sine iustitia, immo vere concordat iustitiae.” *Pros* 9, ed. Schmitt, I, p. 108, 2-5.

50 “Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur iam posse capi quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret: tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigerer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem ampecterer, quam sollicitus repellebam.” *Pros*, Prooemium, ed. Schmitt, I, p. 52, 12-15.

51 “Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum.” *Pros* 1, ed. Schmitt, I, p. 98, 14-15.

human intellect, in light of which he moderates his design towards intelligizing to a certain extent, that is, to a certain degree, the truth of his God (*desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam*)⁵². Upon subsequently taking stock of the sole argument and the following theology of attributes, the interrogative and emotional discourse of Chapter XIV confirms the moderation of this design through the following result: Anselm neither felt nor saw his God⁵³; he only saw to a certain extent, he did not see how God is because of the darkness in his intellect, that is, its limits⁵⁴. Also solidary with the characterization of the limits of the intellect as darkness, is the adoption of Augustine's doctrine of divine illumination. However, in Anselm, this doctrine does not explain Man's intelligible knowledge; rather it explains the limits of Man's knowledge of God: the divine sun is so intense that the gaze of the human intellect cannot fixate and contemplate it⁵⁵. Hence, Anselm's intellect did not see how God is, that is, he could not contemplate it in the indivisible unity of its attributes. To envisage the essential unity of the divine attributes: such is beyond the reach of the human intellect⁵⁶.

Therefore, according to this assessment, the fact that Anselm's argument bears an intellectual intuition of the divine essence, from which the perfection of existence could be deduced – which, as was seen, is a commonplace in the interpretation and criticism of this argument – is out of the question. That which Anselm designates as “sole argument” (*solum argumentum*) – «that greater than

⁵² “Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum.” *Pros* 1, ed. Schmitt, I, p.100, 15-18.

⁵³ “Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?” *Pros* 14, ed. Schmitt, I, p. 111, 11-15.

⁵⁴ “An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es? - [...]. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas.” *Pros* 14, ed. Schmitt, I, p. 111, 20-21, 24-25; p. 112, 1.

⁵⁵ “Vere, domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas. Vere enim non est aliud quod hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam. Nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus anima meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudinem, obruitur immensitate, confunditur capacitate.” *Pros* 16, ed. Schmitt, I, p. 112, 20-27.

⁵⁶ “Quid es, domine, quid es, quid te intelliget cor meum? Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt haec, non potest angustus intellectus meus tot uno simul intuitu videre, ut omnibus simul delectetur.” *Pros* 18, ed. Schmitt, I, p. 114, 14-17.

which nothing can be thought»⁵⁷ – may then give rise, in chapter XV, to an even more accurate divine name – «something greater than which may be thought» (*quiddam maius quam cogitari possit*)⁵⁸ – thereby signifying the limits of Man's intelligibility of God.

3. A language of the mind: *cogitatio*

We are aware that we know, and what we know through the senses or through the intellect, when we think about what we know. But what is to think? Saint Anselm uses the verb *cogitare* to express the conscious thought in the act of knowing. The verb *cogitare* had already made its decisive entry in the Latin vocabulary of rational psychology by influence of Saint Augustine, who had applied *cogitare* to the function of recollecting data from memory, thereby constituting a second kind of thinking in relation to *intelligere*⁵⁹. In the footsteps of Augustine, Anselm resumes the *cogitare* in relation to the act of knowing, that is, to the act of feeling be it through the senses or through the intellect.

From what we know through the senses, the images we produce in thought are all the truer, the more similar they are to the things perceived, as is illustrated by the image of an absent body, which is formed in the tip of our thought (*acies cogitationis*)⁶⁰. And this image is also the word through which that same body

⁵⁷ It is in the reply to Gaunilo that Anselm assumes the strength of the concept underlying this periphrasis as sole, self-sufficient argument, in comparison with the concept of supreme (*maius omnibus*), which does not contradict neither the possibility of negating its existence nor the possibility of being supplanted by something greater, even if merely in thought: "Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse et aliquid maius eo etiam si non sit, posse tamen cogitari? An hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur 'omnibus maius'; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat 'quo maius cogitari non possit'." *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (Resp)* [5.], ed. Schmitt, I, p. 135, 14-20.

⁵⁸ "Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit." *Pros* 15, ed. Schmitt, I, p. 112, 14-15.

⁵⁹ See S. Augustine, *Confessionum* X, 11, 18; *De Trinitate* XIV, 6, 8 - 7, 10.

⁶⁰ "Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem ipsam cogitat. Et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius percipitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi." *Mon* 33, ed. Schmitt, I, p. 52, 15-23.

is said in thought⁶¹. In accordance with the imagination of the sensible, we also produce in thought images and words of things known intellectually, including the rational mind itself. Self-consciousness is not, in this point, any different from the consciousness of the things of the world. The rational mind is known via the intellect, when one thinks, and the thought of oneself constitutes an image in one's likeness, formed from one's own self-impression⁶². Conceived by analogy with sensible knowledge, the intellectual self-knowledge of the mind results from an impression of oneself which thought converts into an image of itself, which is its own word. But the rational mind is not to be distinguished from its own thought but conceptually (*ratione sola*), not in reality, for the thought of oneself, or the image of oneself, or one's own word, is not a reality separable from the mind itself⁶³. Conversely, the realities separated from the mind do not directly impress upon thought, for the act of thinking them depends on the mediation of the corporeal senses or the images kept in memory⁶⁴. It is certain that self-consciousness also depends on one's own memory, but this memory accompanies the self inseparably⁶⁵. In a word, self-consciousness is as the consciousness of the world, but the latter is mediated and separated from the world, whereas the first is not separable from the mind.

The theme of self-consciousness reappears in the texts of the dialogue between Gaunilo and Anselm regarding the argument of the *Proslogion*.

In the text of Gaunilo's criticism, the theme appears associated to a distinction between the meanings of the verbs *intelligere* and *cogitare*: the verb *intelligere* has a more circumscribed meaning than that of *cogitare*, for one cannot intelligize

⁶¹ "Quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico." *Mon* 33, ed. Schmitt, I, p. 52, 23-24.

⁶² "Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione; immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tamquam ex eius impressione formatam." *Mon* 33, ed. Schmitt, I, p. 52, 12-15.

⁶³ "Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit. Quae imago eius verbum eius est." *Mon* 33, ed. Schmitt, I, p. 52, 24-28.

⁶⁴ "Sed in hominis cogitatione cum cogitat aliquid quod extra eius mentem est, non nascitur verbum cogitatae rei ex ipsa re, quoniam ipsa absens est a cogitationis intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc cum cogitat per corporeum sensum ex re praesenti in mentem attrahitur." *Mon* 62, ed. Schmitt, I, p. 72, 14-18.

⁶⁵ "Quoniam namque mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit: liquet cum se cogitat quia verbum eius nascitur de memoria." *Mon* 48, ed. Schmitt, I, p. 63, 17-19.

falsehoods, whereas it is possible to think falsehoods through cogitation. Hence, it would be more rigorous to say that one cannot intelligize that God does not exist, instead of saying that one cannot think this, for it is possible to think that God does not exist, as is illustrated by the insipient in the psalm, which in his heart says: “God does not exist” (Ps. 12, 1; 52, 1). However, Gaunilo doubts he can think of himself that he does not exist, when he knows (*scire*) with all certainty that he does exist. Self-consciousness involves a knowledge that seems not to be able to stray from the truth of existence itself. Gaunilo even suggests a comparison between the knowledge of oneself and the thought (*cogitatio*) on God, admitting a greater degree of certainty in the knowledge of oneself than in the thought – not intelligence – on God, as far as the knowledge of existence is concerned⁶⁶.

Anselm, in his reply to Gaunilo’s criticism, resumes the comparison but completely inverts the terms of the relation as to the certainty of existence: only God, as something insurmountably thinkable, cannot be thought as not existing, in accordance with the attributes of eternity, simplicity and indivisible omnipresence; without such attributes, the I, which arose and knows of itself, may think of itself as not existing, and Anselm is even in awe at Gaunilo’s doubt in this regard⁶⁷. Hence, in Anselm’s view, the consciousness of God is more certain than the consciousness of oneself.

As to the distinction in meaning between the verbs *intelligere* and *cogitare*, although a strict meaning of *intelligere*, which excludes the false, is possible, Anselm’s use of the verb *intelligere* is not laden with this restriction, since he admits that false and doubtful things are to be understood and therefore exist in the intellect⁶⁸. However, it is precisely because this restriction does not apply to the

⁶⁶ “Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari: melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari, quo deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istud proprium deo.” Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* [7.], ed. Schmitt, I, p. 129, 10-19.

⁶⁷ “Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio. - Scito igitur quia potes te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire.” *Resp* [4.], ed. Schmitt, I, p. 134, 4-8.

⁶⁸ “Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia cum dicuntur, audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu.” *Resp* [6.], ed. Schmitt, I, p. 136, 8-10.

verb *cogitare* that the latter is elected in the language of Anselm's argument. The false may obviously be thought (*cogitari*), as in the case of thinking that nothing in existence exists except that which is insurmountably thinkable⁶⁹. In this sole case, the deprivation of existence would contradict the superiority of necessary existence, according to the proof of the *Proslogion*, as well as the aforementioned attributes of eternity, simplicity and indivisible omnipresence. Thought, understood as *cogitatio*, is the most inclusive and panoramic level of consciousness in the human mind, encompassing the images of the world, the impression of oneself, the intelligible and the unintelligible, the true and the false, and therefore also the opportunity to fictionally simulate the existence of that which does not exist, as well as the non-existence of that which exists. Above all, thought cannot contradict itself⁷⁰; contradiction is its only notable restriction, according to Anselm's philosophy. Hence, despite its amplitude, thought is not arbitrary: it is rational.

Thought (*cogitatio*) is also described as the language of the mind (*dicere in mente*) and therefore belongs to the order of language as a whole. Anselm distinguishes three levels of discourse: the first one consists of sensibly saying things through sensible words; the second one consists of thinking words that mean things; and the third one consists of thinking signified things themselves⁷¹. Of the three levels of verbal language, the second and the third are levels of mental language, which is thought. The second level is the one which enables us to explain the possibility of thinking words without understanding their meaning, as is the case of the insipient, who thinks that God does not exist⁷². In turn,

⁶⁹ "Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est." *Resp* [4.], ed. Schmitt, I, p. 133, 30; p. 134, 1-2.

⁷⁰ "Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae quae non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus. Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus. Et non possumus cogitare non esse, quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse." *Resp* [4.], ed. Schmitt, I, p. 134, 8-13.

⁷¹ "Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumos. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quae sensibus corporeis sentiri possunt sensibilibus utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibilibus nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo." *Mon* 10, ed. Schmitt, I, p. 24, 29-31; p. 25, 1-4.

⁷² "Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime." *Pros* 4, ed. Schmitt, I, p. 103, 18-20.

the third level is that which implies understanding the meaning of words, and as such is the one Anselm most values from the point of view of knowledge: by mentally reporting known reality, it is the natural and universal language of all peoples⁷³. But in relation to the same known reality, discourse is divided into multiple words according to the individual point of view of each thinking mind⁷⁴; it is the speech of the mind, or of reason (*mentis sive rationis locutio*), which envisages things themselves with the tip of the thought (*acie cogitationis*)⁷⁵; by expressing through the tip of the mind (*in acie mentis*) some similitude in the signified thing, this is the level of language that comes closer to reality, thereby justifying the remaining levels, and therefore one can say that it is the proper and principal word of what is real (*proprium et principale rei verbum*)⁷⁶; and, in each thinking mind, it is also divided into multiple words according to the diversity of things thought⁷⁷. In truth, mental language is a gaze of thought over things⁷⁸, a second gaze in relation to the knowledge of the similitudes of things, which are contained in memory. To think one thing is to say it through the mind, and the word of the real is the thought (*cogitatio*) that is formed in the likeness of the thing, through memory⁷⁹. Human science is therefore a field

⁷³ “Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant. Sed illius quam tertiam et ultimam posui locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem.” *Mon* 10, ed. Schmitt, I, p. 25, 10-11.

⁷⁴ “Si enim plures homines unum aliquid cogitatione dicant: tot eius videntur esse verba, quot sunt cogitantes, quia in singulorum cogitationibus verbum eius est.” *Mon* 62, ed. Schmitt, I, p. 72, 10-12.

⁷⁵ “Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur.” *Mon* 10, ed. Schmitt, I, p. 24, 27-29.

⁷⁶ “Et quoniam alia omnia verba propter haec sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. Possunt etiam non absurde dici tantum veriora, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam voces velut ‘a’ vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum.” *Mon* 10, ed. Schmitt: I, p. 25, 12-22.

⁷⁷ “Item si unus homo cogitet plura aliqua, tot verba sunt in mente cogitantis, quot sunt res cogitatae.” *Mon* 62, ed. Schmitt, I, p. 72, 12-13.

⁷⁸ “Nihil autem aliud est summo spiritui huiusmodi dicere quam quasi cogitando intueri, sicut nostrae mentis locutio non aliud est quam cogitantis inspectio.” *Mon* 63, ed. Schmitt, I, p. 73, 10-12.

⁷⁹ “Rem etenim cogitare cuius memoriam habemus, hoc est mente eam dicere; verbum vero rei est ipsa cogitatio ad eius similitudinem ex memoria formata.” *Mon* 48, ed. Schmitt, I, p. 63, 20-22.

where the similitudes of things establish a relation of adequacy towards their respective essences⁸⁰.

Anselm's elaboration of the theme of mental language, which prepares the theology of the Word in the *Monologion*, is an echo of the theory of mental word that Saint Augustine develops in *De Trinitate*⁸¹. But apart from the theological motivation, the concept of mental speech, both in Augustine and Anselm, underscores that human thought is dependent on the knowledge of reality: knowledge is the fundamental basis of our thought, and thought is always an expression of our knowledge of the world. One could even say that Augustine's and Anselm's concept of mental speech, which intertwines thought and known reality, does not favor the apriorism of thought. Thought is image and word, and the latter refer to things which are respectively imagined and said – thought – insofar as they are known by the individual mind. Consequently, it is very difficult, if not impossible, to conceive a thought that is completely *a priori*, that is, completely separated from the individual experience of the world, in the scope of Anselm's theory of knowledge.

However, human knowledge has boundaries, and Anselm does not ignore this, as was seen above. Therefore, we ask: can we think beyond that which we can know? Indeed, but only by departing from what we know, based on what we know and by comparison with what we know. There are always reflexes of the world known to us in what we think. We can think and paint an animal which we have never seen, but we can only do so from other known things⁸². From the image of a body we can think a sensible figure, and from a notion (*ratio*) we can think the universal essence⁸³. But can we think that which has no body nor universal essence, such as the ineffable?

⁸⁰ "Nam nulli dubium creatas substantias multo aliter esse in seipsis quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem." *Mon* 36, ed. Schmitt, I, p. 54, 18-19; p. 55, 1-6.

⁸¹ See S. Augustine, *De Trinitate* IX, 6, 9 - 11, 16; XV, 10, 17 - 11, 20; 15, 25. One must bear in mind that this work is the source that Saint Anselm explicitly assumes for his *Monologion*: See *Mon*, Prologus, ed. Schmitt, I, p. 8, 8-14.

⁸² "Quamquam enim homo tale aliquod animal possit cogitando vive pingendo quale nusquam sit confingere: nequaquam tamen hoc facere valet, nisi componendo in eo partes, quas ex rebus alias cognititis in memoria attraxit." *Mon* 11, ed. Schmitt, I, p. 26, 13-16.

⁸³ "Per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quae est 'animal rationale mortale', cogitat." *Mon* 10, ed. Schmitt, I, p. 25, 7-9.

In language and thought, that is, both in the external and the internal languages of the mind, there are two manners of speaking: a proper mode and an indirect mode, that is, one mediated by another thing (*per aliud*). In external speech we say many things not in a proper manner, but indirectly, by means of other things (*per aliud*); for instance, when we express feelings metaphorically through colours – this is what Anselm deems as speaking in enigmas (*per aenigmata*)⁸⁴. In the internal speech of the mind, which is thought, we sometimes see something not as it is in reality, but by means of some similitude or image; for instance, when we see someone's face in a mirror – this is what Anselm understands by mirrored vision (*in speculo*)⁸⁵. Without ever citing Saint Paul, thus resonates, in the scope of the meditation *sola ratione*, that is the *Monologion*, Paul's sentence (1 Cor 13, 12): «For now we see through a glass, darkly, but then face to face». Indeed, it is not but through enigmas and in mirrored fashion that we can say and see the ineffable: through enigmas, that is, metaphorically, for not even the names “wisdom” and “essence” signify the ineffable with property; and in mirrored fashion, that is, in the mirror of things created⁸⁶. But, among these, which serves best as mirror; that is, which offers the best similitude of the ineffable?

In the *Monologion*, Anselm proceeds with Saint Augustine's choice and elects the rational mind, because not only is this naturally the more similar essence, but it is also the one that can progress the furthest in the direction of the supreme essence⁸⁷. In the *Proslogion*, Anselm tries other alternatives, thus attempting to

⁸⁴ “Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus deprimere; ut cum per aenigmata loquimur.” *Mon* 65, ed. Schmitt, I, p. 76, 11-14.

⁸⁵ “Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandem rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem.” *Mon* 65, ed. Schmitt, I, p. 76, 14-18.

⁸⁶ “Nam quaecumque nomina de illa natura dici posse videntur: non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. [...]. Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia.” *Mon* 65, ed. Schmitt, I, p. 76, 22-26, 29-32; p. 77, 1.

⁸⁷ “Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem.” *Mon* 66, ed. Schmitt, I, p. 77, 17-21.

avoid the anthropocentrism that the election of the human image incontrovertibly comports. One of them is to resume the diversity and order of goods, which had allowed him to conclude on the necessity for a supreme good (*summum bonum*) in the first way of the *Monologion*. Against Gaunilo, who rejected any base of universal knowledge (generic or specific), in order to attain the supreme, Anselm sustains that much can be conjectured (*conicere*) on the insurmountably thinkable from the finite and mutable goods known to us, through the progressive elimination of the boundaries of beginning and end and mutability itself: in a gradual ascension through the order of surmountable goods, via the suppression of all traits of finitude, it is possible to conceive a supreme immutable good as that which comes nearest and is most similar to the insurmountably thinkable: «that greater than which nothing can be thought»⁸⁸. Therefore, Anselm's argument in the *Proslogion* may be understood as a purified and accurate version of the first way of the *Monologion*. Thought through the suppression of finitude, that which is insurmountably thinkable cannot but be an infinite good, and hence it cannot be condoned with Gaunilo's caricature of the lost island, which is an image of finitude, no matter how perfect and teeming with treasures the island is⁸⁹.

In the path towards the supreme good, Anselm and many other medieval thinkers have taken it upon themselves to think the qualitative infinite of perfection in regard to God. In our days, our thought is presented with other infinities, infinities of a quantitative order, through computational thought. Can there be any

⁸⁸ "Item quod dicis 'quo maius cogitari nequit' secundum rem vel ex genere tibi vel specie notam te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse, quoniam nec ipsam rem nosti, nec eam ex alia simili potes conicere: palam est rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quanto est bonum: patet cuilibet rationali menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod licet incipiat non tamen desinit; et sicut istud illo melius sit, ita isto esse melius illud quod nec finem habet nec initium, etiam si semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex iis quibus maius cogitari valet, conicere id quo maius cogitari nequit? Est igitur unde possit conici 'quo maius cogitari nequeat'." *Resp* [8.], ed. Schmitt, I, p. 137, 11-28.

⁸⁹ See Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* [6.], ed. Schmitt, I, p. 128; "Palam autem iam videtur 'quo non valet cogitari maius' non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit. [...]. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem. Sed hoc non potest." Anselm, *Resp* [1.], ed. Schmitt, I, p. 133, 10-11, 15-17.

connection between the quantitative infinities and the qualitative infinity of perfection, or is the latter irremediably lost with the discredit of classical Metaphysics? We would like to know the answer to this, but we are still far from fathoming any answer.

Yet, the supreme good is far from replenishing the similitudes which Anselm privileged in thinking God as something insurmountably thinkable. Indeed, there are still two similitudes which Anselm privileges in the comprehension of his sole argument, according to his replica to Gaunilo's criticism: namely, the world and time thought as totalities. In what consists the similitude of world and time with that greater than which nothing can be thought? The world is present everywhere and time is present in every moment, and in this both resemble the insurmountably thinkable, in conformity with the divine attribute of omnipresence. However, this similitude also bears differences. The first one is that world and time are composites and as such cannot exist necessarily, in such a way that their inexistence is unthinkable, for they are thinkable as non-existing, just as their respective parts (in the world some parts do not exist, and in time some moments do not exist when others exist). The composite nature of world and time renders them dissimilar from the insurmountably thinkable as to their necessary existence, which condones with the divine attribute of simplicity. The second difference also stems from the composite nature of world and time as totalities: namely, the world is present in all its parts, but not all of it is present in any of its parts, and time is also present in all moments, but not all of it is present in any of its moments; quite on the contrary, something insurmountably thinkable is all of it present in every part and every moment, because it is an indivisible totality, again in conformity with the divine attribute of simplicity. In a word, the omnipresence of world and time is divisible, whereas the omnipresence of God, as something insurmountably thinkable, is indivisible. Hence, God differs from world and time insofar as it exists wholly, that is, totally or indivisibly, in all places and all the time⁹⁰.

⁹⁰ "Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est: etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam aut nusquam esse. Nam et si dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique. Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt numquam esse cogitari. Et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum

Therefore, by analogy with world and time, that is, in the dissimilar similitude of world and time, Anselm ascertains the concept of God as an indivisibly omnipresent whole, which is the concept of his sole argument. Through the similitudes of world and time, Saint Anselm succeeds in supplanting the unavoidable anthropocentrism and the anthropomorphism of any theology centered around the human image, as was Saint Augustine's theology.

Saint Anselm also diverges from Saint Augustine regarding the subjectivity of time. World and time were, in Anselm's view, objective totalities, independent from the human mind. Since then and until today, the progress of science has profoundly altered the human perception of world and time: the sensible world of the Antiquity and the Middle Ages has become a universe populated by an immensity of galaxies and time became relative, in multiple ways, thus amplifying Saint Augustine's intuition. And yet, Saint Anselm's lesson endures: something insurmountably thinkable cannot necessarily exist but as something greater than the universe and time, the realities which most resemble it. Through this our knowledge of reality is expanded; and the basis of our thought on God is amplified.

est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est." *Resp* [1.], ed. Schmitt, I, p. 131, 18-33; p. ,0132, 1-2.

Jaume Mensa i Valls*

Conocimiento médico y conocimiento teológico en Arnau de Vilanova

Medical Knowledge and Theological Knowledge in Arnald of Villanova

Abstract

Arnald of Villanova, a medical doctor by training and a theologian by vocation, has gone down in history as one of the most outstanding physicians of the Latin Middle Ages; his theological works, however, were condemned a few years after his death, and the possibility of their being known and studied only emerged just over a century ago.

According to Arnald, medicine is a *scientia* while simultaneously being an *ars operativa*, both of which facets are indissociable. The physician is akin to a “minister of nature” who performs his role by way of his *ars*. This manner of understanding medicine presumes an “instrumentalist” conception of medical theory, a conception which sets Arnald of Villanova apart from both pure theoretical speculation and anti-intellectual empiricism.

The Catalan physician conceives theological knowledge by analogy with its medical counterpart. The Christendom of his day appears to present symptoms of disease and, in the face of such a situation, Arnald, the *medicus theologizans*, prescribes a plan for reform.

Keywords: Arnald of Villanova; medical knowledge; theological knowledge; *ars*, *scientia*, *medicus theologizans*.

Resumen

Arnau de Vilanova, médico por formación y teólogo por vocación, ha pasado a la historia como uno

* Jaume Mensa Valls, Departament de Filosofia, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), Barcelona, Spain. La investigación relativa a este artículo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto *Arnau de Vilanova Digital*, PID2019-104308GB-I00 (Ministerio de Ciencia e Innovación) : AEI/10.13039/501100011033.

de los galenos más destacados del medioevo latino, pero su obra teológica fue condenada unos años después de su muerte y solo ha podido ser conocida y estudiada desde hace poco más de un siglo. Para Arnau de Vilanova la medicina es *scientia* y a la vez es *ars operativa*. Y ambas facetas no pueden disociarse. El médico es como un ministro de la naturaleza que opera con su *ars*. Detrás de esta manera de entender la medicina se esconde una concepción «instrumentalista» de la teoría médica, que aleja Arnau de Vilanova sea de la pura especulación teórica sea del empirismo antiintelectual. El médico catalán concibe el conocimiento teológico en analogía con el médico. El cristianismo de su época parece dar síntomas de enfermedad y ante esta situación el *medicus theologizans* Arnau de Vilanova prescribe un plan de reforma.

Palabras-clave: Arnau de Vilanova; conocimiento médico; conocimiento teológico; *ars*; *scientia*; *medicus theologizans*.

1. Introducció

A inicios del siglo XIV, concretamente el día 14 de setiembre de 1301, según cuenta Guerau de Albalate, el embajador de Jaime II ante la Sede Apostólica, el papa Bonifacio VIII dijo de Arnau de Vilanova que era «el mejor clérigo del mundo» y un catalán de bien porque le había tratado con éxito los cálculos renales que padecía¹. Sin embargo, puesto que el anuncio apocalíptico de Arnau de Vilanova y la exigencia de una reforma estaban suscitando no pocos problemas doctrinales y hasta políticos, sabemos también que el mismo papa le dio este consejo: «Intro-mitte te de medicina et non de theologia et honorabimus te»².

¹ Según Guerau de Albalate, *Informe al rei Jaime II* (Anagni, 14 de setiembre de 1301), ed. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 2), Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W. 1902, xxx y xxvi, las palabras de Bonifacio VIII fueron las siguientes: «Iste homo maior clericus mundi est»; «[...] inveni enim unum Catalanum facientem bona, scilicet Arnaldum de Villanova, qui fecit michi sigilla aurea et quoddam bracciale, que deferro, et servavit me a dolore lapidis et multis aliis doloris et facit me vivere».

La bibliografía sobre Arnau de Vilanova puede encontrarse en: J. Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova, espiritual. Guia bibliogràfica*, (Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, 17), Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1994; J. Mensa i Valls – S. Giralt, «Bibliografia arnaldiana (1994-2003)», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 22 (2003) 665-734 y en la página web siguiente: S. Giralt – J. Mensa i Valls, «Qui és Arnau de Vilanova», en *Arnau DB. Corpus digital d'Arnau de Vilanova*. URL = <http://grupsderecerca.uab.cat/arnau> (consultada el 20 de setiembre de 2021). Esta página web también ofrece una presentación general sobre Arnau de Vilanova (vida y obras).

² Arnaldus de Villanova, *Praesentatio facta Burdegaliae*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3824, f. 257c, ed. J. Mensa i Valls, *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia*, 12, Institut d'Estudis Catalans – Universitat Autònoma de Barcelona – Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2023, p. 178, l. 126-127. Sobre la polémica escatológica que Arnau

En la actitud de Bonifacio VIII de considerar a Arnau de Vilanova como un gran médico y, en cambio, de aconsejarle que dejara de ocuparse de teología hay algo de premonitorio. Efectivamente, Arnau de Vilanova ha pasado a la historia como uno de los médicos más destacados del medioevo latino pero su obra teológica fue condenada en 1316, unos años después de su muerte (1311), y solo más o menos recientemente ha podido ser conocida, parcialmente editada y estudiada³.

En realidad, históricamente, la obra médica y la obra teológica de Arnau de Vilanova se vieron afectadas por dos procesos distintos que han deformado su comprensión. Por un lado, no mucho después de la muerte del maestro, muchos tratados de medicina, o de alquimia, o sobre los temas más diversos, empiezan a circular con el nombre de Arnau de Vilanova, sin haber salido jamás de su pluma. Son obras apócrifas, algunas de las cuales pasan a formar parte de las diversas ediciones de los *Opera Omnia* médicos del siglo XVI⁴. Estas obras apócrifas ofrecen una imagen mítica de Arnau de Vilanova: viajes por distintos lugares que jamás visitó, estudios en universidades donde nunca estuvo, variados inventos de todo tipo. La imagen de Arnau de Vilanova va adquiriendo una clara dimensión mítica⁵. Así, por ejemplo, Alfonso de Madrigal, llamado el Tostado (1400-1455), en

de Vilanova sostuvo con los teólogos profesionales y concretamente con los teólogos de París, véase: J. Mensa i Valls, *Les raons d'un anunci apocalíptic*, (Col·lectània Sant Pacià, 61), Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1998; R. Manselli, «La religiosità d'Arnaldo da Villanova», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 63 (1951) 1-100; G.L. Potestà, «L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo», *Rivista di Storia del Cristianesimo* 4 (2007) 431-464; G.L. Potestà – M. Rizzi, *L'Anticristo*, vol. 3: *La Scienza della fine. Testi dal XIII al XV secolo*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Roma – Milano 2019, pp. 165-187; F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, (Història i Societat, 5), Diputació de València, Valencia 1987, y específicamente M. Gerwing, *Vom Ende der Zeit, De Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 45), Aschendorff Verlag, Münster 1996. La obra arnaldiana que fue objeto de la polémica, el *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, ha sido editada con un extenso estudio por J. Perarnau i Espelt: *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia*, 5, Institut d'Estudis Catalans – Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2014.

³ La edición más reciente de la sentencia condenatoria de las obras de Arnau de Vilanova es la de F. Santi, *Arnau de Vilanova*, pp. 283-289.

⁴ Sobre estas ediciones, véase: S. Giralt i Soler, *Arnau de Vilanova en la impremta renaixentista*, Publicacions de l'Arxiu Històric de les Ciències de la Salut, Col·legi Oficial de Metges de Barcelona, Manresa 2002.

⁵ S. Giralt, «The Legend of Arnau de Vilanova, from the Middle Ages to the Early Modern Times», *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies* 21 (2013) 411-444.

su *In librum paradoxarum*, explica que Arnau de Vilanova formó un «homunculus» casi por completo en el laboratorio⁶; Juan de Mariana repetirá más o menos críticamente esta información en su obra *Historiae de rebus Hispaniae* (1592), traducida más tarde al castellano con el título *Historia general de España*⁷. La suerte de las obras espirituales arnaldianas, por otro lado, fue muy diversa. Una sentencia dictada en Tarragona en 1316, en sede vacante, al inicio del pontificado de Juan XXII, condenó diversas tesis teológicas de Arnau de Vilanova. Como consecuencia de esta sentencia, se han conservado pocos manuscritos de sus obras espirituales y durante siglos la principal fuente de información para la reconstrucción de sus ideas ha sido una sentencia que dista mucho de ofrecer una imagen ponderada, equilibrada y más o menos objetiva de su pensamiento⁸.

Cuando a finales del siglo XIX historiadores como Marcelino Menéndez y Pelayo o Barthélemy Hauréau publican los primeros estudios críticos sobre Arnau de Vilanova la situación era muy precaria⁹. Desde entonces se han dado a conocer nuevos manuscritos con obras médicas o espirituales de Arnau de Vilanova, se han llevado a cabo ediciones, se ha planteado con rigor el problema de las obras apócrifas. Hace medio siglo se iniciaron las ediciones críticas de Arnau de Vilanova. Por un lado, los *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, editados por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Universidad de Barcelona y la Fundació Noguera, de la cual han aparecido ya unos quince volúmenes; por otro lado, los *Arnaldi de Villanova Scripta Spiritualia*, primero, y los *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia*, luego, editados en el Corpus Philosophorum

⁶ Alphonsus Thostatus, *In librum Paradoxarum*, Per Ioannem et Gregorium de Gregoriis, Venecia 1508, I, c. 36, f. 5v: «Fecit autem simile in quodam vase Arnaldus de Villanova, [...] qui suscepto semine masculino in vase artificialiter fabricato conservavit illud diebus aliquot adiunctis quibusdam transmutativis specibus adiuvantibus virtutem formativam decisam in semine [...] Denique factis pluribus transmutationibus per aliquot dies corpus humanum inde formatum est, nec tamen perfecte organizatum».

⁷ Juan de Mariana, *Historia general de España*, vol. 1, Madrid 1623³ (la primera edición es de Toledo 1602), p. 694: «hay quien diga [...] que intentó con simiente humana de hombre, y otros simples, que mezcló con cierto vaso, de formar un cuerpo humano, y aunque no salió con ello, lo llevó muy adelante. Si fue verdad, o mentira, poca necesidad ay aquí de averiguarlo».

⁸ Cf. J. Mensa i Valls, «Confrontació de les tesis condemnades en la sentència de Tarragona de 1316 amb les obres espirituals d'Arnau de Vilanova», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 30 (2011-2013) 305-334.

⁹ M. Menéndez y Pelayo, *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII. Ensayo histórico*, M. Murillo, Madrid 1879; y B. Hauréau, «Arnauld de Villeneuve, médecin et chimiste», en *Histoire littéraire de la France*, vol. 28, Imprimerie Nationale, Paris 1881, pp. 26-126.

Medii Aevi de la Union Académique Internationale, por el Institut d'Estudis Catalans y la Facultat de Teologia de Catalunya (ahora Ateneu Universitari Sant Pacià). Hasta ahora han sido publicados seis volúmenes.

Poco a poco se va conociendo mejor la obra, el pensamiento y la biografía de Arnau de Vilanova. Pero queda aún mucho camino por recorrer. Persiste el problema de las obras de autoría arnaldiana dudosa, más ciertamente en las obras médicas, pero también en dos o tres obras espirituales. Conviene ahora más que nunca no dar pasos en falso, fundamentar los estudios doctrinales en las obras de autoría cierta y, metodológicamente, distinguir entre estas obras y las de autoría dudosa.

Como se anuncia en el título, en estas páginas nos preguntamos qué es el conocimiento médico para Arnau de Vilanova, qué es el conocimiento teológico y si hay alguna relación entre ellos y, en caso positivo, cómo es esta relación¹⁰. Arnau de Vilanova no es un teórico del conocimiento. Más allá de definiciones genéricas, tales como que el conocimiento es la aprehensión de la verdad o que la ciencia es «sincera cognitio veritatis»¹¹, no hallamos en las obras arnaldianas un tratado explícito y sistemático de esta temática. Pero sí que podemos extraer de sus escritos muchas ideas que nos ayudarán a dar un contenido concreto, particular, personal, a aquellas definiciones genéricas.

Para desarrollar el primer objetivo tendremos especialmente en cuenta el *Speculum Medicine*, editado recientemente por Michael McVaugh y estudiado por Sergi Grau en su libro *Les transformacions d'Aristòtil*. Para tratar del segundo y tercero, diversas obras editadas más o menos recientemente y sobre todo el *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Athea, praedictorem*, de cuya edición me he ocupado recientemente¹².

¹⁰ La relación entre la obra médica y la obra teológica de Arnau de Vilanova, si bien ha sido un tema de estudio históricamente negligido (por razones obvias), a partir de segunda mitad del siglo XX empieza a suscitar el interés de los arnaldistas. Son pioneros los estudios de Salvador de les Borges, *Arnau de Vilanova moralista*. Premi Jaume Serra Húnter, 1956, (Arxius de la Secció de Ciències, 20), Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1957; y C. Crisciani, «Exemplum Christi e sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 28 (1978) 245-292. Debe tenerse en cuenta que, cuando estos dos autores escriben sus estudios, se consideraban auténticas algunas obras arnaldianas (nos referimos especialmente a las médicas) que posteriormente han resultado ser apócrifas. Creo que los estudios de Joseph Ziegler indicados en la bibliografía marcan un punto de inflexión en el estudio de la relación entre la obra médica y la espiritual de Arnau de Vilanova.

¹¹ Arnaldus de Villanova, *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Athea, praedictorem*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3824, f. 245d.

¹² Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia, 12, pp. 7-139.

2. El conocimiento médico

Luis García Ballester documentó el proceso que llevó a la Escuela de medicina de Montpellier a un primerísimo lugar¹³. Efectivamente, Henry of Winchester, canciller de la Universidad en 1239-1240, comentó la *Isagogé* de Johannitius, uno de los libros fundamentales que constituían la llamada *Articella*, es decir el nombre con que fue conocida una colección de tratados médicos ya traducidos en Salerno, con fuerte carga aristotélica. Pero no fue hasta la generación siguiente, representada por *magister Cardinalis*, que se dispuso de la *Articella* completa en Montpellier. Un paso más se da con la siguiente generación, la de Arnau de Vilanova y Bernardo de Gordon, con la introducción de nuevos escritos de Galeno, el «nuevo Galeno», con tratados de fisiología, patología, clínica y terapéutica. De alguna manera este proceso culmina y queda oficializado con la reforma de los estudios médicos llevada a cabo por Clemente V en 1309, con el consejo de Arnau de Vilanova.

Recientemente, Sergi Grau ha puesto de manifiesto la importancia de la obra de Aristóteles en todo este proceso y, concretamente, en la reformulación epistemológica del concepto de Medicina¹⁴. Ante aquellos médicos de la corriente empirista, los conocidos como *empirici*, que defienden un concepto de medicina únicamente práctico, basado en recoger datos, describir hechos, Arnau de Vilanova, que formaba parte de los llamados médicos «intelectualistas», propone una medicina con base teórica. Y si el «nuevo Galeno» fue fundamental para dotar a

¹³ L. García Ballester, «Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): el Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno», *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 2 (1982) 97-158. Sobre la medicina de Arnau de Vilanova son fundamentales los estudios introductorios de los Arnaldi de Villanova *Opera Medica Omnia*, especialmente, M. R. McVaugh, «Introducció», en Arnaldus de Villanova, *Speculum medicine*, (Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia, 13), Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona – Fundació Noguera – Pagès Editors, Barcelona 2018, pp. 15-84 (en inglés, pp. 361-416). En las páginas 417-423, el lector puede encontrar la bibliografía fundamental. Para una presentación general, véase: M. R. McVaugh, «Arnau de Vilanova», en J. Vernet – R. Parés (dir.), *La ciència en la història dels Països Catalans*, vol 1: *Dels àrabs al Renaixement*, Institut d'Estudis Catalans – Universitat de València, Barcelona – València 204, pp. 443-453. Son ya clásicos los estudios de J. A. Paniagua, «*Studia arnaldiana*». *Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240-1311*, Fundació Uriach, Barcelona 1994. Destacamos especialmente el estudio «El maestro Arnau de Vilanova, médico», pp. 49-143.

¹⁴ S. Grau Torras, *Les transformacions d'Aristòtil. Filosofia natural i medicina a Montpeller: el cas d'Arnau de Vilanova (c. 1240-1311)*. Premi IEC de Filosofia Joaquim Carreras i Artau, 2017, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2020, concretamente pp. 121-128.

la medicina de esta base racional, teórica, el «nuevo Aristóteles» lo fue para conceptualizar este concepto de medicina.

El *Speculum medicine* es la gran obra médica de Arnau de Vilanova. Es una obra tardía, redactada seguramente en 1308, cuando Arnau de Vilanova había dejado de ejercer como profesor de medicina en Montpellier hacía ya unos años. En esta obra el maestro recoge su experiencia como profesor y pone por escrito sus ideas sobre medicina teórica. Quizás fue escrita como reacción al *Lilium medicine* de Bernardo de Gordon.

En el *Speculum*¹⁵, Arnau de Vilanova define la medicina con las siguientes palabras:

Medicina est scientia cognoscendi dispositiones humani corporis, in quantum sanabile, et conservandi sanitatem inventam in eo, et restituendi deperditam, quantum possibile fuerit. Et ideo recte dividitur in theoricam et practicam, nam theorica est pars illa in qua dispositiones sanabilis corporis cognosci docentur quantum necessarium est ad opus explendum, practica vero est pars illa in qua modus recte operandi describitur secundum exigentiam dispositionis precognite.

Es una definición propia, derivada de la de Avicena. La medicina es una ciencia que se fundamenta en el conocimiento de la naturaleza, pero como veremos es también un arte. La medicina se divide en una parte teórica, prosigue Arnau de Vilanova, y en una parte práctica. La parte teórica estudia las disposiciones del cuerpo; y la práctica la aplica a las particularidades de cada paciente. La medicina teórica se subdivide a la vez en:

a) Fisiología. Estudia las «res naturales», es decir, los elementos, los humores, los miembros, las virtudes, las operaciones, las complexiones, etc. del cuerpo humano.

b) Higiene y terapéutica. Estudian como influyen en la salud las seis «res non naturales», a saber: el aire, el ejercicio, la dieta, el descanso, las emociones y la evacuación de residuos.

c) Patología. Se ocupa de las «res contra naturam», de las que causan la enfermedad.

Ahora bien, el médico no es un filósofo natural. El objetivo del filósofo natural es *conocer* la naturaleza o el cuerpo humano. El del médico es *mantener o recuperar la salud* del enfermo. De ahí que en el *Tractatus de intentione medico-*

¹⁵ Arnaldus de Villanova, *Speculum medicine*, ed. M. R. McVaugh, p. 102, l. 3-5.

rum, cuando Arnau de Vilanova plantea la cuestión de si la medicina es más una *scientia* o una *ars*, concluya que es sobretodo una *ars practica*. El médico orienta los conocimientos teóricos a la práctica. En este sentido parece que la observación de Aristóteles en la *Ethica Nicomachea* ejerció una gran influencia en Arnau de Vilanova. Leemos en la *Ethica*¹⁶:

Adhuc autem et differunt secundum unumquemque discipline communium, quemadmodum in medicinali. Universaliter quidem enim febricitanti confert abstinentia et quies, alicui autem, forte non.

La medicina efectivamente se fundamenta sobre una base teórica, pero esta base debe estar a disposición de un solo objetivo: la salud del enfermo. La medicina es *scientia* y a la vez es *ars operativa*. Y ambas partes no pueden dissociarse. El médico es como un ministro de la naturaleza que opera con su *ars*.

Cada ser vivo tiene una determinada complexión, es decir, un equilibrio que es el resultado de la combinación e interacción de las diversas cualidades que lo conforman. Cada persona pues tiene su propia complexión, que es diferente a la de todas las otras personas. *Eucrasia* es el punto perfecto, ideal, de este equilibrio, de esta *complexio*. La *crasis* de un individuo puede variar hasta ciertos límites sin que el organismo pierda la salud, pero si los rebasa, sobreviene la enfermedad. Cuando el médico visita a un enfermo debe intentar determinar la *complexio* ideal del paciente y su estado actual para poder restituir el equilibrio perdido a través de la dieta y la medicación.

En una obra espiritual, la *Ars catholicae philosophia* (primera redacción de la *Philosophia catholica et divina*), Arnau de Vilanova nos describe así la tarea del médico¹⁷:

¹⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X,10, 1180b7-10, trad. Robert de Grosseteste (*Aristoteles Latinus*, vol. 26, 3, ed. de R. A. Gauthier, Brill – Desclée De Brouwer, Leiden – Bruselas 1972, p. 367). En la traducción de J. Pallí [Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Introducción por E. Lledó. Traducción y notas por J. Pallí, (Biblioteca Clásica Gredos, 89), Gredos, Madrid 1985, pp. 404-405] leemos: «Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero quizá a alguien no le convenga». Cf. Grau, *Les transformacions d'Aristòtil*, p. 123. Sobre el concepto de medicina en el *Speculum*, las diferencias entre medicina y filosofía natural, la concepción 'instrumentalista' de la medicina arnaldiana, véase: M. R. McVaugh, «Introducció», en Arnaldus de Villanova, *Speculum medicine*, pp. 15-84, concretamente pp. 65-69.

¹⁷ Arnaldus de Vilanova, *Ars catholicae philosophiae*, ed. J. Perarnau, «*L'Ars catholicae Philosophiae d'Arnau de Vilanova*. Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 10 (1991) 59-60, l. 31-36. Traducimos: «El médico, a su vez, tanto en el examen de los cuerpos que debe sa-

Medicus etiam, tam in iudicio corporum sanabilium quam corporum salubrium pro canone directivo seu regula prestituit oculis sue mentis corpus in meliori formarum, ita videlicet quod illud corpus absque dubio fore dicit optime constitutum in compositione atque complexione, quod in omnibus illius circumstantiis conformatum eidem.

De acuerdo con esta concepción de la medicina y de la tarea del médico, es lógico que Arnau de Vilanova, en el *Speculum*, considere un doble modo de conocer: «per experimentum» (es decir, sensiblemente) y «per rationem» (por silogismos, infiriendo causas a partir de unos efectos). De una misma realidad, el médico puede y debe obtener conocimiento utilizando los sentidos y la razón¹⁸.

Detrás de esta manera de concebir la «teoría» se esconde una concepción «instrumentalista» del conocimiento, que aleja Arnau sea de la pura especulación teórica sea del empirismo antiintelectual.

Es conocido que los médicos en tiempos de Arnau de Vilanova y el mismo Arnau suelen concebir su tarea y explicarla en términos religiosos¹⁹; como si la medicina fuera un sistema religioso. Los médicos expertos se oponen a los «laicos» ignorantes. Los textos médicos (de Galeno, Hipócrates...) son auténticas «scripturae»: el buen médico las debe dominar; y el que no las domina no solo es un ignorante sino también un «hereje». El médico debe ser *fidelis* al paciente: ha de ser competente (*peritus*) y ejercer su conocimiento con *caritas*. El último fundamento de ser *fidelis* no es otro que la *fiducia* en Dios. Dios como fuente de todo conocimiento puede revelar, al menos como posibilidad, ciertos conocimientos médicos. Las obras médicas de Arnau de Vilanova tienden a reducir al máximo esta revelación, pero en último término existe como posibilidad.

En la *Introductio in librum De semine scripturarum*, Arnau de Vilanova presenta las diversas ciencias como un conocimiento profético, que expresa un

nar como en los cuerpos sanos, determina previamente, con los ojos de la mente, de acuerdo con un modelo que le guía (*pro canone directivo*) o regla, el cuerpo de mejor constitución (*in meliori formarum*), de tal manera que dice que aquel cuerpo sería, sin duda alguna, el mejor constituido por lo que se refiere a disposición y complexión, porque se conforma en todas sus características al modelo» (*Philosophia*, 59-60, l. 31-36).

¹⁸ Así, por ejemplo, Arnaldus de Villanova, *Speculum medicine*, ed. M. R. McVaugh, p. 153, l. 33-34, afirma: «Complexionatorum autem virtutes dupliciter cognoscuntur a medicis, scilicet experimento et raione».

¹⁹ Cf., particularmente, J. Ziegler, «Arnau de Vilanova. A Case-Study of a Theologizing Physician», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 14 (1995) 249-303, concretamente 257-258. Véase también, en general, J. Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Clarendon Press, Oxford 1997.

«mysterium» de la creació. No es estrany pues que el mèdic se deba regir per el consell de san Pablo: «no querer saber más de lo que conviene»²⁰.

Mucho se ha especulado sobre las razones que indujeron a Arnau de Vilanova a introducirse en cuestiones teológicas cuando ya era un médico renombrado, pero no cabe duda de que «this perception of medicine as a religious structure facilitated his leap to the field of theology»²¹.

3. El conocimiento teológico

El mismo Arnau de Vilanova afirma que el arte que contiene la *Philosophia catholica*, como la medicina, está compuesto de teoría y práctica.

La *Philosophia catholica* es un arte que descubre en el espejo de la Sagrada Biblia la «regula» que debe regir la vida del verdadero cristiano y de la comunidad cristiana y que se pregunta por su grado de fidelidad a este ideal. Como el médico que confronta los síntomas que observa en el enfermo con su canon directivo o su compleción ideal y en función de ellos establece un diagnóstico y prescribe una dieta y/o un medicamento para reestablecer el equilibrio —eucrasia— y recuperar la salud, el teólogo Arnau de Vilanova confronta la vida de los que dicen llamarse cristianos con su *regula* o canon directivo (la vida de Jesucristo y sus enseñanzas) y descubre que la cristiandad de su época está enferma. La distancia entre lo que debería ser y lo que en realidad es es enorme. El diagnóstico es preocupante: el clero regular y el clero secular están infectados de pseudoreligiosos. Las autoridades de la iglesia no emprenden la reforma que sería necesaria en estos momentos. La mayoría del pueblo cristiano solo lo es de palabra. Dice en el *Raonament d'Avinyó*²²:

²⁰ Arnaldus de Villanova, *Introductio in librum De semine Scripturarum*, ed. J. Perarnau i Espelt, (Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia, III), Institut d'Estudis Catalans – Facultat de Teologia de Catalunya – Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, Roma 2004, p. 117, l. 712-716: «Hic salutis amator accedit ut conferat sanitatem, uidelicet medicus, qui rerum naturalium, non naturalium et contra naturam diuersitatem enumerans, tantum in ipsis profundat indaginem intellectus quantum acquisitioni salutis misterialiter est necesse, iuxta illud *Apostoli*: “Non plus sapere quam oportet” [Rm 12,3], etc.».

²¹ J. Ziegler, «Arnau de Vilanova. A Case-Study of a Theologizing Physician», 258.

²² Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, en *Obres catalanes*, vol 1: *Escrits religiosos*, ed. de M. Batllori. Prólogo de J. Carreras Artau (Els Nostres Clàssics, A, 53-54), Barcino, Barcelona 1947, p. 171, l. 13-20. En castellano, J. Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova (c. 1240-1311)*, (Biblioteca Filosófica, 95), Ediciones del Orto, Madrid 1998, p. 77: «Y digo que todos estos tales no han retenido del cristianismo sino tres cosas, más por usanza común que por devoción, de las cuales

E dic que tots aquests aytals non an retengut del christianisme sinó ·III· coses més per usança comuna que per devoció, en les quals no ha pena ne affan ne vergonya: la primera és pendre baltisme en poquea; l'altra és confessar de paraula que són christians; la terça és oyr misses, les quals oen usurés, baratadors, aültres, fornicadors, goliarts, omicides, traýdors e totes maneres de falsaris.

Ante esta situación, ¿qué «prescribe» Arnau de Vilanova? A las máximas autoridades de la Iglesia, es decir al Papa, le propone un plan de reforma:

- a) que instaure la vida auténticamente cristiana en todos los estados clericales y en las órdenes religiosas;
- b) que promueva el auténtico cristianismo entre el pueblo cristiano;
- c) que invite a paganos, infieles y cristianos a oír pacíficamente la palabra de Cristo, porque el tiempo de la reconciliación y de la conversión se acelera;
- d) que anuncie que el Anticristo está a las puertas.

La sociedad cristiana de la época de Arnau de Vilanova está enferma, vive en unos tiempos especialmente relevantes, los del inminente advenimiento del Anticristo, sin ser suficientemente consciente de ello. Arnau de Vilanova ejerce como «médico de la cristiandad» entera, se propone hacerla despertar de su sueño enfermizo con su anuncio apocalíptico del próximo advenimiento del Anticristo y con sus planes de reforma. Las autoridades deben divulgar este anuncio, no deben temer equivocarse, porque, aunque el cálculo no fuera correcto, el anuncio habría conseguido su fin: que el pueblo se convirtiera a una vida cristiana más auténtica. Como la teoría médica, es este en parte un cálculo instrumental, pragmático.

Hay una diferencia fundamental entre el médico y el teólogo. Todo conocimiento procede de Dios, pero en el caso del médico su estudio y su experiencia son fundamentales para la adquisición de este conocimiento y para su correcta aplicación práctica. En el caso del teólogo de nada sirve estudiar años y más años teología, porque en último término Dios revela a los humildes e ignorantes. El teólogo a veces es llamado por Arnau de Vilanova *speculator*, pues contempla los planes de Dios en los libros Sagrados y trata de penetrar en su sentido. Pero solo puede hacerlo si Dios le abre el sentido. Dios revela progresivamente el sentido de la Biblia a medida que la Iglesia y la sociedad cristiana necesitan conocer los planes de Dios. Así, por ejemplo, no era necesario que las generaciones anteriores

no sienten pena, ni afán, ni vergüenza: la primera es tomar el bautismo como si nada; la otra es confesar de palabra que son cristianos; la tercera es oír misas, las cuales oyen usureros, baratadores, adúlteros, fornicadores, goliardos, homicidas, traidores y toda suerte de falsarios».

de cristianos conocieran los tiempos del Anticristo y del fin del mundo; pero en cambio este conocimiento es muy relevante, útil y necesario en los tiempos inmediatamente anteriores a la venida del Anticristo. Así los cristianos se podrán preparar mejor.

Arnau de Vilanova se siente llamado a descubrir estos planes de Dios en la Biblia y a anunciarlos a las autoridades de la Iglesia y del pueblo cristiano. Arnau de Vilanova no tiene especiales conocimientos de telología, solo la estudió durante algun semestre y parece ser que también asistió a algunas clases de Ramon Martí en el *Studium Liguarum* de Barcelona. La auténtica teología para Arnau de Vilanova presupone: a) la iniciativa y la iluminación de Dios; b) la *caritas* del teólogo; c) la penetración en el sentido de la Biblia; d) que la propuesta persiga la finalidad del cristianismo («despicere terrena, amare celestia»).

Se trata de una teología profética, práctica, vivida, muy alejada de la teología académica basada en el método de la *quaestio*. No es casual que Arnau de Vilanova tuviera en Tomás de Aquino y en sus seguidores sus principales adversarios. El método de la *quaestio* está basado en la curiosidad, divaga, se propone conocer aquello que no se puede conocer, es hipotético. Tomás de Aquino, dice Arnau de Vilanova, es la estrella caída del cielo mencionada en el Apocalipsis (9,1) ²³.

La teología es teórica y práctica, como la medicina. La base teórica no se obtiene con el estudio personal sino por la revelación divina. Dios abre el sentido de la Biblia a los ignorantes y humildes y lo oculta a los sabios. El Espíritu de Dios se hace presente cuando quiere y donde quiere. El teólogo y en general todo cristiano debe vivir su vida conforme a la de Cristo, meditar la Biblia, ponerla en práctica²⁴.

Arnau de Vilanova parece concebir la doctrina teológica en analogía con la médica, marcada por un sentido pragmático. Pero para los teólogos escolásticos

²³ Sobre la crítica arnaldiana al pensamiento de Tomás de Aquino y de sus seguidores, remito al lector a mi artículo «Arnau de Vilanova adversario de Tomás de Aquino: la polémica sobre la conveniencia de conocer los tiempos finales», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 81 (2014) 99-138.

²⁴ Llama la atención que Arnau de Vilanova en su *Alphabetum catolicorum* (una especie de catecismo) no dedique ningún párrafo a los sacramentos. Es más, en su *De helemosina et sacrificio* presenta el estado de virginidad como superior al del matrimonio; y la limosna a los pobres como superior a la fundación de capellanías para «perpetuar misas». Pero cuando esporádicamente se refiere a los sacramentos, lo hace utilizando conceptos extraídos de la medicina. En la *Confessio Ilerdensis*, ed. Mensa, 79, l. 234-235, identifica las palabras que el Evangelio refiere a Jesús: «cursans omnem langorem et omnem infirmitatem» (Mt 9,35) con la «administratio sacramentorum». Agradezco al prof. Martin Hoenen la sugerencia que me hizo en este sentido.

las formulaciones teológicas deben ser verdaderas por ellas mismas, al margen de las consecuencias que de ellas se derivan. Según mi opinión, este fue el verdadero telón de Aquiles del pensamiento espiritual de Arnau de Vilanova.

4. A modo de conclusión: Arnau de Vilanova, *medicus theologizans* (el *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Ateca*)

Arnau de Vilanova es un médico con una sólida formación y un teólogo con escasos estudios pero que sintió la llamada de Dios para ejercer como tal. En su vida, especialmente en los últimos años, a partir de la década de 1290, estas dos dimensiones de su personalidad se integran de un modo muy especial. Creo que la expresión que usó Ziegler para designar esta realidad es muy gráfica: «a theologizing physician»²⁵; o, en latín, un «*medicus theologizans*». Como «*medicus theologizans*»²⁶, Arnau de Vilanova entiende su tarea siguiendo los pasos de Jesucristo, de san Cosme y san Damián, «all of whom provided both spiritual and physical health»²⁷.

Quizás una obra de Arnau de Vilanova nos ayudará a dar contenido a esta expresión: el *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Ateca*. El *Antidotum*, a veces llamado *Tyricale antidotum*, es una obra teológica escrita por Arnau de Vilanova al final de la polémica escatológica (1297-1305), seguramente en los meses de verano de 1305 y, tal como nos indica el título, está concebida al estilo de los tratados contra los venenos.

En ella el teólogo catalán no solo responde a las objeciones que Martín de Ateca ha escrito contra dos tratados arnaldianos, a saber, el *De tempore adventus Antichristi* y el *De mysterio cymbalorum Ecclesiae*, sino que sobre todo intenta mostrar sus puntos más débiles (interpretaciones equivocadas de la Biblia, tesis teológicas insostenibles, razonamientos sofisticados, mala fe) y de explicar la causa profunda de estas afirmaciones de Martín de Ateca. El dominico aragonés, que anteriormente había sido amigo y confesor del médico catalán, es presentado como

²⁵ Cf. J. Ziegler, «Arnau de Vilanova. A Case-Study of a Theologizing Physician», 249-303.

²⁶ Podemos trazar una analogía entre este concepto arnaldiano y el de «metge teòleg» luliano (agradezco al prof. José Higuera esta referencia). Así, Llull en el *Llibre de contemplació* escribe: «Enaixí com lo metge físicià si vol atrobar ni conèixer la malautia del malaute cové que la cerc e que la deman en la natura del cors de l'home, enaixí lo metge teòleg si vol atrobar ni conèixer la malautia de l'ànima pecadora, cové que encerc la malautia en la natura de l'ànima» (*Obres essencials*, vol. 2, Selecta, Barcelona 1960, cap. 115/28, p. 349).

²⁷ Cf. J. Ziegler, «Arnau de Vilanova. A Case-Study of a Theologizing Physician», 303.

un «coluber tortuosus» (actúa a escondidas, con una doble moral, no quiere dar a conocer públicamente su obra), que con su mordaz picadura (es decir, afirmando que el anuncio apocalíptico de Arnau de Vilanova es falso), expande su veneno por doquier. Es necesario combatirlo, por esta razón Arnau de Vilanova ha escrito su *Antidotum*²⁸.

Analizando el tratado de Martín de Ateca, Arnau se da cuenta de que muchos de los razonamientos del fraile aragonés son inválidos y sus conclusiones falsas, como si Martín de Ateca hubiera perdido la capacidad de razonar correctamente. En diversas ocasiones el médico catalán constata que el fraile aragonés sufre «stupor aut obliuio»²⁹. Su obra es un conjunto de delirios que no se sostienen de ningún modo. En realidad, solo una persona que tuviera la «virtus estimativa» corrompida por una enfermedad corporal o psíquica podría haber escrito un tratado así³⁰. No hay duda de que su autor «fuit mente percussus sive alienatus» o «amens», sea por «ebrietate» o por «morbo»³¹. El vocabulario utilizado por Martín de Ateca más bien sugiere que se trata de una enfermedad mental («egritudo sue mentis»). Todo ello hace pensar a Arnau de Vilanova que sufre «litargia» o más probablemente «insania». Ambas son enfermedades en las cuales el sujeto pierde su capacidad de razonar y de recordar correctamente. Las afirmaciones de Martín de Ateca muestran no solo que es un hereje sino un enfermo que carece de juicio o razón³².

Hace algunos años R. I. Moore estudió el uso de imágenes y conceptos del ámbito de la medicina (lepra, pestilencia...) aplicados a la herejía en autores del siglo XII y llegó a la conclusión que la comparación de la herejía con la enfermedad proporciona no una simple o casual metáfora sino un modelo global y completo para interpretarlos³³.

Ziegler ha mostrado que del análisis del vocabulario relacionado con la enfermedad utilizado por Arnau de Vilanova emerge una imagen de un médico que diagnostica enfermedades espirituales y que es capaz de curarlas. Arnau de

²⁸ Arnaldus de Villanova, *Antidotum*, ed. J. Mensa i Valls, p. 106, l. 999-1010.

²⁹ Arnaldus de Villanova, *Antidotum*, ed. J. Mensa i Valls, p. 109, l. 1068.

³⁰ Arnaldus de Villanova, *Antidotum*, ed. J. Mensa i Valls, pp. 65-66, l. 274-279.

³¹ Arnaldus de Villanova, *Antidotum*, ed. J. Mensa i Valls, p. 99, l. 869-870; p. 105, l. 998.

³² Arnaldus de Villanova, *Antidotum*, ed. J. Mensa i Valls, p. 74, l. 427-429; p. 99, l. 869-870.

³³ R.I. Moore, *Heresy as Disease*, en W. Lourdaux – D. Verhelst, *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C). Proceedings of the International Conference, Louvain, May 13-16, 1973*, Leuven University Press, Lovaina 1976, pp. 1-11.

Vilanova considera que el léxico de la medicina (la enfermedad, la peste, la inflamación, el veneno, la corrupción del cuerpo) es especialmente útil para atacar a sus adversarios. Es precisamente lo que ocurre en el *Antidotum*³⁴.

Hemos constatado anteriormente que Arnau de Vilanova forma parte de una tradición de médicos que comprenden y explican su tarea en términos religiosos y que esta concepción facilitó a nuestro médico dar el salto a la teología. Hemos constatado también que para Arnau de Vilanova hay unas analogías muy claras entre la medicina y la teología: a) las obras de Hipócrates y de Galeno son como las *scripturae* donde se halla la regla o *canon directivum*. b) El médico y el teólogo deben confrontar este canon o regla con una situación real o concreta. En caso de «enfermedad», prescribir una dieta, un medicamento o un plan de reforma. En caso de que esté sano, ayudarle a mantener esta salud.

El médico y el teólogo aprehenden la verdad en la medida en que ésta es manifestada o revelada en unas obras (las obras de los médicos y de los filósofos naturales y de la sagrada Biblia) y confrontan esta verdad con una situación particular, concreta (las circunstancias del paciente o la vida de los cristianos y de la comunidad cristiana). El médico y el teólogo en última instancia son mediadores («ministros») de un conocimiento que les trasciende, que al fin y al cabo se remonta a Dios.

Ahora bien, pese a estas analogías entre el conocimiento médico y el conocimiento teológico, tal como Arnau de Vilanova los entiende y los pone en práctica, su aportación a la medicina y a la teología de su tiempo tiene una significación muy distinta. Como médico, fue un escolástico «intelectualista», que tenía sus adversarios en los «empírici»; como teólogo tenía sus adversarios en los profesores escolásticos, demasiado «teóricos», intelectualistas, alejados de los problemas de cada día. Arnau de Vilanova encarna una teología práctica, vernacular, fiel a los valores del Evangelio y no acomodaticia con la sociedad de su tiempo. La lectura cotidiana de la Biblia para conocer e interiorizar sus valores es absolutamente necesaria para todos los cristianos a partir del momento que poseen uso de razón.

³⁴ Cf., particularmente, J. Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300*, pp. 91-97.

Maarten J.F.M. Hoenen*

Grammar, Logic, and Cognition: Magnus Hundt (1449-1519) and the Notion of Material Supposition

Gramática, lógica e cognição: Magnus Hundt (1449-1519) e a noção de suposição material Resumo

Em numerosos tratados tardomedievais, levanta-se a questão de saber se a suposição material deveria ser tratada na lógica ou na gramática. Tradicionalmente, lidou-se com este tipo de suposição na lógica. Contudo, alguns autores tardomedievais argumentaram que devia ser antes tratada na gramática. À primeira vista, este debate pode parecer ser um exercício escolástico infrutífero. Através de uma inspeção mais próxima, porém, este problema constitui uma ajuda fundamental para o esclarecimento dos diferentes modos em que a escolástica medieval tardia compreendeu a relação entre pensamentos, termos e coisas.

No meu artigo, focar-me-ei principalmente na posição de Magnus Hundt, professor de artes na Universidade de Leipzig perto do final do século XV. Ele não é uma menção frequente na literatura contemporânea. Contudo, a sua posição é bastante notável. Como se tornará claro, a o facto de Hundt rejeitar que a suposição material pertence ao campo da lógica ilustra a sua estratégia de separar a lógica da gramática, de modo a aproximá-la da ciência da metafísica.

Palavras-chave: Gramática; lógica; metafísica; teoria da cognição; teoria da suposição; história do tomismo; Magnus Hundt.

Abstract

In a number of late medieval treatises, the question is raised whether material supposition should be treated in logic or in grammar. Traditionally, this kind of supposition was dealt with in logic. However, some late medieval authors argued that it should rather be treated in grammar. At first glance, this debate may seem to be a fruitless scholastic exercise. Upon closer inspection, however, this issue

* Professor of Philosophy, Department of Art, Media, Philosophy, University of Basel, Steinengraben 5, CH-4051 Basel, Switzerland; maarten.hoenen@unibas.ch. The research for this paper was funded by the Swiss National Science Foundation (SNF 100011_192196).

sheds fundamental light on the different ways in which late medieval scholastics understood the relationship between thoughts, terms, and things.

In my paper I will focus mainly on the position of Magnus Hundt, who taught the arts at the University of Leipzig towards the end of the fifteenth century. He is not often mentioned in the modern literature. His position, however, is highly remarkable. As will become clear, Hundt's rejection of material supposition as belonging to the field of logic is illustrative of his strategy of separating logic from grammar, in order to bring it closer to the science of metaphysics.

Keywords: Grammar; logic; metaphysics; theory of cognition; theory of supposition; history of Thomism; Magnus Hundt.

1. Introduction

1.1. Grammar and Logic

Grammar and logic were among the basic disciplines studied in late medieval universities, the latter being the more prominent of the two, but not without leaving plentiful room for the former. Even in cases where university statutes only mention logical works on the lists of bachelor-level classes, the so-called *exercitia* and *lectiones*, other parts of the same statutes may show that works of grammar were also read after all, albeit not in the university lecture halls themselves, but in the student houses, the so-called *bursae*, indicating that these were required readings for the students too¹.

What is more, in the course of time, grammar had gained in doctrinal importance within the late medieval university curriculum. The debates between the *Via Antiqua* and the *Via Moderna*, which originated in the field of logic, increasingly touched on grammar as well. This transformed grammar into a rival of logic in at least one significant respect. Traditionally placed before logic in the disciplinary order, grammar provided new students with their first introduction to the fundamental divisions between the two currents of thought that marked late medieval intellectual culture².

¹ See, e.g., *The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau*, ed. H. Ott – J.M. Fletcher, The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, Notre Dame, IN 1964, pp. 116 and 119. For information on medieval grammar and logic, see E.J. Ashworth, «Terminist Logic», in R. Pasnau – C. van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, rev. edition, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 146–158, and I. Rosier-Catach, «Grammar», in *ibid.*, pp. 196–216.

² On these debates in the field of grammar, see, e.g., C.H. Kneepkens, «The Donatus Minor between *Via Antiqua* and *Via Moderna*: Grammar Education and the *Wegestreit*», *Historiographia*

This rivalry called into question the predominant position of logic in relation to grammar in practice, even if not in principle. However, a more serious threat to logic came from elsewhere, namely from those humanist study reforms that removed logic, but left grammar together with rhetoric as parts of the trivial curriculum. Similarly critical were the arguments of humanist philosophers such as Lorenzo Valla, who used grammar instead of traditional logic as a means of advancing philosophical claims, for example, on the nature of transcendental terms, such as being, and on the number of the categories³.

This constellation incited some scholastics to claim—or rather reclaim—the fundamental position of logic as the science of sciences, as the opening words of the late medieval versions of Peter of Spain's *Tractatus* had it. In order to bolster this claim, the differences between grammar and logic were highlighted. Logic, and not grammar, is the tool used in the various academic disciplines to define things, to form statements, and to provide proofs. Hence, logic, and not grammar, is the science that teaches us what makes a discipline a discipline at the medieval university⁴.

1.2. Material Supposition

An instructive example of this dynamic is the debate on the question of whether material supposition should rather be treated in logic or in grammar. Material supposition is attributed to a term, when the term is taken to refer to itself, as is the case in “man is a noun”, or “man has three letters”. This kind of supposition was commonly dealt with in logic, but some late medieval thinkers argued that logic does not deal with terms taken by themselves, but only with terms signifying concepts. Material supposition, therefore, should not be treated in logic, but rather

linguistica 44 (2017) 355–390, with an extensive bibliography at pp. 385–388.

³ On such reforms, see A. Buck, «Der italienische Humanismus», in N. Hammerstein – A. Buck (eds.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. 1: 15.–17. Jahrhundert, C.H. Beck, München 1996, pp. 1–56, at p. 14. For Valla, see L. Nauta, *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009, pp. 48–125.

⁴ See Peter of Spain, *Summulae logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione*, Venice 1572, Georg Olms, Hildesheim 1981, fol. 2v: «Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dialectica probabilius disputat de principiis omnium aliarum scientiarum». The highlighted passages are not in earlier versions of the *Tractatus*. See Peter of Spain, *Tractatus called afterwards Summule logicales*, ed. L.M. de Rijk, Van Gorcum, Assen 1972, p. 1.

in grammar, or so they claimed⁵.

It was defenders of the *Via Antiqua*, in particular, who argued that material supposition does not belong to logic, but is fundamentally grammatical. In doing so, they criticized the views put forward by representatives of the *Via Moderna*, most prominently William of Ockham, who in their logical works divided supposition into three proper kinds, including not only personal and simple supposition, but also material supposition. These critics felt vindicated by the fact that when dealing with the different types of supposition in the *Tractatus*, Peter of Spain did not mention material supposition. Given that the *Tractatus* was used as the main introduction to logic at so many universities, they considered the inclusion of material supposition into logic as a proper kind to be an unnecessary and even harmful innovation, as it confused the boundaries between the disciplines of grammar and logic⁶.

The basic idea of those who denied true logical status to material supposition was twofold. They argued, first, that logic has to do with meanings and not with words, even though words do carry meaning, and, second, that meanings are not themselves the things in the external world, as William of Ockham among others had argued, but only refer to these things. Meanings are the things not in themselves, but as they are understood by the human mind. Meanings are, therefore, mental products⁷.

⁵ See, e.g., Lambertus de Monte, *Copulata omnium tractatum Petri Hispani*, [Ulrich Zell], [Cologne] prope Lyskirchen 1490, *Tractatus suppositionum*, fol. 14r: «Et ideo de modis suppositionis materialis nihil ad propositum, sed videantur in grammatica». Lambertus was master of arts at the University of Cologne.

⁶ Instructive for the *Via Antiqua*'s assessment of the *Via Moderna*'s view is the first part of Henricus Greve, *Parva logicalia*, [Gregor Boettiger], [Leipzig ca. 1497], fol. 2v–9r, esp. fol. 8r: «Petrus Hispanus et communiter alii antiqui non ponunt suppositionem materialem quemadmodum moderni». For Ockham's division of supposition, see his *Summa logicae*, ed. Ph. Boehner – G. Gál – S. Brown, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY 1974, Pars 1, cap. 64, p. 195: «Sciendum est autem quod suppositio primo dividitur in suppositionem personalem, simplicem et materialem». Whether Peter of Spain intentionally neglected to mention material supposition was a matter of dispute among the masters of arts. See Nicolas Tinctore, *Dicta super Summulas Petri Hispani*, Michael Greyff, Reutlingen 1486, fol. R2ra: «Diversitas est inter logicos sequentes Petrum Hispanum utrum de eius intentione fuerit non ponere suppositionem materialem». To be sure, in the passages quoted, both Henricus and Lambertus would admit that even though material supposition is not a properly logical kind of supposition, at certain points it is good not to ignore it, because logic must deal with all kinds of statements, including those about words.

⁷ For the idea that logic is concerned with meaning, see, e.g., Lambertus, *Copulata ...*, cit., *Tractatus suppositionum*, fol. 14r: «Logicus non considerat terminos quantum ad litteras et syllabas, sed quantum ad eorum significationes et proprietates». That the meaning of a word is not the

Against this background, they claimed that logic is the science of things as they exist in the human mind. Logic deals with the properties things acquire when they are represented in the cognitive process. Thus, for example, a flower that exists outside the mind can be represented either in a general way, as a living being or a plant, or in a specific way, as a daisy. Logic directs the mind in organizing these properties coherently. Spoken or written words are not immediately relevant here. They merely name these concepts. As such, they can help human beings to remember their thoughts and to communicate them to each other, but they do not have any impact on the meaning⁸.

1.3. Thomas Aquinas and the Thomists

The view that material supposition is not something logical gained particular support from the Thomists⁹. They referred to the writings of Thomas Aquinas on two specific points that they considered relevant here. First, in the commentary on *De interpretatione*, Thomas had argued that words do not immediately refer to things, but rather to the concepts of things and only subsequently, via these concepts, to the things themselves. On this account, logic is concerned with the latter and grammar with the former. Second, in his *Summa theologiae*, Thomas had distinguished between the nature of a thing, for example, human nature, and the carriers of this nature, the so-called *supposita*, i.e., the bodies of individual

thing but the thing as understood, was highlighted by Henricus, *Parva logicalia* ..., cit., fol. 3v: «Res in praesenti definitione (sc. ‘significatio est rei per vocem secundum placitum repraesentatio’) capitur pro re concepta potius quam pro re ad extra». Ockham had argued against such a view in *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*, ed. A. Gambatese – S. Brown, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY 1978, Lib. 1, Prooemium, par. 2, p. 347: «Non intendit Philosophus quod voces omnes proprie et primo significant passiones animae ... Sed multae voces et nomina primae intentionis sunt impositae ad significandum primo res».

⁸ See, e.g., Magnus Hundt, *Compendium totius logicae quod a nonnullis Parvulus antiquorum appellatur cum optima declaratione ipsius iuxta doctoris sancti opinionem*, Martin Landsberg, Leipzig 1493, fol. 3r: «Est autem logica ... actuum rationis directiva», and *ibid.*, 7v: «Omnes passiones de quibus considerat tota logica sunt fabricatae per intellectum nostrum». Words are physical carriers that convey conceptual meanings, *ibid.*, fol. 19v: «Vox primo offert se auditui cuius est obiectum praesentando se. Deinde id quod sub eo latet puta conceptum praesentat intellectui». Hundt was master of arts at the University of Leipzig. His views will be discussed in more detail below.

⁹ Lambertus de Monte and Magnus Hundt both labelled themselves followers of Thomas Aquinas, and they both denied that material supposition is logical in the proper sense of the word. On late medieval Thomism, see E. Jindráček, «The Western Reception of Aquinas in the Fifteenth Century», in M. Levering – M. Plested (eds.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 93–102 (with an extensive bibliography).

human beings. The nature of a thing is only perceptible to the mind, whereas the *supposita* belong to the world of the senses. What it means to be a human being cannot be seen with the eyes or touched with the hands, but only understood by the mind. Yet, this nature exists in singular bodies, a different one for each individual human being, and these bodies exist in the domain of the senses¹⁰.

As these references to Thomas show, the problem is that one and the same thing can be assessed from two different perspectives, that of the mind and that of the senses, and each of these approaches has its own properties. Grammar is linked more to the world of the senses, while logic is linked to that of the mind. At the same time, however, it was claimed that the sciences as they are taught at the universities are products of the mind, even when they are addressing the world of material bodies, and that these mental products have certain properties that reveal what the natures of these material bodies are. Logic, therefore, must come first in the disciplinary order¹¹.

Seen in this way, the debate about the nature of material supposition deals with an item that is situated at the intersection between these two realms. As we have seen, the Thomists felt the need to avoid confusing them. They judged new developments in locating material supposition as a threat to what they considered to be an appropriate balance. When something that properly belongs to grammar is given its own place in logic, the realm of the senses infringes on that of the mind. In order to restore the balance, they invoked authorities of the past, notably Peter of Spain and Thomas Aquinas. Obviously, for them these authorities had a better understanding of what logic is about and how it is to be distinguished from grammar. As such, they were true adherents of the *Via Antiqua*¹².

¹⁰ See, e.g., Magnus Hundt, *Expositio Donati secundum viam doctoris sancti*, Melchior Lotter, Leipzig 1511, fol. Aiii, fol. Aiiii, and Biir. Cf. Thomas Aquinas, *Expositio Libri Peryermenias*, editio altera retractata, Commissio Leonina, Rome 1989, Lib. 1, lect. 2, pp. 10–11; id., *Summa theologiae*, Typographia Polyglotta, Rome 1888, Pars 1, quaest. 31, art. 2 ad 4, p. 345, and *ibid.*, Typographia Polyglotta, Rome 1903, Pars 3, quaest. 2, art. 2, p. 25.

¹¹ See, e.g., Hundt, *Compendium ...*, cit., fol. 15v: «Ex eo enim quod logica notum facit de omnibus entibus ... debet addisci prius omnibus aliis scientiis».

¹² It must be noted, however, that some Thomists judged matters differently. They claimed that, according to Thomas, material supposition is a properly logical type of supposition. A reference for this reading of Thomas was Vincent Ferrer. See, e.g., Peter of Brussels, *Summularum artis dialecticae interpretatio*, Johannes Cleyn, Lyon 1512, fol. p[i]r: «Probabilius dicitur quod suppositio materialis est ponenda, quoniam, ut Menigus Faventinus commemorat, beatus Vincentius scripsit suppositionem esse ponendam secundum beati Thomae et Alberti Magni intentionem». The reference is to Menghus Faventinus, *Expositiones quaestionesque super summulis Pauli Veneti*, Lucas Antonius de Giunta, Venice 1542, fol. 37v. In his treatise on

However, there is more at stake here. To reach a deeper understanding of the motives behind the position just described, let us now focus on Magnus Hundt, who discusses the issue of material supposition in great detail.

2. Magnus Hundt

2.1. The Dignity of Man

Hundt was a Thomist active at the University of Leipzig around 1500 and the author of several treatises not only on grammar and logic, but also on physics¹³. He embarked on an investigation of the question of whether or not material supposition is a subject proper to logic in his *Codicillus*, a treatise devoted to the properties of terms, which was printed in Leipzig in 1499. The argumentation in the *Codicillus* is rather technical, as is the whole treatise, which deals, in the first part, with issues such as supposition, distribution, the exposition of propositions, and consequences, and, in the second part, with ambiguous propositions, so-called *sophismata*, related to these issues. It is in the second part, in connection with one of these ambiguous propositions, that he considers material supposition and its relationship to logic and grammar more closely. Although he had already alluded to material supposition in the first part of the treatise, he did so only in passing¹⁴.

The reason that he revisited the issue in the second part, this time from a detailed disciplinary perspective, becomes clear when we look into some of his other works, above all the *Anthropologium*, published in 1501. The *Anthropologium* is a treatise on man, dealing, first, with the body and its parts and, second, with the soul and its faculties, both from a physical and a medical angle. The treatise

supposition, Vincent Ferrer includes material supposition and frequently refers to Thomas Aquinas, including when he deals with material supposition. See Vincent Ferrer, *De suppositionibus*, ed. J. Batalla – E. de la Cruz Vergari, with an English translation by R.D. Hughes, Institut d'Estudis Catalans, Santa Coloma de Queralt 2021, p. 486: «Quando autem supponit (sc. terminus) pro illo quod materialiter significat, scilicet, prout est vox, dicitur suppositio materialis ... Et hoc totum est de intellectu ipsius sancti doctoris».

¹³ For information on his life and writings, see F.J. Worstbrock, «Hundt (Hund, Hunt; Canis), Magnus, d. Ä. (Magnus Magdeburgensis, Parthenopolitanus)», in F.J. Worstbrock (ed.), *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, vol. 1, De Gruyter, Berlin 2008, coll. 1176–1185.

¹⁴ Magnus Hundt, *Prima Codicilli pars: Logicas terminorum proprietates, difficilium propositionum expositiones cum regulis consequentiarum comprehendens*, Jacobus Thanner, Leipzig 1499, fol. Aiiiv, and id., *Secunda Codicilli pars: Sophismata generalia circa terminorum proprietates, syncategoremata ac propositionum expositiones incidentia*, Jacobus Thanner, Leipzig 1499, fol. [Diiii]v-[Dv]v.

opens with a highly remarkable chapter on the dignity of man, which portrays the human being as the most perfect creature, who in his union of body and mind represents the whole universe. In its glorious praise, this passage rivals eulogies, such as Giovanni Pico della Mirandola's *De hominis dignitate*, evincing Hundt's humanist vision of man. However, for Hundt, the setting of this homage is not humanist, but scholastic, since it is inspired by the Thomistic notion of the union of body and soul¹⁵.

For Hundt, man is an image of God. He participates in the divine creational power, in particular through his mind¹⁶. When thinking about things in the external world, man addresses these things, such that they reveal their natures in the medium of the human mind. These natures exist hidden and silent underneath the veil of matter, but the human mind makes them come alive. Once they have made themselves known through the activity of man, the creational plan they are part of lights up. It becomes clear how these natures are mutually connected, what the hierarchical order between these connections is, and where this order comes from¹⁷. By means of thought, man, as it were, brings the material objects of the external world back to the divine source, mentally rather than materially. Man is a perfect creature, a minor God who, in his mind, recreates what God has created. He is the creature that uncovers the divine word behind creation¹⁸.

This is no Platonism, but is rooted in Hundt's reading of Thomas Aquinas. The material world consists of singular, independent entities, such as individual

¹⁵ Magnus Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, Wolfgang Stöckel, Leipzig 1501, fol. [Aiiii]v-[Bvi]r, and C. Santing, «Early Anthropological Interest: Magnus Hundt's and Galeazzo Capra's Quest for Humanity», *History and Anthropology* 2018, DOI: 10.1080/02757206.2018.1474353. Cf. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, ed. E. Garin, Vallecchi, Florence 1942, pp. 101–165.

¹⁶ Hundt, *Anthropologium* ..., cit., fol. [Av]v: «Anima rationalis per virtutem quam habet divinam et per intellectualem et animalem imago est primae causae et similitudo intelligentiae et exemplum vitae caelestis». He cites Albert the Great, *De animalibus libri XXVI*, ed. H. Stadler, vol. 2, Aschendorff, Münster 1920, Lib. 20, tract. 2, cap. 3, p. 313. Hundt repeatedly calls man *imago Dei artificialis*. See, e.g., the text quoted in note 18 below.

¹⁷ This happens especially when man uses his intellect to define the nature of things. See Magnus Hundt, *Tractatus de definitione secundum doctrinam doctoris sanctii*, [Martin Landsberg], [Leipzig between 1486 and 1489], fol. [1]r: «Est enim definitio secunda intentio quam intellectus adinvenit, ut rerum naturas, quas in prima eius operatione cognoscit, perfecte et lucide manifestaret».

¹⁸ Hundt, *Anthropologium* ..., cit., fol. [Aiiii]v: «Non solum ad Dei imaginem factus est homo ... verum etiam solus Dei artificialis perfecta et caeli imago. Ipsius quoque Dei et totius universi nexus existit, omnia ens, omnia continens, omnia cognoscens, potens et arte perficiens».

plants and animals, but they all share in common natures, as these individual plants and animals are all living beings. These common natures are constitutive of the singular entities. However, in the material world, they can show themselves only in terms of individual things, but not according to their proper, general status. Only the human mind is able to appreciate them as common natures in themselves. Taken on its own, therefore, the material world is ontologically deficient. It needs a mediator capable of linking the corporeal world and that of the mind. This mediator is the human being. In his treatise on definition, Hundt elaborates on what he considers to be the human act of understanding the nature of corporeal entities, and in his handbook on logic, when dealing with the nature of universals, he explains how the human mind actualizes the common nature that is potentially present in corporeal things. On both occasions, he refers once again to Thomas Aquinas¹⁹.

It is this understanding of Thomas Aquinas that lies at the heart of Hundt's distinction between grammar and logic. Grammar is primarily related to the realm of the corporeal individuals as they exist in the external world and can be accessed through the senses. Written and spoken language is first of all concrete. It uses words like 'man' and 'white', referring to men as they walk in the streets and to white as it colors the wall. Only in a derivative sense does it employ the abstract variants of these terms, like 'humanity' and 'whiteness'. Logic, by contrast, is first and foremost concerned with things as they appear in the mind. It therefore deals mainly with abstract terms and only secondarily with concrete ones. Abstract terms express meaning, which, as we saw earlier, is precisely what logic is about²⁰.

2.2. Univocity and Equivocity

At several places in his commentary on the *Donatus minor*, Hundt mentions a number of differences between grammar and logic, not only the one just discussed, but also others. We will come back to them further on. But let us first turn to the *Codicillus*, where he discusses the issue of material supposition at length. The occasion for considering this issue is the analysis of the ambiguous proposition "Equivocal is a noun that is univocal." Having examined the ambi-

¹⁹ Hundt, *Tractatus de definitione* ..., cit., fol. [1]r-[3]r, and id., *Compendium* ..., cit., fol. 59v-60v.

²⁰ Hundt, *Expositio Donati* ..., cit., fol. Cir: «Grammaticus considerat vocem dictionis. Ideo dicit quod abstractum derivatur a concreto. Logicus considerat significatum dictionis. Ideo dicit quod concretum derivatur a abstracto».

guity, Hundt lists a number of rules, one of which is that material supposition is necessary, although it is not a proper concern of logic²¹. Material supposition can be helpful, because sometimes the logician has to speak about words taken in themselves—in this case, the expression ‘equivocal’—in order to avoid fallacies. Here, the logician must distinguish the word itself from the meaning it carries. The meaning of the word ‘equivocal’ is ‘ambiguous’. This meaning, however, is not ambiguous in itself. On the contrary, it is plain and perfectly understandable. Or, as the proposition puts it, it is univocal. Therefore, in special cases, where it is necessary to distinguish between the expression and the meaning, the logician has to use material supposition. Otherwise, however, it is not part of his discipline, as words taken in themselves are the subject matter of grammar.

As his account of the proposition “Equivocal is a noun that is univocal” shows, Hundt believes that words may confuse the user. It is not the meaning that causes confusion, but the combination of expression and meaning. Words may have an appearance that clashes with their meaning—or perhaps more accurately, with the nature of meaning. On the level of meaning there is no ambiguity. Meaning is always univocal. But as soon as meaning is attached to vocal sounds, obscurities may arise, as is the case with ‘bank’ as ‘something to sit on’ and ‘bank’ as ‘something to put the money in’. Each of these two meanings is, in itself, unambiguous. However, when hidden behind the verbal expression ‘bank’, ambiguities do arise. For Hundt, this applies to all words²².

Now we are in a position to better understand why words taken in themselves, and consequently material supposition, must occasionally be considered in logic. Yet, according to Hundt, they do not constitute its proper subject matter. The key here is the notion of a ‘term’. Logic is not concerned with vocal sounds, as grammar is, but with terms, and terms have everything to do with meaning.

2.3. Terms, Cognition, and Adam’s Language in Paradise

A term, for Hundt, is an endpoint, as the expression ‘term’ (*terminus*) itself indicates. It is not an endpoint of any kind, however, but the endpoint of a cognitive act, that towards which the mind is directed when human beings use words. Cognition is not focused on the word as a vocal sound, but on the meaning

²¹ Hundt, *Secunda Codicilli pars* ..., cit., fol. [Diiiii]v: «Materialis suppositio non est neganda, licet a logico proprie non consideratur».

²² Ibid., fol. [Diiiii]r-v: «Omne nomen in sua latitudine potest dici aequivocum, quia diversimode imponitur a diversis et diversis rationibus se et suum significat significatum».

that is carried by the sound. When words are created, meanings are imposed onto vocal sounds. These meanings are what the inventors of language were thinking of when they coined new words. It is what other people understand when they use these words. Meaning, therefore, has to do with thought. It transforms vocal sounds into terms, which then are studied in logic²³.

As we saw earlier, meaning does not simply mirror things, but reveals values in them. These values originate in the things, but cannot be expressed by these things themselves. These disclosed values are the expressions of their natures produced by the human mind. Things cannot signify themselves, as Hundt underscores; nor, therefore, can they articulate their own meanings and natures. The meaning of something must always be expressed by something else, in this case the human mind, that grasps the nature of things and thus produces meanings²⁴.

When language was created and used for the first time, the meaning of each word was entirely transparent. It was identical with the nature of the thing as it appeared in the human mind. At that stage, words were identical with terms. Such was the language that Adam spoke in Paradise, when God brought the animals and birds to him, to see how he would name them. This naming took place in accordance with the perfect definition of each of the things. But after the Fall, when Adam and Eve lost the capacity to understand the nature of things, the meanings attached to the words were no longer accurate. These meanings came to be identified with the concrete things themselves, and not with their natures, on account of which Adam had defined them. Consequently, words were no longer the same thing as terms, but became mere vocal sounds employed to refer to things by means of imperfect meanings²⁵.

²³ Hundt, *Secunda Codicilli pars* ..., cit., fol. [Diiii]v: «Nulla vox nuda sive materialis proprie est terminus» and ibid., fol. [Dv]r-v: «Vox non est terminus mentis conceptum notificans. Solus quippe terminus conceptus rei significativus ad logicam spectat». See also id., *Compendium* ..., cit., fol. 35r: «Accipitur (sc. terminus) ut terminat intellectum in sua operatione et sic definitur in septimo tractatus Petri Hispani». In the late medieval versions, it is in the seventh part of the treatise that Peter of Spain deals with supposition. For the passage referred to, see Peter of Spain, *Summulae logicales* ..., cit., fol. 208r: «Terminus ut hic sumitur est vox significans».

²⁴ Hundt, *Secunda Codicilli pars* ..., cit., fol. [Diiii]v: «Nihil se aut suas essentielles partes significat, quia idem non est seipso notius».

²⁵ Magnus Hundt, *Introductorium in universalem Aristotelis Physicen Parvulus philosophiae naturalis vulgariter appellatum cum propria non extranea declaratione*, Leipzig, Wolfgang Stöckel, 1500, fol. 7r: «Unde dicitur Adae primi parentis animo prius quidem sano sana fuisse omnia. Deinde vero infirmo infirma omnia evasisse». For a discussion of Adam's language in the early modern period, see the contributions in *The Language of Adam*, A.P. Coudert (ed.), Harrassowitz, Wiesbaden 1999.

Now, for Hundt, logic is concerned with meanings similar to those that Adam expressed when naming things before the Fall. To be sure, human beings now are in a different position than Adam and Eve were then. At birth, human beings are marked by original sin. Their minds are no longer able to see the nature of things with the same clarity. Yet, they can still grasp these natures. This happens when they engage in finding their definitions. It is for this reason that Hundt studied the definition, its parts, and its goals in a separate treatise. Definition is the entryway into the world of logic, the realm of meaningful terms²⁶.

Grammar, by contrast, deals with words as they are used by humans after the Babylonian confusion, when the original meaning was forgotten and the focus directed toward the vocal sounds and the things in the external world referred to by these sounds. As a result, language has become susceptible to ambiguity. It has adopted elements of the world of the corporeal things. For example, as Hundt argues, it has different tenses and different cases. These variations reflect the transitory character of the corporeal things in the present world, as these are apprehended by human senses. Basically, however, he claims that there is only one tense and one case, namely the present and the nominative. Here, he is thinking of the general form of the definition as expressed in logic, which applies the present-tense verb 'is' and in which the genus and the species both are in the nominative, such as in "Man is a rational living being"²⁷. Because there is only one tense and one case, ambiguities that may arise in spoken and written language are excluded.

These considerations make clear why, in his *Codicillus*, Hundt is reluctant to include material supposition as a proper part of logic. He wants to keep logic pure; that is, logic should be the 'language' of thought. It should not be contaminated with elements that belong to the realm of spoken and written communication, which appeal to the senses and, therefore, may obscure thought.

2.4. Assessing the Nature of Things after the Fall

For Hundt, logic represents the original language that Adam and Eve spoke in Paradise. Even though their language referred to objects of the senses, it ad-

²⁶ Hundt, *Tractatus de definitione* ..., cit., fol. [1]r: «Quare definitio naturae rei est notificativa, quod noster Aristoteles optime in primo Topicorum declarat: 'Terminus, id est definitio, est oratio esse rei significans'». Cf. Aristotle, *Topics*, Lib. 1, cap. 5, 101b39.

²⁷ Hundt, *Expositio Donati* ..., cit., fol. [Biiii]r: «Quia impositio solum fit per nominativum, ideo solus nominativus secundum logicos dicitur nomen» and ibid., fol. Diiv: «De tempore nihil habemus nisi nunc, ut patet quarto Physicorum, quod est idem secundum essentiam». Cf. Aristotle, *Physics*, Lib. 6, cap. 3, 233b33–35.

dressed the true nature of things. God enhanced their mental powers with a gift of grace, such that they functioned perfectly and were able to actualize the complete intelligible nature potentially hidden in corporeal things. Thanks to God's help, the language of thought and that of spoken communication coincided. There were no ambiguities then²⁸.

Significantly, even though God withdrew his support because of the Fall, leading Adam's and Eve's minds to become darkened, they retained their original capacity to see things clearly. But this was no longer something that happened quasi-naturally. God did not destroy human nature when he expelled the first human beings from Paradise. He left their capacities intact, but it was now Adam and Eve themselves, and with them all subsequent human beings, who had to actualize their mental capacity on their own. In order to do so, humanity developed the various sciences²⁹.

For Hundt, among the sciences, two disciplines stand out because of their overarching function, namely logic and metaphysics. The latter studies beings as beings and, as such, provides fundamental knowledge about how the universe is structured. The former, by contrast, deals with the way in which this structure is revealed in the human mind. In the definition, these two disciplines meet. The definition expresses the being of things, their meaning so to speak, and as such belongs to metaphysics, but at the same time, the definition is a product of the human mind, guided by logic. The two disciplines are related such that the one cannot be exercised without the other³⁰.

Even though he does not say so explicitly, we can infer that, for Hundt, the relationship between logic and metaphysics is paralleled by that between grammar and physics. The latter is the science dealing with corporeal things that are

²⁸ Hundt, *Introductorium* ..., cit., fol. 7r: «Homo etenim ad imaginem Dei factus ... divino quoque lumine supernaturaliter condonatus, ut impassibilis, immortalis esset et omnia cognoscens».

²⁹ Ibid.: «Abstulit enim Deus lumen actuale intellectus quo cuncta in suis naturis et proprietatibus cognovisset (sc. homo). Factus quoque est fere sicut caecus solam aptitudinem retinens propinquam ... Et sic natura disponimur, sed perficimur arte et exercitio, secundo Ethicorum ... Relicta est itaque nobis radix et inclinatio ad scire, primo Metaphysicae». Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Lib. 2, cap. 1, 1103a23-26, and id., *Metaphysics*, Lib. 1, cap. 1, 980a21.

³⁰ Hundt, *Compendium* ..., cit., fol. 15r: «Impossible est scire logicam absque metaphysica et hoc a priori. Sed rursus a posteriori impossibile est scire metaphysicam sine logica, quia logica considerat res conceptas, quae habent se sicut ideae ad res exteriores». For the idea that logic cannot be studied in separation from metaphysics, Hundt refers to Thomas Aquinas, *Opera omnia*, vol. 5: *Opuscula spuria*, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1927, pp. 392–398 (*De universalibus*), at p. 398.

subject to movement, just like spoken language. For Hundt, the principal concern of grammar is the utterance, the production of meaningful sounds, not with a focus on meaning, as in logic, but with a focus on sound. Sound is something corporeal, formed by air from the lungs that is manipulated by the larynx, the tongue, etc. Its general corporeal nature is studied in physics. Grammar then deals with the specific way in which these sounds are shaped to convey meanings. To be sure, physics can be studied without grammar, but the converse is not possible. Both relate to the world of change and movement, that is, to the world after the Fall. By contrast, logic and metaphysics are associated with Paradise. They lead the human being to the knowledge Adam and Eve possessed prior to the Fall. In vocal sounds, the worlds of heaven and earth meet, the former providing the form, the latter the matter³¹.

2.5. The Ideal University Curriculum

With this in mind, we can now understand how Hundt assessed the curriculum at the late medieval university, which started with grammar and logic, including at Hundt's home institution, the University of Leipzig³². Both are important, but logic is definitely more crucial for what the disciplines at the universities are striving for, that is, for understanding the true structure of the world. Because of its link with physics, grammar is related to our present life. It is the science that describes communication between the inhabitants of the earth and therefore the discipline that has to be taught first, as a prerequisite for the acquisition of knowledge that is laid down in works such as those of Aristotle. Logic, by contrast, helps humans to understand things as the inhabitants of Paradise do. It is the science for aspirants to heavenly truth. Once the first steps along this road to heaven have been made, the language of the earthly sphere must be kept apart and

³¹ Hundt, *Compendium* ..., cit., fol. 21r: «Fit enim (sc. vox) ab intellectu formaliter, qui attribuit ei formam et finem, quia significatum. Sed a corde materialiter, quod movet pulmonem, qui per aeris attracti expulsionem format vocem quae per linguam et in dentibus et labiis distinguitur» and id., *Expositio Donati* ..., cit., fol. Aiiir: «Grammatica est scientia vocalis eo quod voces in ordine ad prolationem tantum considerat».

³² For information on the medieval University of Leipzig, see E. Bünz, «Gründung und Entfaltung. Die spätmittelalterliche Universität Leipzig 1409–1539», in E. Bünz – M. Rudersdorf – D. Döring (eds.), *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*, vol. 1: *Spätes Mittelalter und Frühe Neuzeit 1409–1830/31*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2009, pp. 21–330, and *Die Statutenbücher der Universität Leipzig aus den ersten 150 Jahren ihres Bestehens*, ed. F. Zarncke, Hirzel, Leipzig 1861.

not confused with that of heaven³³. Certainly, humans cannot make do without grammar in their earthly life, but they must be aware of the differences between grammar and logic, so as not to let ambiguities confuse human thought, causing them to stray from their godly track. It is against this background that Hundt was reluctant to include material supposition as a proper part in logic.

This understanding is corroborated by Hundt's statement in a report dedicated to the reformation of the University of Leipzig on behalf of Duke George³⁴. This report collects the testimonies of a large number of university professors, each one giving his own view on the matter. Hundt's account stands out for several reasons. He insists on the traditional set up of the curriculum starting with grammar as the first discipline, followed immediately by logic, which he thinks should not be changed. Significantly, in contrast to grammar, logic should be taught both in the bachelor's and in the master's program³⁵. This accords with the then-current arrangements in Leipzig, as the statutes from the period of 1499–1522 show, but obviously there was opposition to this schedule, which Hundt tried to overcome³⁶. At the same time, his statement reveals an almost spiritual dedication to the pursuit of truth, disapproving of eloquence and condemning the pursuit of any kind of earthly well-being. He deplores the fact that, at the university, sincere devotion to study is despised and that only a small number of Dominican and even fewer Franciscan friars were attending the theology courses, even though their presence would encourage the seculars and help the university to increase its fame. It was the orders, Hundt recalls, that had built the reputation of Paris and Cologne³⁷.

³³ Hundt, *Compendium* ..., cit., fol. 15v: «Grammatica est prior quoad expressionem et quoad 'quia est'. Logica est prior quoad conceptionem et quoad 'propter quid'».

³⁴ The report is discussed and partly edited in F. Friedberg, *Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart*, Veit, Leipzig 1898, pp. 95–148. It has survived in Dresden, Sächsisches Hauptstaatsarchiv, 10024 Geheimer Rat (geheimes Archiv), Nr. Loc. 10596/01.

³⁵ Staatsarchiv, 10024 Geheimer Rat, fol. 32r: «In prima mutatione novitus studeret grammaticae et logicae». As to the master's program, *ibid.*: «Prima mutatione studeret logicae et physicae Aristotelis». These passages are only paraphrased in Friedberg, *Die Universität Leipzig* ..., cit., p. 111.

³⁶ For the relevant passages from the statutes, see *Die Statutenbücher der Universität Leipzig* ..., cit., nn. 1–5, pp. 464–465.

³⁷ Friedberg, *Die Universität Leipzig* ..., cit. p. 110: «In theologica facultate videtur esse error, quod religiosi hujus civitatis parum student theologie; nam pauci predicatorum, pauciores thomiste, paucissimi minores scholas frequentant theologorum. si frequentiores essent, incitarent seculares. ex hinc fama universitatis Liptzensis cresceret. intellexi a nonnullis coloniensem et parisiensem universitates ita crevisse». Remarkably, Hundt considers the Thomists to constitute

To be sure, in his report, Hundt is not advocating contempt for earthly life. He demands that the study of medicine be more practical and include the study of the human body, as well as that of herbs. He also finds fault with the fact that already at an early stage, students are urged to become priests³⁸. His overall intention is that there should be an appropriate balance between the practical and the theoretical, the body and the mind, the earthly and the heavenly. This balance is not, however, one of equal weight on both scales, but rather tilts towards the mind and the theoretical, since they prepare for the final goal of human life, Paradise.

2.6. Criticism of the Humanist View of Language

Language is an earthly tool, closely attached to the conditions here. Its use is only pragmatic and temporary, unlike logic, which reveals the eternal structure of the universe, a structure which is the same here as in Paradise. Grammar and logic should therefore be assessed differently. Hundt thinks that the humanists take language too seriously, as if it were more than just a provisional instrument for communication. In the commentary on the *Donatus minor*, as well as in the *Codicillus*, Hundt refers to Lorenzo Valla, in both cases disapprovingly. He reprehends Valla's criticism of Priscian, arguing that it is better to remain with the traditional views of Priscian and Donatus, even where they were wrong. The majority follows these thinkers, and to be wrong in harmony with the majority is still accepted as being right³⁹. This perhaps sounds cynical and in tension with his quest for truth, but that is not the case. He rather wants to stress that language is a pragmatic tool and that one should therefore not invest too much creative or recreative energy into it, otherwise people will no longer understand each other, as the result of being confused by the formation of new words or the re-establishment of old meanings. For the same reason he rejects Valla's identification of 'quodlibet' with 'aliquod' which the latter had argued for on the authority of Quintilianus. This is not wrong, Hundt argues, but it is not the way 'quodlibet' is used among

a separate religious order.

³⁸ Ibid.: «prete rea magistros ad sacerdotium compellere, videtur mihi, ipsos a studio retrahere. in universitatibus pre nominatis (sc. coloniensi et parisiensi) licenciati et doctorandi ad sacerdotium compelluntur» and ibid.: «Facultas medicorum solum deficit, ut conqueruntur scholares, quod ad practica non ducuntur; herbas noscere et discernere nemo docet, anathomia non celebratur, apotece non rectificantur».

³⁹ Hundt, *Expositio Donati* ..., cit., fol. [Cvi]v: «Nos tamen cum Prisciano et Donato ceterisque grammaticis tenebimus. Quia qui cum multis errat, non videtur errare». See also Kneepkens, «The Donatus minor ...», cit., p. 384.

contemporary authors, where it means ‘omnis’. It is for this reason that he rejects Valla’s emendation⁴⁰.

As his assessment of Valla shows, Hundt has some reservations with respect to the humanist view on language that takes Cicero and Quintilianus as its norm. He insists that, in matters of speech and writing, one should follow the tradition. Words are coined by human beings through agreement, and what for the first users is a matter of free choice becomes a rule for the later ones⁴¹. But this does not imply that once the meanings of words have changed, one should go back to the original ones to correct common discourse. In all his academic writing, Hundt stuck to the vocabulary and syntax of scholastic Latin⁴².

Although sounds do not have permanent value, concepts do, similar to the natures of the things the concepts refer to. Therefore, Hundt does not allow the same pragmatism in his assessment of logic. Whereas the rules of language may change, those of logic never will, as long as things exist⁴³. Hence, the two disci-

⁴⁰ Hundt, *Secunda Codicilli pars* ..., cit., fol. Biiiv: «‘Quodlibet’ est ... a ‘quod’ et ‘libet’ compositum distribuens terminum commune pro omnis suis suppositis sicut hoc signum ‘omnis’ ... quamvis Laurentius Vallensis auctoritate Quintiliani particulariter accipit ‘quodlibet’ pro ‘aliquod’, ut libro tertio capite de compositis a ‘quis’ vel ‘qui’ patet». Cf. Lorenzo Valla, *Elegantiae linguae latinae*, [Paris], [1471–1472], Lib. 3, De compositis a ‘quis’ vel ‘qui’, cap. 16, fol. [108]r: «‘Quidque’ autem idem esse quod ‘unumquidque’, ante significavi, Quintilianus». I used the copy in Basel, Universitätsbibliothek, Inc 706:1. The point is that Valla takes ‘quodlibet’ as ‘whichever’, not as ‘each’, as Hundt does. Therefore, Hundt says that Valla understands it ‘particulariter’, that is, referring to a particular thing which is not further specified. According to Valla, the term Hundt should use is ‘quidque’, when he looks for an alternative to ‘omnis’, as the quote shows. Notably, Valla uses the term ‘particulariter’ not in the *Elegantiae*, but in the *Dialectical Disputations*, where he criticizes contemporary scholastics for not using Latin accurately. See Lorenzo Valla, *Dialectical Disputations*, ed. B.P. Copenhaver – L. Nauta, vol. 2, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2012, Lib. 2, cap. 5, p. 44: «Nusquam in omni dialectica ac philosophia ex Aristotele translata, nisi forte apud aliquem novorum, reperitur quilibet nisi particulariter positum, sicut uterlibet. Quominus danda venia est iurisperitis ac theologis recentibus, dialectisque ac philosophis nostris, qui verba scientiae suae non audiunt, sed in prave loquendo nescio quomodo conspiraverunt et, quasi diversae civitates, in suam metropolim coniurarunt». Hundt was familiar with this passage as well, as he quotes some of the examples Valla mentions there in his *Secunda Codicilli pars* ..., cit., fol. Biiiv.

⁴¹ Hundt, *Expositio Donati* ..., cit., fol. Biiir: «Quod enim apud omnes antiquos fuit placitum, apud nos est praeceptum». For a comment on this, see Kneepkens, «The Donatus minor ...», p. 369.

⁴² For Hundt, the pursuit of truth was more important than that of style, as he argues in the report mentioned earlier. See Friedberg, *Die Universität Leipzig* ..., cit., p. 109: «Philosophie non eloquentie studii veniam posco».

⁴³ Hundt, *Compendium* ..., cit., fol. 19v: «Conceptus vero, qui est naturalis rei ad extra in mente proferentis similitudo, repraesentat rem ipsam naturaliter».

plines both have their own rationale. Neither should they be confused, nor should the science of logic be removed from the curriculum, as if grammar alone sufficed to educate the human being. Hundt therefore subscribes to the traditional goals of the medieval university, as these were expressed by the defenders of the *Via Antiqua*, in particular, the Thomists.

Significantly, Hundt's problem is not the humanist view of man, which highlights his dignity and divine power. On this point he fully agrees, as we have seen. Rather, it is the humanist focus on the written and spoken language rather than that of thought. Such an approach detracts from the dignity of man as an image of God, the proper carrier of which is the mind and not the body. Hundt shares the enthusiasm of the humanist, but assigns a higher level to the operations of the mind than those of the body. Meaning is a product of the mind. Consequently, for Hundt, logic is more fundamental than grammar, and material supposition—when words are taken according to their sound and not their meaning—should not be a part of logic, but of grammar.

3. Conclusion

Hundt was outspoken in his views on the relationship between grammar and logic, as well as on the question of where material supposition should belong. His views are rooted in his understanding of Thomas Aquinas, with whom he sides here, referring to his writings frequently. In his *Anthropologium*, when dealing with human dignity and the divine nature of mind, there is a second thinker that he names frequently, namely Albert the Great⁴⁴. In the late medieval period, both were regarded as the main school heads of the *Via Antiqua*. The fact that Hundt quotes both Thomas Aquinas and Albert the Great seems to reflect a relationship with the University of Cologne. Initially, the Cologne Albertist Heymericus de Campo had stressed the differences between these two thinkers, but subsequently the Thomist Gerardus de Monte, in his *Concordantiae dictorum Thomae Aquinatis et Alberti Magni*, vehemently argued that both the Dominicans followed the

⁴⁴ To give just one example of many, Hundt, *Anthropologium* ..., cit., fol. [Av]r: «Et venerabilis Albertus, fidus Aristotelis interpres, vicesimo De animalibus, tractatu secundo, capite tertio dicit: Anima praecipue hominis multum imitatur causam primam et intellectus caelestes». Cf. Albert the Great, *De animalibus* ..., cit., Lib. 20, tract. 2, cap. 3, p. 313.

same line of thought⁴⁵. Gerardus was regent master of the Thomist Bursa Montana until his death in 1480. His successor was Lambertus de Monte, who held the office until 1499⁴⁶. Hundt seems to have been inspired by both of them. He takes the idea that Thomas and Albert complement each other from Gerardus and shares some of the arguments that material supposition does not belong to logic with Lambertus, who defends the same position as Hundt⁴⁷.

To be sure, neither in Gerardus nor in Lambertus do we find a eulogy on the dignity of man comparable to Hundt's. The same goes for authors like Henricus Greve, Hundt's colleague in Leipzig, who takes the same position on material supposition, but lacks the anthropological framework⁴⁸. This makes Hundt's position unique. At the same time, however, his thinking shows the potential of late medieval Thomism to transfer scholastic questions into new settings, building bridges to other currents of thought like humanism and opening new perspectives on the Via Moderna. From Hundt's standpoint, the criticism voiced by Albertists such as Heymericus de Campo on the Moderni, that they are *litterales et superficiales*, that is, grammarians rather than logicians, takes on a new, almost eschatological dimension⁴⁹. It seems that from the perspective of the Antiqui, the Via Moderna was putting young students on the wrong track, by closing their minds to the true and divine origin of logical meaning.

These aspects cannot be further explored here, but it may already have become clear how the answer to a minor scholastic question is related to much

⁴⁵ For details see M.J.F.M. Hoenen, «Comment lire les grands maîtres? Gérard de Monte, Heymeric de Campo et la question de l'accord entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin (1456)», *Revue Thomiste* 108 (2008) 105–130.

⁴⁶ G.-R. Tewes, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Böhlau, Köln 1993, pp. 29 and 34.

⁴⁷ Compare, e.g., Hundt, *Secunda Codicilli pars* ..., cit., fol. Diiiv: «Litterae et syllabae non sunt de consideratione logicae» with the quote from Lambertus', *Copulata*, in note 7 above. Moreover, elsewhere in his works he seems to have used the writings of Lambertus de Monte, and he was familiar with the views of the Albertist Heymericus de Campo, to whom he refers in *Compendium* ..., cit., fol. 61v.

⁴⁸ Henricus, *Parva logicalia* ..., cit., fol. 8r: «Suppositio materialis proprie non est logicae considerationis, sed magis grammaticae».

⁴⁹ Heymericus de Campo, *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam*, Johannes Landen, Cologne 1496, fol. aiiiv. On this criticism, see P. Rutten, «Contra Occanicam Discoliam Modernorum: The So-Called De universali reali and the Dissemination of Albertist Polemics against the Via Moderna», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003) 131–166, and Z. Kaluza, «Le De universali reali de Jean de Maisonneuve et les epicuri litterales», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), 469–516, esp. pp. 503–507.

more consequential views on the relationship between the academic disciplines and the destiny of the human being. At the same time, in relation to the general theme of the volume, the focus on cognition that we have seen in Hundt reflects a more general tendency to separate logic from grammar and to move it closer to metaphysics, a bias that culminated in Hegel's thought. Yet, this issue, too, must be elaborated on elsewhere⁵⁰.

⁵⁰ M.J.F.M. Hoenen, «Being as the Object of Knowledge. On the Relationship between Logic and Metaphysics in the Late Middle Ages», in N. Germann – P. Porro (eds.), *Being*, Brepols, Turnhout (forthcoming).

Paula Oliveira e Silva*

Nihil sub sole novum?

A crítica jesuíta às explicações tomistas acerca da doutrina da iluminação

***Nihil sub sole novum?* The Jesuit Criticism of the Thomistic Views on the Doctrine of Illumination**

Abstract

Based on the explanation given by three sixteenth-century Portuguese Jesuits to the question on how the agent intellect illuminates the *phantasm* we analyze the criticism that the three make to a set of opinions presented by the *via Thomistica* to the problem at issue. In this study, the answer to the question about the production of the intelligible by the agent intellect is framed in the context of the controversy which took place at the end of the fifteenth century about the possibility of rationally demonstrating the immortality of the soul. The study shows that, in criticizing the position of the Thomists, the Jesuits aim to elaborate an answer that not only clearly shows the superiority, autonomy and immateriality of the agent intellect in the production of the intelligible but also serves as a solid foundation for demonstrating the immortality of the soul.

Keywords: Jesuit commentaries on Aristotle's *De anima* III, 5 (Coimbra, 16th century); agent intellect; illumination of *phantasm*; intelligible species; immortality of the soul.

Medieval and Early Modern Age Authors Studied: Thomas Aquinas, Durand of Saint-Pourçant; John Capreolus; Chrysostom Javelli; Francisco Sylvester of Ferrara; Thomas de Vio, Cajetan; Francisco of Toledo; Francisco Suárez; Marcos Jorge; Cristóvão Gil; Manuel de Góis.

Resumo

A partir da explicação dada por três jesuítas portugueses do século XVI à questão sobre o modo com o intelecto agente ilumina o *phantasma*, analisa-se a crítica que os três fazem a um conjunto de

* Professora Associada, Universidade do Porto e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, Torre B, Gab. 119. 4150-564 Porto; pvsilva@letras.up.pt.

opiniões apresentadas pela *via thomistica* para o problema. Neste estudo, a resposta à questão sobre a origem do inteligível na mente humana é enquadrada no contexto da controvérsia, ocorrida no final do século XV, sobre a possibilidade de demonstrar racionalmente a imortalidade da alma. O estudo mostra que, ao criticar a posição dos tomistas, os jesuítas têm em vista elaborar uma resposta que não só mostre claramente a superioridade, autonomia e imaterialidade do intelecto agente na produção do inteligível, mas sirva de fundamento sólido para demonstrar a imortalidade da alma.

Palavras chave: Comentários jesuítas ao *De anima* III, 5 (Coimbra, séc. XVI); intelecto agente; iluminação dos *phantasmata*; espécies inteligíveis; imortalidade da alma.

Autores medievais e do início da Idade Moderna estudados: Tomás de Aquino, Durando de Saint-Pourçant; João Capréolo; Crisóstomo Javelli; Francisco Silvestre de Ferrara; Tomás de Vio, Caetano; Francisco de Toledo; Francisco Suárez; Marcos Jorge; Cristóvão Gil; Manuel de Góis.

1. Alguns elementos de contexto

Neste artigo analisa-se a explicação dada por três jesuítas portugueses - Marcos Jorge (1524?-71), Cristóvão Gil (1552-1608) e Manuel de Góis (1543-1597) – sobre a origem das espécies inteligíveis a partir das representações sensíveis. Os três jesuítas tratam esta questão nos comentários ao *De anima* de Aristóteles, Livro III, capítulo 5, que escreveram para o ensino da filosofia. Na tradição peripatética, a partir da qual elaboram as suas explicações, esta questão foi designada como ‘iluminação do *phantasma*’¹.

Estes três jesuítas destacaram-se no seu tempo pela atividade relacionada com o ensino da filosofia e da teologia. No caso de Marcos Jorge, a sua atividade na Companhia de Jesus e o seu legado textual ficaram ligados sobretudo ao ensino da teologia moral². Contudo, deste professor jesuíta preserva-se, manuscrito, um curso filosófico completo que, embora tenha sido mencionado nos principais catálogos, permaneceu ignorado pelos especialistas e encontra-se praticamente por estudar³. No caso do jesuíta Cristóvão Gil, a sua obra mais conhecida é um

¹ Para evitar a estranheza originada pela palavra portuguesa ‘fantasma’ para designar as representações sensíveis produzidas pela imaginação, neste artigo designamos estas representações mantendo a designação latina *phantasma*.

² Um resumo da vida e obra de Marcos Jorge pode ler-se em João Machado Vaz, «Jorge, Marcos», in Ch. O’Neill - J. María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-temático*, III, Institutum Historicum, Roma 2001, pp. 2153–2154. Esta nota biográfica não menciona a existência do curso filosófico de Marcos Jorge, associando este jesuíta apenas ao sucesso que obteve, em Évora e em Lisboa, no ensino da teologia moral e nas atividades pastorais.

³ Ver F. Stegmüller, *Filosofia e teologia nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora no*

curso de teologia de que existem quatro edições impressas⁴. Contudo, da sua autoria também subsistem alguns comentários manuscritos à obra de Aristóteles que resultaram do seu magistério de filosofia em Coimbra⁵. Se os dois jesuítas antes mencionados são relativamente pouco conhecidos, o mesmo não ocorre com Manuel de Góis, cujo nome é sobejamente conhecido na literatura por ter ficado associado à elaboração do famoso *Curso Jesuíta Conimbricense*⁶.

Os cursos filosóficos ensinados durante o século XVI através da rede de colégios que os jesuítas construíram por toda a Europa desde a fundação da Sociedade serviram de veículo de transmissão para a tradição filosófica antiga e medieval,

século XVI Universidade de Coimbra, Coimbra 1959, p. 165 e Ch. Lohr, «Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors G-K», *Renaissance Quarterly* 30, 4 (1977) 697-698. O curso filosófico de Marcos Jorge é o mais antigo curso completo que se preserva do ensino jesuíta da filosofia em Coimbra, facto que lhe confere especial valor heurístico. A recente revalorização deste curso de filosofia e da pessoa e obra filosófica de Marcos Jorge deve-se aos resultados de investigação desenvolvido no Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, onde este curso é atualmente objeto de investigação sistemática. Informação mais detalhada sobre Marcos Jorge e sobre a importância heurística deste curso pode ler-se em P. Oliveira e Silva e J. Rebalde, «Doctrinal Divergences on the Nature of Human Composite in Two Commentaries on Aristotle's De anima (Anonymous, Cod. 2399 BGUC and Francisco Suárez): New Material on the Jesuit School of Coimbra and the Cursus Conimbricensis», in R. Maryks – J. António Senent (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2019, 378-410.

4 A obra teológica de Cristóvão Gil intitulada *Commentationum Theologicarum de Sacra Doctrina et Essentia atque Unitate Dei* (Lyon, 1610; Colónia, 1610, 1619, 1641) fazia parte de um projeto mais amplo de edição dos seus comentários à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, que foi interrompido pela morte de Gil em 1608.

5 Para uma breve biografia de Cristóvão Gil e a indicação do seu espólio manuscrito v. https://ifilosofia.up.pt/proj/arm/cristovao_gil (acedido em 10.07.2022). Para uma biografia mais alargada v. R. Cabral, «Gil, Cristóvão», in Ch. O'Neill – J. María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-temático*, II, Institutum Historicum, Roma 2001, 1727–1728.

6 [Manuel de Góis], *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv, In Tres Libros De Anima Aristotelis Stagiritae [=CCCSJ]*, Editio Prima Conimbricae 1598. Um resumo biográfico deste jesuíta, com particular referência ao papel que desempenhou na elaboração do *Curso Conimbricense* v. João Machado Vaz, «Góis, Manuel de», in Ch. O'Neill – J. María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-temático*, II, Institutum Historicum, Roma 2001, 1768–1769. Sobre o projeto jesuíta de elaboração do *Curso Conimbricense*, o impacto desta obra na história da filosofia no século XVI e na disseminação do aristotelismo v. M. Santiago de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2018; Id., *Psicologia e ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Colibri, Lisboa 2010; C. Casalini, *Aristóteles em Coimbra: o Cursus Conimbricensis e a educação no Collegium Artium*, Imprensa da Universidade Coimbra, Coimbra 2015.

baseada no comentário à obra de Aristóteles. Tendo em conta o papel central que o ensino jesuíta desempenhou no processo de assimilação e transformação da filosofia aristotélica ao longo dos séculos XVI e XVII, o estudo dos materiais que resultaram deste ensino contribui para compreender como se processaram tais transformações e até que ponto elas influenciaram as posições que hoje se conhecem como específicas da época moderna. Para compreender o processo de transformação do aristotelismo no século XVI é também importante considerar o impacto que alguns acontecimentos da história intelectual e cultural da época tiveram na revisitação de um conjunto de doutrinas filosóficas. No caso concreto da questão aqui em análise parece relevante ter em consideração que, durante o século XV, algumas interpretações de Aristóteles relacionada com a natureza e funções dos intelectos, agente e passivo, foram objeto de renovada atenção. Este interesse foi impulsionado pela revivescência de interpretações averroístas de Aristóteles e pelas teses materialistas sobre a natureza do intelecto, estas últimas veiculadas pelas traduções renascentistas das obras de Alexandre de Afrodísia⁷. A ampla disseminação destas teorias nos meios universitários e intelectuais da época, por um lado, e o facto de elas contradizerem algumas crenças essenciais do cristianismo, por outro, deram origem a uma tomada de posição, por parte das autoridades eclesiásticas, sobre como deveria ser orientado o ensino da filosofia a respeito destas teorias. O texto oficial desta pronúncia é a bula *Apostolici Regiminis* exarada do V concílio lateranense, sessão VIII, cujas determinações exortavam a que, nos cursos de filosofia e a respeito da alma humana, fossem defendidas estas duas doutrinas: a natureza imortal e singular da alma humana, e a sua união ao corpo como forma substancial⁸.

⁷ Existe hoje um conjunto significativo de estudos sobre a receção e interpretação de Aristóteles no Renascimento e no século XVI e sobre os diferentes aristotelismos vigentes neste período. Para a influência das traduções renascentistas das obras de Alexandre de Afrodísias sobre o intelecto e a alma, nas posições assumidas durante o século XV sobre a natureza dos intelectos, agente e passivo, e sobre a imortalidade da alma v. E. Kessler, «Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul. 1400 Years of Lasting Significance», *Early Science and Medicine* 16 (2011) 1-93, spec. 18-25 e 49-58. Para a revivescência das teorias averroístas sobre a natureza da alma e dos intelectos, v. D. N. Hasse, «Arabic philosophy and Averroism», in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2009, 113-136, spec. 115-121. Para uma síntese sobre o averroísmo paduano v. K. Richardson, «Averroism», in H. Lagerlund – B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2017, pp. 141-145.

⁸ Bula *Apostolici Regiminis* [AR], ed. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 32, Antonius Zatta, Veneza 1773, col. 842-843. A origem desta bula aparece as-

Os acontecimentos mencionados são externos às transformações que o ensino jesuíta da filosofia e da teologia operou, ao longo do século XVI, nas teorias acerca do conhecimento humano, que é o assunto que aqui nos ocupa. Todavia, a análise dos textos subsistentes deste ensino permite verificar que esses acontecimentos tiveram de facto impacto nas opções filosóficas feitas pelos professores jesuítas. A passagem dos três comentários ao *De anima* III, 5 que aqui analisamos contém as explicações acerca do problema da iluminação do *phantasma* pelo intelecto agente dadas pelos três jesuítas antes mencionados. Estes textos são aqui tomados como um estudo de caso para testar duas hipóteses que se esclarecem mutuamente. A primeira é a de que as opções filosóficas feitas pelos jesuítas no âmbito do ensino da filosofia originaram transformações efetivas na tradição escolástica de interpretação da obra de Aristóteles. No caso concreto aqui em análise, estas transformações verificam-se na explicação dada para o modo como se realiza o conhecimento humano do mundo material apoiado na designada teoria da iluminação. A segunda hipótese é a de que o debate verificado nestes textos e as opções feitas pelos três jesuítas estão de algum modo influenciados pelos debates teológicos da época.

sociada, na literatura, à controvérsia gerada em torno da afirmação de Pietro Pomponazzi sobre a impossibilidade de demonstrar racionalmente a imortalidade da alma. Sobre esta controvérsia e o seu impacto na época, v. E. Gilson, «L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVI^e siècle», in Vittore Branca (ed.), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Sansoni, Florença 1964, pp. 31–61; Leen Spruit, «The Pomponazzi Affair. The Controversy over the Immortality of the Soul», in H. Lagerlund – B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2017, 225–246, spec. pp. 227–34, para os antecedentes doutrinais, o impacto do tratado de Pomponazzi e a reação do Concílio de Latrão. Sobre as teorias da alma e do intelecto defendidas por Pomponazzi, v. Lorenzo Casini, «The Renaissance debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms», in P. J. J.M. Bakker – J. M.M.H. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, Routledge, New York 2016, pp. 127–150. Quanto ao conteúdo da bula *Apostolici Regiminis*, Ch. Martin, «On a Mistake Commonly Made in Accounts of Sixteenth-Century Discussions of the Immortality of the Soul», *American Catholic Philosophical Quarterly* 69-1 (1995) 29–38 considera errônea a interpretação que afirma que o papa determinava que, no ensino da filosofia, se forjassem argumentos para demonstrar a imortalidade da alma. Por sua vez, E. Constant, «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513)», *The Sixteenth Century Journal* 33 (2002) 353–379, defende que a crítica que a bula dirige ao averroísmo não visa tanto a teoria do intelecto único, quanto a da dupla verdade. Nas pp. 377–78, Constant publica uma edição latina da bula, na qual compara a edição Mansi com a edição de N. P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1990. Neste artigo citamos a bula *AR* pela edição de Constant.

2. Duas explicações a rejeitar - causalidade formal e iluminação objetiva

A questão essencial a que se dirige a pergunta sobre como se processa a operação do intelecto designada por ‘iluminação do *phantasma*’ é a questão visada em todas as teorias do conhecimento humano. Como refere Pasnau, estas teorias pretendem explicar dois problemas: de que modo o intelecto humano adquire informação sobre o mundo material e o que esperar dos resultados dessa operação, em termos da validade da informação⁹. A pergunta sobre o modo como o intelecto agente realiza a iluminação do *phantasma* incide diretamente sobre o primeiro destes problemas. Por sua vez, na tradição filosófica peripatética o problema do conhecimento do mundo material era enfrentado a partir de duas perspectivas fundamentais – a da similitude e a da causalidade. No primeiro caso, a questão incidia sobre a relação de semelhança entre as diversas entidades formais envolvidas no processo (a do objeto mesmo e a das representações dele, sensível e inteligível). No segundo caso, o problema procurava responder à pergunta sobre o tipo de relação causal existente entre as potências envolvidas no processo¹⁰.

A questão que aqui analisamos trata o problema precisamente a partir do ponto de vista do processo causal que lhe dá origem. Assim, a pergunta acerca do modo como se processa a iluminação do *phantasma* pode ser elaborada da seguinte forma: ‘de que modo o intelecto agente causa, a partir da representação gerada pela imaginação, uma representação inteligível?’ Ou ainda: ‘de que modo, a partir de uma espécie sensível, o intelecto gera uma espécie inteligível?’ Os filósofos que colocaram a pergunta desta maneira admitem, por conseguinte, que a intelecção do mundo material exige a mediação de um tipo de entidades, designadas por espécies, no processo de conhecimento dos objetos materiais. Ou seja, defendem a posição que, na história da filosofia, ficou conhecida como ‘teoria das espécies’. Nas passagens do *De anima*, III, 5 de que aqui nos ocupamos¹¹, e para

⁹ Cf. R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 4.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 12-17. Sobre este duplo modo de abordagem do problema v. também P. J. Hartmann, «Durand of St.-Pourçain and Thomas Aquinas on Representation», *History of Philosophy Quarterly* 30-1 (2013) 20.

¹¹ Os textos aqui analisados são os seguintes: Marcos Jorge, *In tertium libri De Anima annotationes* (=TLA), cap. quintum: *Quae et quot sint operationes intellectus agentis et quomodo fiant?* Madrid, Real Biblioteca do Escorial, J-III-4, ff. 246^v-248^r. Cristóvão Gil, *Commentary in Libros De Anima Aristotelis* (=CLAA) *Liber tertius*, cap. 4 e 5, art. 2: *De officiis intellectus agentis*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, BNP 2518, ff. 163^v-165^r. [Manuel de Góis], *Commentarii*

resolver a questão que acabamos de formular, os três jesuítas discutem diversas opiniões apresentadas por filósofos reconhecidos como grandes autoridades dentro da escola tomista. De entre estas, há duas opiniões que eles rejeitam liminarmente. A primeira afirma que o intelecto atua eficazmente sobre a espécie sensível imprimindo nela uma qualidade espiritual que a torna capaz de produzir a espécie inteligível no intelecto possível. A segunda opinião defende que o intelecto agente não age eficazmente sobre a espécie sensível, mas apenas a assiste com a sua luz, tornando-a deste modo apta para produzir uma espécie inteligível.

Segundo os defensores da primeira opinião, a iluminação do *phantasma* consiste na operação mediante a qual o intelecto agente imprime, na própria representação sensível, uma qualidade de natureza superior, tornando-a formalmente capaz de afetar o intelecto possível. Sem mencionar autoridades, Marcos Jorge refere-se a esta posição nestes termos:

Alguns dizem que se imprime uma certa virtude ou forma, no ser intencional, pela qual o próprio fantasma se torna formalmente capaz de produzir um espécie inteligível no intelecto possível¹².

Cristóvão Gil e Manuel de Góis descrevem de modo semelhante esta posição. O primeiro menciona António de Montecatini¹³ como defensor desta posição, enquanto que o segundo a atribui ao próprio Tomás de Aquino¹⁴.

Collegii Conimbricensis Societatis Iesv, In Tres Libros De Anima Aristotelis Stagiritae (=CC-CSJ), *Liber III, cap. 5, q. 2, art. 1, De illustratione phantasmatum* (Editio Prima Conimbricae 1598). Edição online de M. Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Coimbra 2002, pp. 276-278 (https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/de_anima: acedido 18.07.2022). As transcrições dos dois manuscritos mencionados, bem como as traduções do Latim são da minha autoria, com a revisão de André Antunes, Ph.D., a quem devo um especial agradecimento quer pela disponibilidade, quer pelo apoio no esclarecimento de tantas passagens obscuras.

¹² Marcos Jorge, *TLA*, f. 247^r: «Quidem dicunt imprimi quandam virtutem seu formam in esse intentionali per quam phantasma ipsum formaliter redditur habile ad producendum speciem intelligibilem in intellectu possibili».

¹³ Cristóvão Gil, *CLAA*, f. 163^v: «Antonius Montecatini 3. De anima, c. 5 ea dicit intellectum agentem imprimere quandam virtutem in ipsis phantasmatis per quam reduntur apta ad producendum sunt cum ipso intellectu agente species intelligibiles».

¹⁴ Manuel de Góis, *CCCSJ*, p. 277: «Sunt qui illam putent consistere in productione certae qualitatis; cuius merito, ac ui phantasma ab intellectu agente excitetur ad gignendam formam spiritalem, hoc est, speciem intelligibilem. Ac sane quod intellectus agens aliquid agat, imprimatur in phantasma non obscure indicat D. Thomas lib. 2. *Contra Gentes* cap. 77. ubi ita scripsit. Est igitur in anima intellectiua uirtus actiua in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu. Verum haec sententia non placet».

Uma das dificuldades principais encontradas pelos jesuítas nesta opinião é o facto de ela colidir com um princípio básico da filosofia aristotélica, segundo o qual ‘tudo o que é recebido, é recebido ao modo do recipiente’. À luz deste princípio, a ação de uma causa eficiente superior sobre uma potência inferior não pode fazer que esta última ultrapasse o seu género, transformando a sua natureza numa outra de ordem mais elevada. Aplicando este princípio ao modo como as explicações precedentes justificam a ação do intelecto agente sobre o *phantasma*, e tendo em conta a natureza material deste, torna-se evidente que o intelecto não o pode tornar imaterial e inteligível¹⁵. Perante a opinião segundo a qual o *phantasma* é a causa formal da espécie inteligível caberiam, portanto, duas posições: ou abdicar deste princípio aristotélico ou, como fazem os três jesuítas, considerar que a explicação é falsa.

A outra opinião, também recusada pelos três jesuítas, afirma igualmente que a geração das espécies inteligíveis é efeito da ação do intelecto agente sobre o *phantasma*, mas rejeita que o intelecto imprima algo na representação sensível, admitindo apenas que o intelecto assiste o *phantasma* com a sua presença. Esta opinião distingue-se da anterior na medida em que não explica o ato de iluminação através da intervenção efetiva do intelecto agente sobre a representação sensível, contornando assim a dificuldade encontrada na posição anterior. Segundo Marcos Jorge esta opinião é mais adequada do que a anterior e entre os que a defendem estão Javelli e Caetano,

que consideram, mais corretamente, que esta iluminação não ocorre para que, por ela, o intelecto agente imprima algo no fantasma, mas somente para que o intelecto agente se torne presente e assistente ao fantasma [...]. Caetano designa esta assistência ou presença como iluminação objetiva, mas não [como] formal¹⁶.

¹⁵ Esta crítica pode ser dirigida à teoria da iluminação em geral e à teoria das espécies a ela associada e é uma das críticas que Durando já tinha dirigido à teoria. Segundo Durando, esta e outras contradições levariam a considerar inútil quer a mediação das espécies, quer a existência de um intelecto agente, a qual, na opinião de Durando, apenas se requer uma vez aceite a teoria das espécies. Nos comentários ao *De anima*, III, 5 destes três jesuítas, a questão que imediatamente antecede a que estamos a analisar é precisamente esta: *Vtrum detur intellectus agens*. Ao explicar esta questão, os três jesuítas têm como objetivo principal criticar os argumentos de Durando contra a existência do intelecto agente e contra a teoria das espécies.

¹⁶ Marcos Jorge, *TIA*, 247r: «alii in quibus est Caietanus 1^a p. q. 85 art. 1 et Javeli loco citato [*In De anima* III, 5: *De intellectu agente*] rectius existimant hanc illuminationem non fieri ita ut per eam intellectus agens aliquid imprimat in phantasmate, sed solum ita ut intellectus agens fiat praesens et assistens phantasmati (...). Quam assistentiam seu presentiam Caietanus appellat illuminationem objectivam non vero formalem».

Manuel de Góis, que menciona a mesma passagem que Jorge do comentário de Caetano à *Suma de Teologia* (Parte I, q. 85, art. 1), interpreta da mesma maneira a posição do dominicano, segundo a qual

o fantasma é ilustrado pelo intelecto agente não formal, mas objetivamente, isto é, que nenhuma qualidade é impressa por ele sobre o fantasma, mas que o intelecto agente se comporta para com o fantasma da mesma forma que a luz do Sol com as cores. Caetano pensa que, embora o fantasma tenha uma natureza espessa e obscura, pela proximidade e irradiação do intelecto agente ele alcança a capacidade de, em conjunto com o próprio [intelecto agente], concorrer para a produção da espécie inteligível¹⁷.

Por sua vez, Cristóvão Gil menciona uma passagem do Comentário de Caetano à *Suma de Teologia* diferente da referida pelos seus dois confrades. Na sua interpretação da posição de Caetano atribui, ao dominicano uma forma dupla de explicação do ato iluminativo que combinaria os dois tipos de iluminação, objetiva e formal. Segundo Gil, no comentário à *Suma*, parte I, q. 79, art. 3,

Caetano (...) estabelece um duplo género de iluminação - um formal, visto que a luz é intrínseca ao que é iluminado, como quando se diz que o ar é iluminado; e outro objetivo, visto que neste caso a luz não é intrínseca ao que é iluminado mas, estando ali, faz que se torne imediatamente evidente¹⁸.

Seja como for, segundo os três jesuítas a opinião de Caetano não é satisfatória, pois não explica a dificuldade central inerente à questão do conhecimento, a saber, de que modo a simples presença do intelecto junto do *phantasma* é suficiente para transformar a natureza corpórea deste numa natureza inteligível. Como indica claramente Marcos Jorge, a proposta de uma presença do intelecto junto do *phantasma* como *conditio sine qua non* da geração da espécie inteligível é «evidentemente falsa, pois o *phantasma* sozinho, mesmo com o intelecto agente a

¹⁷ Manuel de Góis, *CCCSJ*, p. 277: «Caietanus 1. part. quaest. 85. art. 1. opinatur phantasma illustrari ab intellectu agente non formaliter, sed obiective, id est, nullam ab eo qualitatem in phantasma imprimi, sed habere se intellectum agentem ad phantasma [eo modo quo lumen Solis ad colores] igitur putat Caietanus phantasma, etsi crassae, obscuraeque naturae sit, tamen ex intellectus agentis uicinitate, et irradiatione assequi, ut possit una cum ipso ad producendam speciem intelligibilem concurrere».

¹⁸ Cristóvão Gil, *CLAA*, 163v-164r: «Secundus modus explicandi est Caietani 1 pars, q. 79 a.3 et hoc libro ubi duplex genus illuminationi ponit aliud formaliter, quoniam lumen est intrinsecum illuminato quomodo dicitur illuminari aer: aliud obiective quoniam sic lumen non est intrinsecum illuminato, sed illi immediatum facit quod illud apparere».

assisti-lo, não transita para um género melhor, uma vez que [inere] subjetivamente [entenda-se: quanto ao seu *suppositum*] numa potência corpórea»¹⁹.

Manuel de Góis corrobora esta crítica e contrapõe a Caetano as palavras de Francisco de Ferrara, evidenciando assim que a posição do primeiro não é consensual nem mesmo entre os dominicanos:

O Ferrariense opõe-se com razão no Livro 2 *Contra Gentes* cap. 77, pois por muito que o fantasma seja iluminado objetivamente, ele não deixa de permanecer num órgão corpóreo e de ser extenso, e não pode manifestar a natureza sem as condições da matéria, como imagina Caetano²⁰.

3. Posições plausíveis e a opção pelos *recentiores*

Depois de rejeitarem as duas posições anteriores como inadequadas para responder ao problema da origem das espécies inteligíveis, os três jesuítas referem-se a posições que consideram plausíveis dentro da *via thomistica*. Jorge e Gil mencionam a explicação segundo a qual o processo de iluminação ocorre de acordo com o modelo da causalidade instrumental, enquanto Manuel de Góis menciona uma opinião que designa como ‘iluminação radical’. Como veremos, a posição que os jesuítas assumem nesta disputa é a de que a ‘iluminação do *phantasma*’ é realizada pelo intelecto agente como uma causa eficiente única. Na sua explicação, Marcos Jorge faz um ponto de situação sobre o problema exato a que esta discussão imbricada procura responder:

A dúvida é sobre de onde ocorre esta produção de forma efetiva – se só a partir do *phantasma* ou se a partir deste juntamente com o intelecto; pois todos admitem que não pode produzir-se apenas a partir do intelecto agente²¹.

¹⁹ Marcos Jorge, *TLA*, 248r: «quidam igitur dicunt produci speciem a solo phantasmate assistente, tamen sibi esse praesente intellectu agente quasi conditione sine qua non [...] verum hoc patet esse falsum quoniam phantasma solum est assistente sibi intellectu agente non egreditur genus melius, cum subiective sit in potentia corporea».

²⁰ Manuel de Góis, *CCCSJ*, p. 277: «recte obiicit Ferrariensis 2 *Contra Gentes* cap. 77. cum phantasma quantumvis obiective irradietur, nihilominus in organo corporeo maneat, extensumque sit, non potest naturam sine materiae conditionibus ostendere, ut fingit Caietanus».

²¹ Marcos Jorge, *TLA*, 248v: «a quo autem fiat ista productio effective, an a solo phantasmate an ab ipso pariter cum intellectu agente dubium est, nam quod non possit produci a solo intellectu agente omnes concedunt».

O cerne do problema é precisamente o de saber, numa operação que se assume que não depende apenas do intelecto, e que, consequentemente, tem de resultar da interação de dois princípios de natureza diferente, material e intelectual, qual destes princípios atua como causa eficiente. Jorge dá a seguinte resposta a este problema:

deve dizer-se, portanto, que ambos simultaneamente, isto é, o intelecto agente e o *phantasma*, produzem a espécie inteligível, de tal modo que o próprio intelecto é mais importante, enquanto que o *phantasma* concorre como que instrumentalmente²².

Marcos Jorge identifica os dominicanos Capréolo e Javelli como os principais defensores desta posição, e parece aceitá-la acriticamente. No entanto, na imediata continuação do seu texto, Jorge acrescenta o seguinte comentário: «ainda que [se possa dizer] preferentemente [:] de tal modo que a partir de ambos se forme um agente único total, que produz por si a espécie inteligível»²³. Ao interpretar deste modo a causalidade instrumental defendida pela escola tomista, Jorge valida a primeira parte da afirmação, onde se diz que o intelecto agente e o *phantasma* produzem simultaneamente a espécie inteligível. Mas abandona a ideia de uma dupla causalidade, subordinada e principal, subsumindo ambos os princípios numa única causa total. Assim, se perguntássemos a Jorge qual a causa eficiente *a quo* das espécies inteligíveis, a resposta seria esta: uma causa única e total, que resulta da união entre a representação sensível e intelecto agente²⁴.

²² Ibid., 248r: «est ergo dicendum utrumque simul intellectum scilicet agentem et phantasma producere speciem intelligibilem, ita ut intellectus ipse principalius [*sic* no manuscrito], phantasma vero quasi instrumentaliter concurrat (...)».

²³ Ibid., 248r: «(...) licet potius ita ut ex utroque unum totale agens efficiatur quod per se speciem intelligibilem producat».

²⁴ É interessante notar que a conclusão apresentada aqui por Jorge sobre o princípio *a quo* do inteligível se aproxima da explicação dada por Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis* De anima. Disp. IX, q. 2. Salvatore Castellote (ed.), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1978, p. 366-368: «Potentia cognoscitiva specie informata est unum integrum instrumentum per quod anima operatur; species autem non est instrumentum potentiae, ita ut ipsa potentia utatur specie, et sola ipsa species attingat immediate productionem actus cognoscendi. (...) Sed ex potentia cognitiva et specie resultat unum integrum instrumentum quod immediate attingit productionem actus». O comentário de Jorge antecede em mais de uma década o comentário de Suárez, mas é improvável que o do Exímio dependa do jesuíta português. A proximidade das explicações justifica-se certamente pelo facto de esta interpretação circular nas escolas jesuítas como doutrina comum.

Se agora atendermos à explicação dada por Cristóvão Gil verificamos que a sua argumentação é semelhante à de Marcos Jorge. Gil também considera plausível a explicação da iluminação com base no modelo da causalidade instrumental. Para explicar este tipo de causalidade invoca a metáfora do artesão: o intelecto agente faz uso do *phantasma* tal como o artesão usa o instrumento para produzir a sua obra²⁵. Ao apresentar esta solução como a mais provável, Gil baseia-se na autoridade de Francisco de Toledo, cuja explicação segue de perto, para afirmar que, no processo de iluminação, «o intelecto agente é a causa principal da produção das espécies, enquanto os *phantasmata* são menos principais e como instrumentais»²⁶. Segundo Gil, esta relação de mútua implicação das causas, superior e inferior, pode aceitar-se porque «não é absurdo [pensar] que algo corpóreo, como causa parcial e menos principal, concorra para produzir algo espiritual»²⁷. Porém, ao explicar de que modo interagem estas duas causas, reconduz esta atividade à ação de uma única potência espiritual, aproximando-se assim da interpretação dada por Jorge²⁸.

O mesmo modelo de causalidade para a produção das espécies inteligíveis pelo intelecto agente será finalmente proposto por Manuel de Góis sem hesitação. Na sua explicação, este jesuíta também identifica entre os tomistas uma opinião que considera plausível, mas desta vez não se trata da causalidade instrumental. Segundo este jesuíta, João Capréolo e o Ferrariense consideram que, por analogia com o poder acrescido que o sentido interno da cogitativa tem no homem quando comparado com os irracionais – o que ocorre pelo facto de, no homem, este sentido estar unido ao intelecto – também «a imaginação é capaz de fazer aparecer

²⁵ Cf. Cristóvão Gil, *CLAA*, 163^v apoia esta interpretação em Francisco de Toledo, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De anima*, III, cap. V, q. 13, Juntas, Veneza, 1575, pp. 145-147.

²⁶ Ibid. 163^v: «[varii philosophi admittunt] intellectum agentem esse causam principalem productionis specierum, phantasmata vero minus principalia, et velut instrumentalia». Trata-se da 4ª opinião elencada por Toledo, *Commentaria...*, p. 145, dos que dizem que «(...) intellectum agentem tanquam causam principalem, et remotam una cum phantasmate producere speciem in intellectu, ita ut phantasma sit actuum principium proximum, instrumentalem tamen: at agens intellectus sit ut causa principalis, sicut qui calamo scribit».

²⁷ Cristóvão Gil, *CLAA*, 164^v: «(...) neque vero absurdum est aliquid corporale, ut causam partialem et minus principalem, concurrere ad aliquid spirituale producendum». Toledo, *Commentaria...* p. 146 [nota]: «imo vero neque repugnat spirituale et immateriale in subjecto corporali et material collocari, ut anima rationalis in corpore».

²⁸ Ibid., 164^v: «ita quod sit alia virtus spiritualis actu operans quomodo se habet intellectus agens, sit cum phantasma, se concurrens».

fantasmas mais claros e eficazes que, em união com o intelecto agente, podem produzir espécies inteligíveis»²⁹.

Segundo De Góis apesar de ser provável, esta opinião não satisfaz inteiramente³⁰. E o principal motivo é o facto de a ação iluminativa do intelecto agente não designar senão uma propriedade que decorre da natureza do homem na medida em que está dotado de uma alma racional unida ao corpo. Portanto, o ato de «iluminação» indica apenas, muito remota e impropriamente, a transmissão de uma nobre natureza e não uma operação efetiva, a realizar pelo intelecto agente.

A palavra 'iluminação', que indica uma ação, soa de forma demasiado imprópria, sendo usurpada para designar 'a comunicação de uma nobreza ingénita' que existe anteriormente a todo o ato do intelecto agente, e consiste na própria síntese primitiva e natural, da imaginação e do intelecto, como que na mesma raiz. A partir desta síntese, e como que pela sua nobre estirpe e pelo esplendor da sua raça, os *phantasmata* deveriam chamar-se mais corretamente 'ilustres' do que 'iluminados'³¹.

Qual é, então, a posição que Manuel de Góis considera que se deve aceitar sobre um assunto tão relevante? A posição que ficaria registada no *Curso Conimbricense* e que, por esse facto, seria transmitida durante séculos praticamente por todo o orbe para ser ensinada nas aulas de filosofia a este respeito, é a seguinte:

agrada-nos a opinião celebrada pelos filósofos mais recentes, que afirmam que a iluminação dos fantasmas não é objetiva, como diz Caetano, nem meramente radical, como [dizem] João Capréolo e o Ferrariense, mas efetiva³².

Embora De Góis não mencione os nomes dos filósofos *recentiores*, uma vez

²⁹ Manuel de Góis, *CCCSJ*, p. 277-278: «(...) quemadmodum cogitatrix hominis facultas propter coniunctionem cum intellectu [278] uendicat peculiarem praerogativam, quae belluarum cogitatri non conuenit, ut nimirum diuidat, componat et discurrat circa singularia; ita phantasiam ex eadem coniunctione obtinere, ut ab se promat illustriora, et efficaciora phantasmata, quaeque una cum intellectu agente possint intelligibiles species producere».

³⁰ Ibid.: «Haec explicatio, quanquam habet probabilitatem, non omnino satisfacit».

³¹ Ibid.: «Videtur enim illustrationis nomen, quod actionem sonat, nimis improprie, et remote usurpare pro insitae nobilitatis communicatione, quae est ante omnem actum intellectus agentis, et in ipsa primaeua, ac naturali phantasiae, et intellectus, in eadem quasi radice, copulatione consistit. A qua certe phantasmata quasi ob stirpis nobilitatem, et splendorem, rectius illustria, quam illustrata dici debent».

³² Ibid.: «Placet igitur nobis ea sententia, quae a recentioribus philosophis celebratur, aientibus illuminationem phantasmatum non esse obiectiuam ut Caietanus ait, nec radicalem tantum, ut Capreolus, et Ferrariensis arbitrantur, sed effectiuam».

que o problema foi debatido com os tomistas, e que estes são, naturalmente mais antigos, podemos admitir com alguma certeza que os *mais recentes* são os próprios jesuítas. Uma particularidade da opinião, contudo, é a sua vagueza, pois nada é dito acerca deste modelo de causalidade. Apesar de tudo, e recorrendo à metáfora da luz, De Góis ensaia uma descrição - que não ocorre nas explicações de Jorge e Gil - sobre o modo como se processa esta iluminação efetiva:

[esta iluminação ocorre] não como se o intelecto agente imprimisse alguma luz nos *phantasmata* mas porque, *tal como a luz externa é a união dos seus raios*, [o intelecto] eleva ativamente os *phantasmata* a produzir a espécie inteligível, na qual a natureza comum despojada das diferenças individuais, é representada, e e permanece perceptível apenas ao intelecto³³.

Não obstante o esforço de Manuel de Góis de descrever o processo iluminativo com base no modelo da causalidade eficiente operada pelo intelecto agente, a descrição gera em quem a lê a sensação dececionante de ter percorrido em vão um longo e árduo caminho e de se encontrar agora tal como no princípio. A explicação dos jesuítas terá tentado, uma vez mais, explicar o inexplicável e, para lançar luz sobre a iluminação, chega a uma descrição deveras obscura. O resultado deste estudo parece confirmar a validade do mote inicial – *nihil sub sole novum*: as questões que aqui foram tratadas permanecem, afinal, sem resposta e no final deste estudo em nada parece ter avançado o nosso conhecimento sobre o assunto. Contudo, como veremos de seguida, talvez nem tudo de deva deitar a perder

4. Notas conclusivas

Neste estudo analisámos a explicação dada por três jesuítas portugueses sobre o processo de iluminação dos *phantasmata* e pudemos verificar alguns aspetos da complexidade que atingiu, no século XVI, esta discussão. Nestas notas conclusivas evidenciamos dois aspetos, de natureza diversa, que resultaram deste trabalho. Um primeiro relaciona-se com a eficácia heurística do estudo de fontes manuscritas da época. Um segundo relaciona-se com o impacto que a posição

³³ Ibid.: «non quasi intellectus agens aliquid luminis phantasmatis imprimat; sed quia tanquam externa lux radii sui consortio [...] actiue eleuat phantasmata ad producendam speciem intelligibilem, in qua communis natura representatur exuta differentiis indiuidualibus, manetque a solo intellectu perceptibilis».

defendida pelos três jesuítas acerca da causa eficiente das espécies inteligíveis poderá ter numa explicação filosófica acerca da natureza da alma humana compatível com a crença religiosa na imortalidade da alma.

Quanto ao primeiro aspeto, este estudo mostrou que a análise de fontes menos conhecidas - como é o caso dos comentários manuscritos ao Livro III, 5 do *De anima* de Aristóteles, de Jorge e Gil - contribui para elucidar os debates filosóficos ocorridos neste período. Neste estudo, que esteve focado das teorias explicadas a propósito da questão ‘de que modo o intelecto agente ilumina o *phantasma*’, identificámos alguns momentos do progresso da posição que os jesuítas vieram a assumir como uma boa explicação sobre o modo como o intelecto agente produz o inteligível. De facto, no *Cursus Conimbricensis*, que foi pensado para servir de texto básico para o ensino da filosofia nos colégios jesuítas fundados por todo o mundo, Manuel de Góis consagra o modelo da causalidade eficiente como a melhor explicação para o processo designado por ‘iluminação do *phantasma*’. Segundo De Góis, esta opinião é a dos filósofos *recentiores*, entre os quais não parece inadequado contar os jesuítas Jorge e Gil. Tendo em conta que o comentário de Jorge foi escrito entre o final de 1559 e o início de 1560, pode afirmar-se que esta posição vinha sendo forjada entre os jesuítas pelo menos desde essa data, como posição alternativa à opinião dos tomistas.

No seu estudo sobre o desenvolvimento da teoria das espécies na história da filosofia, ao explicar a posição defendida por Manuel de Góis no *Cursus Conimbricensis*, Leen Spruit verificou este mesmo facto. Contra a opinião de João Capréolo e do Ferrariense, De Góis afirma que a iluminação ocorre mediante uma operação causal efetiva do intelecto agente sobre o *phantasmata*³⁴. Contudo, Spruit afirma que não encontrou esta posição entre os contemporâneos de De Góis e por isso sugere que o comparativo *recentiores* usado por este jesuíta se refere a Suárez³⁵. Porém, Manuel de Góis usa o termo no plural e, como procurámos mostrar neste estudo, há pelo menos dois jesuítas contemporâneos que ensinaram esta posição em Coimbra: Marcos Jorge e Cristóvão Gil. Ora, o comentário de Jorge ao *De anima* antecede em mais de uma década o de Suárez. E, sobre este mesmo assunto, verificou-se haver também alguma proximidade entre a explica-

³⁴ L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*. II. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, p. 290: «Goes presented a recent position which he also endorsed for himself: the illumination is neither ‘objective’ nor ‘radical’, but ‘effective’».

³⁵ Ibid.: «most probably, this recent philosopher was Suarez, since this view is not found in other contemporary authors».

ção dada por Jorge e a apresentada por Suárez³⁶. De facto, o estudo de materiais menos conhecidos que contêm os debates filosóficos sobre doutrinas que, à época, mereceram particular atenção (como é o caso das teorias sobre a natureza da alma humana e sobre o conhecimento), parece contribuir para esclarecer aspetos do processo de transmissão e transformação do aristotelismo ocorrido nas escolas jesuítas durante o século XVI. Um contributo importante, a nosso ver, é a possibilidade de identificar doutrinas que, embora nos tenham chegado através de autores de renome, terão progredido paulatinamente no âmbito do ensino praticado pela Companhia de Jesus, tendo sido transmitidas nos colégios jesuítas mesmo antes de terem sido fixadas em edições impressas, da autoria de filósofos e teólogos renomados.

Quanto ao segundo aspeto, relativo à crítica dos jesuítas às posições dos tomistas e as explicações dadas por uns e outros sobre o processo de produção do inteligível, se for avaliada a eficácia de umas e outras opiniões para fortalecer a crença religiosa na imortalidade da alma, algumas conclusões podem também ser evidenciadas. As opiniões dos filósofos tomistas criticadas pelos jesuítas explicam a origem da espécie inteligível através de modelos de causalidade que combinam sempre, embora diversamente, a intervenção de dois princípios: um agente inferior e um agente superior, uma causa de natureza sensível, ou *phantasma*, e uma causa de natureza inteligível ou intelecto agente. Nas duas opiniões consideradas insustentáveis pelos três jesuítas, a primeira – que defende que o *phantasma* transformado pelo intelecto é causa formal da inteção – acaba por atribuir ao *phantasma* uma espécie de superpoder, embora considerando que tal poder lhe é atribuído pelo intelecto agente. Na segunda – a iluminação objetiva – o intelecto agente é considerado causa *sine qua non* da origem dos inteligíveis, mas de facto é de novo o *phantasma* que, sob a assistência do intelecto, produz o inteligível. Quanto à interpretação que Jorge e Gil fazem do modelo da causalidade instrumental, o problema parece estar de novo na dificuldade em explicar de que modo duas causas de natureza diversa podem concorrer para um fim cuja natureza é exclusivamente imaterial. Como mostrámos, ao apresentarem o modelo da causalidade instrumental como explicação plausível para a origem do inteligível, os dois jesuítas interpretam esta causalidade como resultado da operação de uma única potência espiritual.

É interessante notar que, ao analisar o mesmo problema, Manuel de Góis já

³⁶ Ver *supra*, nota 24.

não menciona a teoria da causalidade instrumental. Inversamente, ele invoca a posição de Capréolo e do Ferrariense, para os quais a intelecção tem de facto uma causa radical, que é a alma racional, na qual o intelecto e imaginação estão ligados numa síntese primitiva e originária. De Góis admite esta posição como plausível. No seu comentário, ele de facto não a rejeita, mas apenas afirma que não satisfaz inteiramente. Satisfará, então, parcialmente? Cremos que sim. De facto, a concepção de que existe uma unidade original ou raiz comum da imaginação e do intelecto – defendida pelos dois dominicanos citados por De Góis - combinada com a explicação da origem das espécies inteligíveis numa causa única de natureza espiritual, que De Góis apresenta como a explicação satisfatória para a origem do inteligível, parece resolver coerentemente o problema em questão. Assumindo como base metafísica do processo de intelecção a opinião de Capréolo e do Ferrariense, pode sustentar-se facilmente que o intelecto é causa eficiente do inteligível, sem prescindir da operação da imaginação. Esta, por sua vez, é subsumida pelo intelecto, estando ambas as potências radicadas na alma racional, forma do corpo. Contudo, na crítica que dirige a esta opinião, De Góis mostrou que os dois tomistas a usavam não para evidenciar a síntese de ambas as potências, mas, de novo, para conferir à imaginação a eficácia de uma causa *per se*³⁷. Ou seja, em virtude daquela síntese radical, não seria o intelecto a subsumir a imaginação na sua própria potência, mas esta tornar-se-ia capaz de produzir *phantasmata* ilustres, isto é, representações sensíveis de ‘melhor qualidade’, mais claras e eficazes para viabilizar a operação do intelecto.

Desde a perspectiva dos três jesuítas, a posição dos dominicanos olha para o intelecto como uma potência necessitada da faculdade inferior para realizar o seu próprio ato. Podemos assim concluir que a crítica fundamental dos jesuítas à posição dos tomistas é o facto de estes defenderem posições que não esclarecem de modo inequívoco nem a imaterialidade do intelecto agente, nem a independência e plenipotência desta potência no exercício da sua atividade específica – produzir o inteligível. Nas versões dos dominicanos, o intelecto agente aparece sempre demasiado dependente da espécie sensível para produzir a sua operação própria. Em última instância, tal dependência poderia constituir um obstáculo à afirmação da imaterialidade da alma humana, ao não evidenciar a superioridade e independência do intelecto agente face à potência sensitiva. Além disso, a explicação da origem do inteligível a partir da ação de duas potências, uma material e outra

³⁷ Ver supra, nota 33.

imaterial, evidencia a dependência da operação do intelecto com relação a uma causa de natureza corpórea. Deste modo, sai fortalecida a crença numa certa incapacidade de as potências racionais atingirem, por si mesmas e com independência do corpo, os seus próprios fins. Por sua vez, estes pressupostos metafísicos sobre a natureza da potência intelectual humana e da sua relação com o mundo dos corpos, têm consequências no plano teológico. No caso da posição dos dominicanos, tais pressupostos parecem estar em sintonia com a posição que defenderam no âmbito da controvérsia *De Auxiliis*: a forte dependência da alma espiritual do mundo corpóreo, a tal ponto que a natureza humana, no estado pós lapsário, seria incapaz, sem o auxílio da graça divina, de realizar de modo adequado mesmo as operações das suas potências naturais. As opções dos jesuítas quer ao rejeitar as teses dos dominicanos para a natureza da inteligência humana, quer ao construir a sua própria, insistem na superioridade do intelecto humano face às potências corpóreas. Embora a questão sobre o modo como o intelecto agente se relaciona com as representações sensíveis se circunscreva claramente ao domínio da filosofia, a resposta a esta questão tem implicações relevantes no domínio da teologia, pelo menos em dois domínios. Por um lado, nos argumentos teológicos a favor da imortalidade da alma, para os quais a bula *Apostolici Regiminis* indicava que os professores de filosofia construíssem vias de fundamentação. Por outro, nos argumentos a favor do domínio das potências intelectuais com relação à ação das potências inferiores da alma. As opções feitas pelos três jesuítas ao explicarem, nos seus cursos de filosofia, a questão da origem das espécies inteligíveis parecem, portanto, enquadrar-se num horizonte mais amplo, alcançando os debates teológicos da época.

Comunicações / Comunicaciones

Rafael Ramón Guerrero*

Avicena: Intelecto santo y conocimiento profético

Avicenna: Holy Intellect and Prophetic Knowledge

Abstract: My intention in this text is to briefly summarize the Avicennian theory on prophecy and the Holy Intellect, which belong to human nature and are rooted in his metaphysical conception of reality and in his position on human psychology, without pretending to offer a new vision or interpretation different from those already presented.

Keywords: Avicenna, Prophecy, Holy Intellect

Resumen: Mi intención en este texto es compendiar brevemente la teoría aviceniana sobre la profecía y el Intelecto santo, que pertenecen a la naturaleza humana y están enraizadas en su concepción metafísica de la realidad y en su posición de la psicología humana, sin pretensiones de ofrecer una nueva visión o interpretación diferente a las ya expuestas.

Palabras clave: Avicena, Profecía, Intelecto Santo.

El Islam como religión se funda en su carácter profético, en la revelación dada por Dios al Profeta Muhammad, como refleja la fórmula que expresa la fe musulmana, la *shahâda*: «No hay más que un solo Dios y Muhammad es Su Enviado». Este enunciado plantea las cuestiones de la existencia y unicidad de Dios y de la profecía por la que el hombre conoce y sabe de aquélla. La primera de las dos afirmaciones era de tal naturaleza que no existía dificultad en exponerla en términos filosóficos, al atestiguar un principio metafísico, la existencia de una

* Catedrático Jubilado. Profesor Emérito. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid, Ciudad Universitaria, 28040. rafael.ramonguerrero@gmail.com

Realidad Absoluta y trascendente, unidad originaria fuente de toda multiplicidad. Para los filósofos árabes, el estudio de esta Realidad pertenecía a la *'ilm ilâhî* o *ilâhiyyât*, la ciencia divina o de las cosas divinas¹, traducción del término aristotélico *θεολογία*, al versar sobre Dios como Unidad originaria, Ser Primero, Causa Primera

El segundo aspecto, la misión profética, parece escapar a cualquier tipo de investigación filosófica. Sin embargo, al garantizar el conocimiento que el hombre puede tener de la existencia de Dios, también fue objeto de estudio en la filosofía, para proporcionar una justificación racional del conocimiento profético². Los dos primeros filósofos, al-Kindî (m. c. 870) y al-Fârâbî (m. 950), plantearon y resolvieron la cuestión del conocimiento profético. Para ambos, el contenido del saber humano y del revelado es el mismo, pero su valor epistemológico es distinto. Al-Kindî sostuvo que el saber humano requiere esfuerzo y aplicación, razonamiento y tiempo, mientras que el profeta recibe una iluminación procedente de la voluntad divina, quien le comunica en un instante, sin esfuerzo ni aplicación, el conocimiento de la verdad. Al-Fârâbî, en cambio, afirmó que depende de la imaginación: por ésta el profeta traduce en símbolos e imágenes los inteligibles percibidos por el intelecto gracias a la iluminación del Intelecto Agente y esto sólo se da en quienes son de naturaleza especial y superior, cuya alma está purificada, única apta para recibir la efusión o revelación (*wahy*)³.

En cuanto a Avicena (m. 1037), son muy numerosos los trabajos realizados sobre su concepción de la profecía. Yo mismo publiqué un pequeño estudio⁴ en

¹ Sobre la ambigüedad de este término árabe y su traducción, Cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 283-285.

² Cf. M. E. Marmura, «Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology», in McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom*, University of Toronto Press, Toronto 1964, pp. 164-165. Cf. F. Rahman: *Prophecy in Islam*, George Allen & Unwin Ltd., London 1958.

³ Al-Kindî: *Fî-l-falsafa al-ûlâ*, ed. M. Abu Rida: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, Dâr al-fîkr al-'arabî, vol. I, Cairo 1950, p. 104. *Obras filosóficas de al-Kindî*, trad. por R. Ramón y E. Tornero, Ed. Coloquio, Madrid 1986, p. 49. Al-Kindî, *Risâla fî kammiya kutub Aristû*, in *Rasâ'il al-Kindî*, pp. 372-373. *Obras filosóficas de al-Kindî*, pp. 29-30. *Al-Fârâbî on the Perfect State. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdî' ârâ ahl al-madîna al-fâdila*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 414-423. Cf. R. Walzer: «Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination», in R. Walzer, *Greek into Arabic*, Bruno Cassirer, Oxford 1962, p. 112.

⁴ R. Ramón Guerrero, «Metafísica y profecía en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8 (1990-1991) 87-112.

el que mostraba cómo la cuestión de la profecía en este filósofo estaba enraizada tanto en su concepción metafísica de la realidad como en su visión de la psicología humana, en especial en su teoría del conocimiento. Para él, el conocimiento profético pertenece a la naturaleza humana, aunque únicamente se manifiesta en quienes han alcanzado su mayor perfección y obtienen el grado de conocimiento más elevado gracias a lo que llama «Intelecto santo».

Avicena introdujo notables aportaciones a lo expresado por al-Fârâbî. En su *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*⁵ señala cómo a la filosofía práctica pertenece dar a conocer la profecía y la revelación profética, por ser algo necesario para el hombre en su vida social y política⁶. La filosofía, como quehacer intelectual del hombre, tiene que dar cuenta del hecho profético, porque es algo humano: por ello, forma parte del sistema racional aviceniano. Puesto que la filosofía práctica explica el hecho social y político del hombre, también ha de dar razón de la sociedad gobernada por la ley revelada, como es la sociedad del Islam. En al-Fârâbî la sociedad era articulada en función del orden racional observado por el filósofo en el universo y esa sociedad debía ser modelada según ese orden; ahora Avicena sólo pretende dar explicación de la realidad en la que vive, la sociedad musulmana a la que pertenece.

Que la filosofía explique este hecho no implica que deba dar contenido a este tipo de saber, porque lo que el profeta obtiene depende de Dios, pues es un enviado divino al que se le ha comunicado ese saber:

«El profeta (*al-nabî*) viene de parte de Dios Altísimo y es enviado por Él, pues su envío es algo necesario en la sabiduría divina. Todo lo que [el profeta] establece como ley es lo que se debe establecer como ley de parte de Dios»⁷.

La misión que Dios le encarga es teórica y práctica a la vez, como se lee en

⁵ Ibn Sînâ, *Risâla fî aqsâm al-'ulûm al-'aqliyya*, ed. en *Tis' rasâ'il fî l-hikma wa-l-tabî'iyyât*, Dâr al-'Arabî, 3ª ed., El Cairo 1989, pp. 104-118. Traducciones: G. Anawati, «Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne», *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales*, 13 (1977) 323-335. R. Mimoun, «Epître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abû 'Alî Ibn Sînâ», in *Études sur Avicenne*, dirigées par J. Jolivet et R. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 143-151.

⁶ *Tis' rasâ'il*, p. 105. Trad. Anawati, p. 324; trad. Mimoun, p. 143.

⁷ Ibn Sînâ, *Al-Shifâ' Ilâhiyyât (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par I. Madkour, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, Cairo 1960, p. 446. Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, édition critique par S. Van Riet, introduction par G. Verbeke, 3 vols., E. Peeters - E. J. Brill, Louvain - Leiden 1977 - 1983, vol. II, p. 541.

su *Epístola sobre el establecimiento de las profecías y la interpretación de sus símbolos y alegorías*:

«La misión (*al-risāla*) es por tanto lo que es recibido del desbordamiento⁸ (*al-ifāda*) llamado “revelación” (*wahy*) según cualquier forma de expresión considerada correcta para la rectitud de los dos mundos, el de la permanencia y el de la corrupción en cuanto a la ciencia y a la política (*‘ilm wa-siyāsa*). El enviado (*al-rasūl*) es el que informa lo que ha adquirido del desbordamiento llamado revelación según cualquier forma de expresión considerada correcta para que por medio de sus opiniones se alcance la rectitud del mundo sensible por la política y del mundo intelectual por la ciencia»⁹.

Doble misión, conocimiento y acción, señalada por al-Fârâbî, pero en Avicena el profeta sólo está orientado a la acción moral, porque está instalado en el Estado musulmán instaurado por Muhammad, por lo que su función radica en justificarlo como legislador que promulga leyes por las que el hombre conozca solamente cosas esenciales que debe creer y prácticas que ha de cumplir. Su función está más dirigida a la acción humana que a la transmisión de un conocimiento sobre Dios y el universo, siendo el conocimiento de la existencia de Dios y el de la vida futura los únicos que le corresponde dar:

«Les dará a conocer que tienen un solo Artífice poderoso, conocedor de lo oculto y de lo manifiesto, cuyas órdenes deben ser obedecidas por derecho suyo... y que ha preparado para quien le obedezca el retorno (*al-ma‘ād*) beatificante y para quien le desobedezca el retorno miserable»¹⁰.

Sólo debe dar a conocer muy poco de estos dos asuntos, porque son escasos los hombres capaces de comprenderlo. Estas enseñanzas deben ser expuestas en un lenguaje lleno de alegorías y símbolos que sean perceptibles por aquellos a los que está dirigido y que sirva de guía a los intelectualmente aptos para entenderlos e interpretarlos.

¿Cómo llega este conocimiento al profeta? ¿Cómo alcanza este conocimien-

⁸ Sobre el desbordamiento o flujo, cf. O. L. Lizzini, *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Edizioni di Pagina, Bari 2011.

⁹ Ibn Sînâ, *Risāla fî itbât al-nubuwwât wa-ta'wîl rumûzihum wa-amtâlihūm*, ed. en *Tis' rasâ'il*, pp. 119-132; texto en p. 124. M. E. Marmura, *Ibn Sînâ. Fî itbât al-nubuwwât (Proof of Prophecies)*, Dâr al-Nahâr, Beirut 1968, § 14, p. 47. M. E. Marmura, «Avicenna. On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophet's Symbols and Metaphor», in R. Lerner & M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy*, The Free Press of Glencoe, New York 1963, pp. 112-121. Avicenne (?): *Épître sur les prophéties*. Texte arabe, introduction par O. L. Lizzini, traduction et notes par J.-B. Brenet, J. Vrin, Paris 2018, texto en p. 97, trad. en p. 96.

¹⁰ *Ilâhiyyât*, p. 442; trad. latina, p. 533.

to? Avicena ha de dilucidarlo en sus doctrinas sobre el alma y sobre el conocimiento intelectual. Mientras que para al-Farābī la profecía estaba vinculada a la percepción sensible, al requerir la imaginación de objetos sensibles, para Avicena está ligada a la teoría del conocimiento en todas sus etapas, por lo que el concepto de profecía obtiene una primacía epistemológica al estar presente en todo el proceso del conocimiento¹¹. Son dos las clases de revelación, que ponen en juego las operaciones del alma.

Según la primera, la imaginación recibe imágenes particulares, que llegan a los hombres en sueños y las confunden con otras imágenes sensibles. El profeta las recibe durante la vigilia y no las confunde, por lo que puede traducirlas en símbolos de la verdad y profetizar el futuro. La recepción de estas imágenes se produce por una iluminación, que procede de las almas celestes, que, por tener aspecto material, pueden conocer los particulares y hacerlos emanar sobre la imaginación del profeta. Así lo expone en dos textos, en el *Libro de sobre el alma* y en el *Libro de las orientaciones y advertencias* ¹².

Según la segunda, los hombres reciben una efusión de inteligibles desde el Intellecto Agente. Algunos de estos inteligibles son recibidos por todos los hombres y otros sólo son conocidos por los capaces de pensamiento abstracto. Pero, como dice en la *Epístola sobre el establecimiento de las profecías*, lo que puede ser recibido lo es directa o indirectamente:

«Puesto que la recepción de aquello que esencialmente tiene la potencia de ser recibido sucede de dos maneras: directa o indirectamente, así recibir [algo] desde el intelecto universal ocurre de dos maneras. La recepción desde él directamente es como la recepción de las opiniones comunes y de las [verdades] evidentes a los intelectos; la recepción indirectamente es como la recepción de los inteligibles segundos por la mediación de los inteligibles primeros y como la de las cosas inteligibles adquiridas a través de los órganos y las materias [sensibles] como los sentidos externos, el sentido común, la estimativa y la cogitativa»¹³.

¹¹ Cf. A. Elamrani-Jamal, «De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sînâ», in *Études sur Avicenne*, dirigées par J. Jolivet et R. Rashed, Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 126.

¹² *Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre Al-Shifâ'*, I. Texte arabe édité par Ján Bakoš, Académie Tchecoslovaque des Sciences, Prague 1956, pp. 167,10 - 168,4. II. Traduction en français, p. 122. Avicenna Latinus, *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus*, IV-V, éd. par S. Van Riet, Éditions Orientalistes - E. J. Brill, Louvain - Leiden 1968, pp. 18 - 19. *Al-Ishârât wa-l-tanbîhât*, ed. S. Dunya, Dâr al-Ma'ârif, Cairo 1960-1968, vol. IV, pp. 138-139. A.-M. Goichon, *Ibn Sînâ. Livre des Directives et Remarques*, J. Vrin, Paris 1951, pp. 514-515.

¹³ *Risâla fî itbât*, p. 122. Ed. Marmura, § 8, p. 44. Trad. Brenet, pp. 90-92.

Los hombres reciben los segundos inteligibles mediatamente; los profetas los reciben de modo inmediato porque su conocimiento es intuitivo, por la instantaneidad con que el Intelecto Agente les infunde todos los inteligibles. La capacidad del profeta es poder intuir los inteligibles sin un proceso cognoscitivo preparatorio¹⁴.

La intuición se consagra, así, como una función gnoseológica muy especial al hacer posible la profecía a través del intelecto, pues el alma del profeta adquiere el conocimiento especulativo que los demás hombres sólo pueden obtener a través del pensamiento discursivo. El profeta puede recibir este conocimiento porque su intuición es tan fuerte que alcanza de inmediato los inteligibles, gracias a la máxima actualización de su intelecto, que en este caso se llama «Intelecto santo» (*'aql qudsî*)¹⁵:

«Entonces, si el hombre posee esto con respecto a lo que hay entre él y su alma, esta aptitud activa se llama intuición intelectual. Pero esta aptitud aumenta a veces en un cierto hombre, de suerte que, para unirse al Intelecto agente, no tiene necesidad de múltiples cosas, ni de educación ni de enseñanza; al contrario, es fuerte en la aptitud. Es porque la segunda aptitud se actualiza en él mejor, como si conociese toda cosa por sí mismo. Y éste es el más alto grado de esta aptitud. Esta disposición del intelecto material debe ser llamada Intelecto santo; esta disposición pertenece al intelecto en hábito, pero el Intelecto santo es más elevado. No es algo que todos los hombres posean en común»¹⁶.

Del Intelecto Agente el profeta recibe el conocimiento universal, que incluye no sólo datos teóricos, sino también normas éticas que traduce en prescripciones particulares de la Ley. De las almas celestes recibe el conocimiento de lo particular, 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. La revelación, entonces, es el conocimiento que recibe de estos ángeles; el profeta es el representante más elevado de la especie humana, el que posee el carácter más noble y el que se distingue por su santidad, en virtud de este contacto directo que mantiene con el mundo de la divinidad¹⁷.

De cómo se produce la revelación a través de esa iluminación que almas celestes e Intelecto Agente realizan sobre la imaginación y el intelecto del más

¹⁴ *Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, p. 246,3-9. Trad. franc., p. 177. Trad. latina, p. 153,10-18.

¹⁵ *Ibid.* pp. 244-246; trad. franc. 175-177.

¹⁶ *Ibid.* p. 245; trad. p. 176.

¹⁷ *Ilâhiyyât*, pp. 435,13 - 436,1. Trad. lat., p. 523.

excelente de los hombres, perfeccionándolo hasta alcanzar la categoría «Intelecto santo», Avicena da cumplida justificación de la posibilidad racional de la profecía. Como consecuencia, también se puede dar razón de su necesidad para la sociedad, entrañada en el implícito determinismo que preside todo el sistema aviceniano, pues frente al voluntarismo y ocasionalismo de la teología ash‘arī¹⁸ Dios es el creador del universo según un modo de necesidad, por una emanación determinada. La profecía y la misión del profeta, como sucesos que se explican en este universo, por muy extraordinarios que sean, no escapan a esta ley general de la emanación, tan necesarios como las leyes físicas del universo. Como el hombre ha sido creado de tal manera que precisa de leyes divinas para alcanzar la felicidad suprema, ésta explica la necesidad de la profecía, al ser el profeta el único que puede dar forma a la sociedad según las prescripciones divinas reveladas. Por sus especiales condiciones y aptitudes, el profeta es el único legislador del Estado. Las palabras con las que finaliza su obra metafísica rinden así el más alto homenaje al profeta:

«Aquel a quien a estas virtudes se le una la sabiduría teórica será feliz. Quien además de esto consiga las propiedades proféticas (*al-jawâss al-nubuwwiyya*) está a punto de convertirse en un dios humano (*rabb insânî*) y casi está permitida su veneración después de Dios Altísimo, pues es gobernante (*sultân*) del universo terrestre y vicario (*jalîfa*) de Dios en él»¹⁹.

Teoría del conocimiento humano y metafísica son las dos vertientes del saber desde las que Avicena cumple con su obligación de explicar el hecho profético que da razón de ser al Islam.

¹⁸ Cf. Marmura, «Avicenna’s Theory of Prophecy in the Light of Ash‘arite Theology», p. 174

¹⁹ *Ilâhiyyât*, p. 455. Trad. lat. pp. 552-553.

Jens Ole Schmitt*

Barhebraeus on the Internal Senses and Animal Self-Awareness. Some Notes on Furlani and Bakoš

Barhebraeus sobre os sentidos internos e a aperceção animal. Algumas notas sobre Furlani e Bakoš

Resumo

Os sentidos internos de Avicena também são trabalhados por Barhebraeus (1226-1286), o famoso polímata síriaco ortodoxo do Renascimento Síriaco. O seu tratamento dos sentidos internos ao longo das suas ocorrências em diferentes obras vai ser tomado em atenção, bem como uma mudança de terminologia. Também se tomará em atenção a posição de Barhebraeus sobre se os animais têm algum tipo de racionalidade como os humanos, ou se têm pelo menos uma certa aperceção, seguido de uma breve consideração sobre a conexão desta questão com os sentidos internos. Far-se-ão notar possíveis influências árabes para além de Avicena. Através disto, o artigo procura acrescentar algo aos trabalhos iniciais de Furlani e Bakoš sobre a psicologia de Barhebraeus.

Palavras-chave: sentidos internos; racionalidade animal; Síriaco; aperceção animal; *al-Mulakhkhas*.

Abstract

The Avicennan internal senses are also dealt with by Barhebraeus (1226-1286 CE), the famous Syrian Orthodox polymath of the Syriac Renaissance. Their treatment in the course of their occurrences in different works will be looked into as well as a shift in terminology. Also, Barhebraeus's stance

* Philosophy VI, LMU Munich, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 Munich, Germany. Jens. Schmitt@lmu.de.

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement no. 786762).

I am indebted to the audience at the conference as well as to Peter Adamson and colleagues at Musaph for their helpful feedback on earlier draft versions, and to Bethany Somma also for stylistic improvements.

on whether animals have a share in rationality like humans or have at least a certain self-awareness and its connection with these internal senses shall be briefly considered. Possible Arabic influences besides Avicenna will also be taken note of. Through this, the paper aims at adding to Furlani's and Bakoš's initial works on Barhebraeus's psychology.

Keywords: internal senses; animal rationality; Syriac; animal self-awareness; *al-Mulakhkhaṣ*.

I. Introduction

Nearly eighty years ago, Giuseppe Furlani gave detailed descriptions and analyses of several psychological writings by Barhebraeus¹, some of which still remain inedited today. Fifteen years later, Ján Bakoš edited the psychological part of the *Sanctuary Lamp* with a French translation and detailed notes, with a focus on Barhebraeus's textual sources². Given the recent interest in the topic of animal rationality and (animal) self-awareness in Arabic philosophy³, it is justified to

¹ G. Furlani, «La psicologia di Barhebreo secondo il libro *La Crema della Sapienza*», *Rivista degli Studi Orientali* 13 (1931) 24-52; id., «Barhebreo sull'anima razionale (Dal Libro del Candellabro del Santuario)», 2 pts., *Orientalia* (N.S.) 1 (1932) 1-23; 97-115; id., «Avicenna, Barhebreo, Cartesio», *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1933) 21-30; id., «Di tre scritti in lingua siriana di Barhebreo sull'anima», *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1933) 284-308.

² Barhebraeus, *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus, d'après la huitième base de l'ouvrage La Candélabre des Sanctuaires*, ed. J. Bakoš, Brill, Leiden 1948.

³ For example, P. Adamson's reassessment of Druart's interpretation of Abū Bakr al-Rāzī in his «Abū Bakr al-Rāzī on Animals», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012) 249-273 regarding rationality as well as, regarding the internal senses and self-awareness and usually with special focus on Avicenna's *Glosses and Investigations*, D. Black, «Estimation (*Wahm*) in Avicenna. The Logical and Psychological Dimensions», *Dialogue* 32 (1993) 219-58, ead., «Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows», in Sh. Rahman - T. Street - H. Tahiri (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, Springer, Dordrecht 2008, 63-87, J. Kaukua - T. Kukkonen, «Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna», in S. Heinämaa - V. Lähteenmäki - P. Remes (eds.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Springer, Dordrecht 2007, 112-119, T. Kukkonen, «Sources of the Self in the Arabic Tradition: Remarks on the Avicennan Turn», in J. Kaukua - T. Ekenberg (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Cham (CH) 2016, 37-60, J. Kaukua, «Self, Agent, Soul: Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Critical Reception of Avicennian Psychology», in Kaukua - Ekenberg (eds.), *Subjectivity and Selfhood*, 75-89, L.X. López-Farjeat, «Self-awareness (*al-shu'ūr bi-al-dhāt*) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings», in A.G. Vigo (ed.), *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Olms, Hildesheim 2012, 121-140, id., «Avicenna on Non-conceptual Content and Self-Awareness in Non-human Animals», in Kaukua - Ekenberg (eds.), *Subjectivity and Selfhood*, 61-73, and A. Alwishah, «Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity», *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016) 73-96.

reconsider both these topics as well as the related internal senses in Barhebraeus, as some minor additions to Furlani's and Bakoš's pioneering investigations can be made while doing so.

Barhebraeus (or Bar Hebraeus, 1226-1286 CE), Syrian Orthodox theologian and polymath and one of the eminent representatives of the Syriac Renaissance, left a diverse literary output, chiefly in Syriac, but also in Arabic. Many of his philosophical and theological works are to a varying degree influenced by post-Avicennan Arabic writers rather than by Avicenna exclusively. By their structure, most of the works to be considered here are Avicennan *summae*. These are the more theological *Sanctuary Lamp* (ܟܬܝܒܬܐ ܕܠܚܝܩܐ) and its abbreviated parallel work, the *Book of Rays* (ܟܬܝܒܬܐ ܕܠܚܝܩܐ), as well as the philosophical *Cream of Wisdom* (ܟܬܝܒܬܐ ܕܠܚܝܩܐ) and the shorter, though independent, *Discussions of Wisdom* (ܟܬܝܒܬܐ ܕܠܚܝܩܐ) and *Treatise of Treatises* (ܟܬܝܒܬܐ ܕܠܚܝܩܐ)⁴.

II. Internal Senses

Barhebraeus accepts and lists the five Avicennan internal senses in several of his works⁵. However, the terminology changes slightly over the course of his works, which is especially seen in coining a Syriac rendition of the Avicennan faculty of estimation. For in the earlier works, this internal sense is just rendered into Syriac in transliteration.

Looking, firstly, at one of his later and exhaustive works on the topic, the *On the Soul* of the *Cream*, which is roughly modeled on Avicenna's *Healing*, there's a division of the animal soul into two faculties (ܟܬܝܒܬܐ), namely, a moving (ܟܬܝܒܬܐ) and a perceiving (ܟܬܝܒܬܐ) one⁶. The latter is, again, divided, namely, into five external and five internal senses. The latter five are individually listed, located in the respective ventricle of the brain, and stated with their activity⁷. The first,

⁴ An overview of his life and works is given by H. Takahashi, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2005, who also discusses ambiguities in the English rendition of some of the titles.

⁵ For a brief overview regarding Avicenna, see, for example, J. McGinnis, *Avicenna*, Oxford University Press, Oxford 2010, 113-116, whose English renditions of the faculties will be employed in the following, E. R. Harvey, *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute, London 1975, 43-46, and C. Di Martino, *Ratio Particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenna à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2008, 23-40.

⁶ Furlani, «La psicologia di Barhebreo», 37; Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 83, f. 116v.

⁷ Furlani, «La psicologia di Barhebreo», 38; Laurenziana, Or. 83, f. 118r-v.

فيلسوف or, as alternative name, *العلم المشترك*, the common sense, is located in the front of the first ventricle of the brain. Its task is explained as receiving forms (*أشكال*) from all outer senses. (The Arabic equivalent in terminology of Avicenna's *Healing* is *حس مشترك*.)⁸ The second, *العلم الحسي*, the form-bearing faculty or representative imagination, is located in the back of the first ventricle. It keeps the forms that it receives from the common sense. (The Arabic equivalent is *متصورة*.) The third one is distinguished by being called *العلم الحسي المركب*, compositive imagination, when related to the animal soul, but *العلم الحسي المعبر*, cogitative faculty, when related to the rational soul. In both cases, it is located in the brain's middle ventricle. Barhebraeus doesn't state this sense's task. (The Arabic equivalents are *قوة متخيلة*, or *مفكرة* respectively.) The fourth, *العلم الحسي المقيس*, the estimative faculty or estimation, is situated in the back of the middle ventricle. It perceives imperceptible concepts or contents (*مفاهيم*) from perceptible ones. (The Arabic equivalent is *قوة وهمية* or *وهم*.) The fifth, *العلم الحسي المذخر*, memory, is found in the back ventricle. It keeps concepts (*مفاهيم*) of the estimative faculty. (The Arabic equivalent is *قوة ذاكرة*.)

In the following section «On the Confirmation of the Internal Senses», Barhebraeus uses the combination of perceptions from different senses, such as color, sound, etc., and application of them to the particular perception of a single person to exemplify the task of the common sense⁹. He further distinguishes between memory (*الذخيرة*), which every animal is said to have, and recollection (*الاستدعاء*), which is concerned with concepts and found in human animals only:

Every animal has memory (*الذخيرة*), though recollection (*الاستدعاء*), which is the skill of returning a concept (*مفاهيم*), man alone has. Thus the other animals, if they remember (*يذكرون*), remember, and when they don't remember, they don't desire to remember (*لا يذكرون*)¹⁰.

This passage is based on Avicenna's *On the Soul*¹¹. However, Barhebraeus

⁸ An overview of diverging terminology is found in H.A. Wolfson, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *Harvard Theological Review* 28 (1935) 69-133, esp. 130-133.

⁹ Laurenziana, Or. 83, f. 122r, cf. Furlani, «La psicologia di Barhebreo», 42.

¹⁰ Laurenziana, Or. 83, f. 123r-123v.

¹¹ *Avicenna's De Anima (Arabic Text) Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, F. Rahman (ed.), Oxford University Press, London 1959, 185, 9-14 (see also Alwishah, «Avicenna on Animal Self-Awareness», 80) and 169, l. 3. However, there's also a certain further similarity with Aristotle, *On Memory and Recollection*, 453a, where W.S. Hett (tr.), *On the Soul*, *Parva natu-*

doesn't distinguish these two terms in his above-mentioned listing of the internal senses. As they all belong to the animal soul in general, where he uses *נפש חיה*, this term has to be considered either as not identical with the human-related *נפש אנושית* or as being used in a wider sense¹².

In exemplifying the derivation of non-perceptual content from sensory impressions, however, which is the usual task of the estimative faculty, he illustrates compassion and enmity not with sheep and wolf, as Avicenna had done, but, rather, with persons¹³.

The treatment in the *Book of Rays* is roughly similar to the *Cream's* version in content, even though it is usually an abbreviated version of the *Sanctuary Lamp*, which, though, doesn't include a full discussion of the internal animal senses. In the *Rays*, the common sense is just called *החש* without further terminological alternatives, while estimation is *החל* as a nominalized form¹⁴. He illustrates the task of the common sense with the perception of rain-drops as a straight line and of a rotating point on a circumference as a circle, and that of imagination with the conception of a human with two heads¹⁵, which are both Avicennan examples¹⁶.

A difference of the *Rays'* version, however, lies in the explicit addition of pneuma to the respective ventricle and seat of each sense, for example, «situated in the pneuma (*רוח חיה*) of the front [part] of the brain's first ventricle»¹⁷. The introduction of pneuma into the description of mental processes is a Stoic and Ga-

ralia, On Breath, Harvard University Press, Cambridge, MA 1936, 311, distinguishes between remembering and recollecting. Whether this is due to a direct influence by the Arabic *Parva naturalia* (ed. R. Hansberger, forthcoming) or, rather, an indirect one such as via Nicolaus of Damascus, should be looked into further. The Aristotelian recollection is discussed by R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Bristol Classical Press, London 2012, 35-46.

¹² As already noted by H.A. Wolfson, «Maimonides on the Internal Senses», *Jewish Quarterly Review* 25 (1935) 447-467, here 459-460, regarding two Hebrew authors. On the Avicennan passage, see also T. Alpina, «Retaining, Remembering, Recollecting. Avicenna's Account of Memory and Its Sources», in V. Decaix - C. Thomsen Thörnqvist (eds.), *Memory and Recollection in the Aristotelian Tradition. Essays on the Reception of Aristotle's De memoria et reminiscencia*, Brepols, Turnhout 2021, 67-92, here 77-81.

¹³ Laurenziana, Or. 83, f. 123r, using «Socrates» as a placeholder name. He does, however, also use the Avicennan animal examples elsewhere.

¹⁴ Furlani, «Di tre scritti», 286.

¹⁵ Furlani, «Di tre scritti», 287.

¹⁶ For example, in his Persian *Book of Science*, M. Agha - H. Massé (trs.), *Le livre de science*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1955, 63.

¹⁷ Furlani, «Di tre scritti», 287-288.

lenic turn that is already found in Avicenna¹⁸, whose *Pointers* might be the particular source that Barhebraeus has used here¹⁹. It should be noted that the (faculties of the) senses are said to be situated in pneuma, which they do not directly employ for their operations²⁰.

The discussion in the *Treatise of Treatises*, however, is distinguished by an additional and peculiar threefold grouping of the internal senses, which also leads to a different sequence of the internal senses²¹. The first group comprises those internal senses dealing with particular formations (ܠܚܬܝܬܐ ܠܚܠܝܬܐ ܥܬܬܐ)²² and consists of both the common sense (ܠܥܬܐ ܠܥܬܐ) as well as imagination (ܠܥܬܐ ܠܥܬܐ)²³. The second group comprises those dealing with particular concepts (ܠܚܬܝܬܐ ܠܚܠܝܬܐ ܠܥܬܐ), consisting of both estimation, which is just rendered in transliteration as ܥܬܐ, and memory (ܠܥܬܐ ܠܥܬܐ)²⁴. In consistency with the temporal order of Barhebraeus's works, there might (not yet) have been an established Syriac term for estimation²⁵. The final group, dealing with relating forms with one another (ܠܥܬܐ ܥܬܐ ܠܥܬܐ), consists of just the faculty of compositive imagination, which, again is either called ܠܥܬܐ ܠܥܬܐ with reference

¹⁸ J. Rocca, *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century A.D.*, Brill, Leiden 2003, 61-63, see also my forthcoming «Touchy Animals».

¹⁹ *Pointers: al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt ma'a shurūḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī wa Quṭb al-Dīn al-Rāzī*, K. Faydā (ed.), 3 vols., Maṭbū'āt dīnī, Qum 1384 Sh., ii. 317-323, see also ii.317, nt. 5.

²⁰ Abū l-Barakāt al-Baghdādī locates in his *Well-Reflected Book on Science (al-K. al-Mu'tabar fī l-ḥikma)*, al-Musawī (ed.), 3 pts. in 2 vols., Byblos 2012 [identical reprint of ed. Yalṭkaya, Haydarabad 1939], ii.350-351) also kinds of pneuma in different ventricles of the brain, such as, for example, pneuma in the brain's front ventricle for imaginations and composing of forms, pneuma in the middle ventricle for thinking, and that in the rear ventricle for memorizing.

²¹ See Wolfson, «Maimonides on the Internal Senses», 443-444, and id., «The Internal Senses», 98-99, for medical as opposed to philosophical divisions. Avicenna also has a general twofold division in the *Salvation (al-Najāh fī l-manṭiq wa-l-ilāhiyyāt)*, 'A. 'Umayra (ed.), 2 pts. in 1 vol., Dār al-Jīl, Beirut 1992, ii.8, according to which forms of sensibles or their meanings are concerned.

²² Note that not ܠܥܬܐ is used here.

²³ Furlani, «Di tre scritti», 300.

²⁴ Furlani, «Di tre scritti», 300-301.

²⁵ According to Takahashi, *Barhebraeus*, the temporal sequence would be *Treatise*, *Sanctuary Lamp*, *Rays*, *Discussions*, and *Cream*. The forms employed by Barhebraeus, based on the Aph. of ܠܥܬܐ without any negative implication, shouldn't refer to the imaginative faculty, as registered in the *Thesaurus syriacus* and its *Supplement*, as already noted by H. F. Janssens (ed./tr.), *L'Entretien de la sagesse. Introduction aux oeuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Liège 1937, 249-250, on Furlani. Rather, these should denote the estimative faculty.

to estimation (ܡܡܐ) or ܠܚܒܐܠܡ in the human case, respectively²⁶. However, the reference here is to estimation or intellect, respectively, not the animal soul or the rational soul as such (as was the case in both Avicenna's and Barhebraeus's respective *On the Soul*). That is, besides intending the faculty that uses the imaginative faculty, the animal soul as such is represented here just by estimation, while the rational is so by intellect. The peculiar threefold division, which is not found in the structural source of the *Treatise*, namely, al-Ghazālī's *Intentions of the Philosophers*²⁷, occurs, for example, in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Abridgment of Logic and Science*, together with the matching sequence²⁸. However, Barhebraeus omits the role of the second and fourth in the list, imagination and memory, as repositories (*khizāna*) for the first and third on the list²⁹.

The list of the internal senses as found in the *Discussions of Wisdom* is, as expected, roughly similar with the version of the *Cream* (the main structural source for Barhebraeus has sometimes been seen in Avicenna's *Salvation*). However, Barhebraeus literally speaks of the internal senses of the animal here³⁰, not the animal soul (which, literally, would allow for them to be found with humans as well only when understood in a wider sense as living being). For the common sense, even three different terms are offered here, ܠܚܒܐܠܡ ܕܠܚܒܐܠܡ ܕܠܚܒܐܠܡ i as well as ܠܚܒܐܠܡ. The others are, in sequence, ܠܚܒܐܠܡ, now as an abstract noun, not an adjective related to a faculty³¹, ܠܚܒܐܠܡ or ܠܚܒܐܠܡ, when, again, related to estimation (now ܠܚܒܐܠܡ, that is, not the abstract form) or intellect (ܠܚܒܐܠܡ), respectively, not the whole animal or rational soul, and, finally³²,

²⁶ Furlani, «Di tre scritti», 300-301.

²⁷ *Maqāṣid al-falāsifa*, A. F. al-Murīdī (ed.), Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beirut 2003, 200-201.

²⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mulakhkhaṣ fī l-manṭiq wa-l-ḥikma*, İ. Hanoğlu (ed.), 2 vols., Dār al-Aṣḥayn, Ammān 2021, ii.943-944 [I am indebted to Abdurrahman Mihirig for providing me with a copy of this edition].

²⁹ This is based on Avicenna's *On the Soul*, for example, 167, l. 5, for the case of the imaginative power (rendered as *thesaurus* in the Latin translation, ed. van Riet, ii.8, 4), see also Wolfson, «Maimonides on the Internal Senses», 459. Even though this passage is also similarly found in al-Abharī's *Unveiling of the True Natures* (*Kashf al-ḥaqā'iq*), H. Sarioğlu (ed.), Istanbul 1998, 473-474, Fakhr al-Dīn's text seems to have been used as a source here due to the omission of the repeated clear sequence of the senses in al-Abharī. In both Fakhr al-Dīn and al-Abharī, the estimative faculty or rational soul determine the fifth's faculty's denomination, respectively.

³⁰ Furlani, «Di tre scritti», 306.

³¹ However, there are at least four manuscripts of a different line of transmission listed in Janssen's apparatus that just have the transliterated form ܡܡܐ.

³² Furlani, «Di tre scritti», 306.

ﺃﻧﻤﺎﻝ. Here, estimation is illustrated by the Avicennan example of the sheep grasping the enmity of the wolf³³. The common sense is said to perceive all sensibles simultaneously³⁴. Pneuma is introduced for all faculties of «the composed animal»³⁵, though the faculties aren't expressly said to be situated in pneuma.

II.1 Complete Presence of the Internal Senses?

In the *Animals*, Barhebraeus also includes the Aristotelian doctrine that some animals don't have all, but, rather, only some external senses³⁶. However, while Avicenna requires all animals to have at least touch and taste in the *Salvation*³⁷, Barhebraeus requires only the sense of touch³⁸. Therefore, one might wonder whether all animals always have all the internal senses nonetheless, a topic seemingly not discussed by Barhebraeus, and what the task of the common sense will be with regard to its combinatory function, if the sensory input is limited to that of a single sense only. Perhaps it would be the procuring of the sense-data to the other internal senses rather than the addition of a temporal component³⁹.

III. Animal Rationality

III.1 Indirect Denial

As the rational soul is also called the «human soul»⁴⁰, animals are formally

³³ *Discussions of Wisdom*, ed. Janssens, 86.

³⁴ *Discussions of Wisdom*, ed. Janssens, 85.

³⁵ Furlani, «Di tre scritti», 306, *Discussions of Wisdom*, ed. Janssens, 88. This could be understood as complex animal or, rather, animal soul. One might wonder whether at least every blooded animal is supposed to have pneuma, as the latter might derive from blood.

³⁶ Aristotle discusses this in the *History of Animals*, iv.8.

³⁷ *Salvation*, ii.10.

³⁸ Ms. Laurenziana, Or. 83, f. 108v (said about animals having uniform parts). See also B. O'Shaughnessy, *Consciousness and the World*, Oxford University Press, Oxford 2002 (reprint 2008), 558-661, for connecting this sense with a required body-awareness in animals.

³⁹ See also P. Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, Oxford 2007 (re-issue 2011), 99-110, for discussing time and the common sense in Aristotle, and Th. K. Johansen, *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford University Press, Oxford 2012, 196-198, for a discussion of the common sense, and *ibid.*, 208, for Aristotle on some animals having perception, though not *phantasia*, but not vice versa in his *On the Soul*, iii.3 (428a6-11). The Aristotelian case is, however, not directly applicable to the Avicennan model.

⁴⁰ For example, in Barhebraeus's *On the Soul*, ms. Laurenziana, Or. 83, f. 126r, at the beginning of the chapter on the rational soul, and in the *Epistle on the Human Soul* (*Traité sur l'âme*, P. Sbath (ed.), H. Friedrich, Cairo 1926), 24.

not assumed to be equipped with one. This is also seen in the twofold distinction of the faculty's name as composite imaginative or cogitative in respect of a non-human or human animal bearer as represented by the respective faculty or soul. However, while Barhebraeus uses animal and rational soul as point of relation in the *Cream*, but estimation and intellect in the *Treatise* and *Discussions of Wisdom*, estimation might be understood as animals' highest, though not fully rational, faculty, which is explicitly stated in Avicenna⁴¹.

III.2 Express Denial

In both the *Sanctuary Lamp* and a shorter version of the *Rays*, Barhebraeus discusses and explicitly rejects animal rationality⁴².

After refuting three objections of affirmers of animal rationality in the longer version in the *Sanctuary Lamp*, Barhebraeus presents fourteen examples of animal behavior that, according to these hypothetical opponents, display rational behavior⁴³. These examples, which present behavior considered to portray thought and foresight, exceptional sensory perception, and skillful remembering, feature mice⁴⁴, bees, ants, spiders, asses and camels, foxes, snakes, hedgehogs, swallows, hens, beavers, wild asses, eagles, and crows. Besides having given a full translation, Bakoš also traced most of these examples to potential sources, among them Moshe Bar Kepha, the *Physiologus* in several versions, and Aristotle's *History of Animals*⁴⁵. However, it should be added that there is a very close likeness in at least the first animal examples with a similar discussion in the *Higher Investigations* of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who also presents fourteen examples⁴⁶. This Arabic text seems to have been Barhebraeus's main textual and structural source

⁴¹ López-Farjeat, «Self-awareness», 127.

⁴² That is, whether non-rational animals have a rational soul, according to the former place, or are rational, according to the latter, respectively; Furlani, «Di tre scritti», 296, «Barhebreo sull'anima razionale II», 103.

⁴³ Furlani, «Barhebreo sull'anima razionale II», 103; ed. Bakoš, ٨٩-٩٣.

⁴⁴ See S. Virgi, «The Mouse's Tale: al-Jāhīz, Abū Bakr al-Rāzī, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Animal Thinking», *British Journal for the History of Philosophy* (forthcoming). A version with two rats helping each other is also found in J.S. Watson, *The Reasoning Power in Animals*, Reeve & Co., London 1867 (reprint Charleston, SC 2021), 293, and several reports of animals returning home *ibid.*, 322-339.

⁴⁵ Bakoš (ed.), 121-124.

⁴⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliyya min al-'ilm al-Ilāhī*, M. Shāhīn (ed.), 9 pts. in 6 vols., Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1999, vii.180-182; English translation in P. Adamson, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Animal Intelligence» (forthcoming).

here, though he changed some animal examples. Some examples are also found in Aelian's *Animals*⁴⁷, which might be considered an indirect source for both Fakhr al-Dīn and Barhebraeus. Notable among them is the beaver's self-mutilating behavior aimed at being left alone by enemies, which, while not found in Fakhr al-Dīn, is, as Bakoš notes, in the *Physiologus*, as well as an example of a bear, which is in Fakhr al-Dīn, though not in Barhebraeus.

In the shorter version in the *Rays*, some examples are only alluded to (especially that of the fox or the ants' prevention of sprouting of wheat)⁴⁸, as if supposing a common knowledge among his readers.

Barhebraeus's own solution in the *Sanctuary Lamp* consists in declaring these animal actions to be natural and performed by God-given powers for performing distinct singular actions⁴⁹ and the term knowledge being used only in a metaphorical way for animals⁵⁰. By contrast, the rational human being is able to perform various and especially opposite actions⁵¹. In the *Rays*, the rational being has, in contrast to all animals, secure knowledge of their capacities⁵². With this, his denial reads stricter than the response in Fakhr al-Dīn, who could be understood as allowing for various degrees of rationality⁵³.

III.2.1 Metaphorical Usage

Similarly to his abovementioned metaphorical usage of knowledge for animals, some other passages in Barhebraeus featuring seemingly rational animals have to be understood in a metaphorical sense as well. Among these are speaking animals in his *Amusing Stories*⁵⁴, but also the interpretation of birds as repre-

⁴⁷ Vi.34 and vi.9 [I owe the latter reference to Peter Adamson]. There's also a similarity with the snakes eating fennel and vi.12.

⁴⁸ Barhebraeus, for example, uses the adjectives **كَلْبِيَّة** and **دَجَاجِيَّة** («of the fox», «of the hen») for this allusion, Mosul, Syrian Orthodox Archdiocese, ms. 26, f. 53r.

⁴⁹ Ed. Bakoš, **ⲉⲩⲁⲓⲛⲓ** D.R. Griffin, *Animal Minds*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 254-258, argues that instinct in animal actions doesn't exclude consciousness. See also K. Andrews, *The Animal Mind. An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*, Routledge, Abingdon 2015, 51-79, for an introduction, especially 70-73 for reassessing the mirror test.

⁵⁰ Ed. Bakoš, **ⲉⲩⲁⲓⲛⲓ**.

⁵¹ Furlani, «Di tre scritti», 296. Being able to perform opposite acts is employed as a hallmark of rationality here and in the *Rays*.

⁵² Syrian Orthodox Archdiocese, ms. 26, f 53r.

⁵³ As recently suggested by Adamson, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Animal Intelligence».

⁵⁴ *The Laughable Stories*, E.W. Budge (ed./tr.), Luzac & Co., London 1897 (reprint Piscataway, NJ 2003), ch. 10 (ed. 70-74, tr. 90-94). The heading calls them «irrational», though.

senting some capacities that might be related to the internal senses (he mentions *حاسة*, *نفس*, and *فيلسوف* here) in Creation as found in his *Sanctuary Lamp* (xii.4.4)⁵⁵.

IV. Animal Self-Awareness

Avicenna discusses animal self-awareness in some of his works, granting it to animals in a limited manner only⁵⁶. According to a much commented upon passage in the *On the Soul* of his *Healing*, animals are aware of themselves as a single soul that governs the body⁵⁷. In his later *Investigations* and *Glosses*, Avicenna is usually understood as stressing the limitedness of this self-awareness, as it is achieved only via estimation, whereas full self-awareness (and the grasping of universals) requires an immaterial soul, which is possible for human intellect only⁵⁸. For, due to the estimative faculty's situation in the brain, it is material⁵⁹.

However, as there are no works by Barhebraeus that are similar to the *Glosses* and *Investigations*, and, further, as Barhebraeus doesn't include Avicenna's few, though important lines on animal self-perception in his own *Book on the Soul*, be it for lack of personal interest in that topic or due to abbreviating, Avicenna's stances on this topic cannot simply be employed when referring to Barhebraeus.

Barhebraeus does, however, treat self-awareness regarding the human soul in several works in the context of its bodiliness, though without any mention of animals⁶⁰. As seen above, he also changed the classic animal examples for the estimative faculty's role to humans («Socrates»)⁶¹, at least in one instance.

In his *Physics*, Barhebraeus exemplifies an agent aware of his acting with a human only, while plants represent a natural agent without awareness⁶². Even

⁵⁵ Ed. Çiçek, col. 956. This interpretation will be looked into in a forthcoming paper.

⁵⁶ See the analyzations in Alwishah, «Avicenna on Animal Self-Awareness», 74-80, and López-Farjeat, «Self-awareness», 131-139.

⁵⁷ *On the Soul*, ed. Rahman, 234; López-Farjeat, «Self-awareness», 126-127.

⁵⁸ Though López-Farjeat, «Self-awareness», 133-136, raises some skeptical concerns.

⁵⁹ López-Farjeat, «Self-awareness», 131, and Alwishah, «Avicenna on Animal Self-Awareness», 80-81.

⁶⁰ Furlani, «Avicenna, Barhebreo, Cartesio».

⁶¹ *Cream, On the Soul*, Laurenziana, ms. Or. 83, f. 123r (Socrates's friendliness).

⁶² 1.2.3 (ed. Schmitt, forthcoming). However, Barhebraeus uses even «knowledge» (*معرفة*), not just «awareness», here, which renders the Arabic doublet *معرفة ودراية*.

though this passage is verbatim taken from Abū l-Barakāt⁶³, Barhebraeus doesn't include animal self-awareness, which is discussed several pages further in the chapter on psychological powers in the same source in a similar manner⁶⁴. Therefore, perhaps only a limited (first-order) self-awareness of animals by estimation can be tentatively assumed of animals⁶⁵. Also for Barhebraeus, estimation can be considered the highest animal faculty.

There is, however, as it seems, no discussion of a criticism of the faculty of estimation's role, which is found in some later authors (even though Barhebraeus is relying on them as well)⁶⁶.

V. Conclusion

Summing up, Barhebraeus offers a theory of the internal senses that is basically Avicennan. Despite his usage of several post-Avicennan authors elsewhere as well as on this topic, Barhebraeus doesn't follow their criticism of the Avicennan system. An establishment of Syriac terminology for the internal senses, especially estimation, is discernible throughout the course of his writings, which are a rare instance of their rendition into Syriac (and of a Syriac reception of post-Avicennan texts on this matter, which manifests, for example, in the *Treatise*).

There is expressly no share of rationality in animals. Rather, their estima-

63 *Well-Reflected Book*, ii.5.

64 *Well-Reflected Book*, ii.298. This passage is translated and discussed in Kaukua, «Self, Agent, Soul», 84-88. Barhebraeus usually does, however, grant the animal soul voluntary movement, see Furlani, «La psicologia di Barhebreo», 37.

65 On second-order awareness, see Black, «Avicenna on Self-Awareness», 76-78. An argument for assuming first-order self-awareness here only might be seen in the immediacy of animal memory, on which see also Alwishah, «Avicenna on Animal Self-Awareness», 92-93. For an introduction, see also R.J. Gennaro, «Animal Consciousness and Higher-Order Thoughts», in K. Andrews - J. Beck (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*, Routledge, Abingdon 2018, 196-202. Some distinctions of self-awareness and experimental evidence for it in apes are given by A. Sinha, «Experientially Acquired Knowledge of the Self in a Nonhuman Primate», in S. Menon - A. Sinha - B.V. Sreekantan (eds.), *Interdisciplinary Perspectives on Consciousness and the Self*, Springer, New Delhi 2014, 81-99, here 91-92. Sh. Gupta and A. Sinha, «Executive Functions as a Path to Understanding Consciousness: Looking Under the Light», in *ibid.*, 101-116, here 104, argue for a continuous increase of consciousness across species according to evolutionary development. See also St. Finger, *Minds behind the Brain. A History of the Pioneers and Their Discoveries*, Oxford University Press, New York 2000, 299, for a similar historical assumption of continuity by Sperry.

66 The objections by al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn are discussed by, for example, Alwishah, «Avicenna on Animal Self-Awareness», 85, and Black, «Estimation (*Wahm*) in Avicenna», 221-224.

tive faculty might come closest to this. As in Avicenna, a limited form of animal self-awareness might be argued for, but on less available statements and, therefore, with many more question marks.

Julio César Cárdenas Arenas*

El conocimiento teológico y filosófico de lo divino (*al-ilāhīāt*) entre judíos, cristianos y musulmanes según Ibn Taymīyah

The theological and philosophical knowledge of the divine (*al-ilāhīāt*) between Jews, Christians, and Muslims according to Ibn Taymīyah

Abstract

This article presents a brief introduction on the reception of Greek philosophy in Ibn Taymīyah's Islamic epistemology and his critique of theological knowledge (*al-ilāhīāt*) both outside the Islamic culture (i.e., Jews, Christians and Greeks), and inside it, with the Muslim heterodox theological sects, philosophers (al-Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rushd) and mystics (Ibn 'Arabī). It shows the objectives, methodologies, and results of the author in his epistemological critique of Greek and Muslim philosophy, carried out through his various works of religious polemics, theological apologetics, and philosophical criticism to present a proposal of Muslim philosophical rationality based on Islamic religious sources and Arabic terminology for the knowledge of the divine from philosophy, theology and mysticism within the Islamic culture. It also demonstrates the use of arguments and philosophical terminology by the author in his critique of it and the need to study his work to understand the response of Islamic theology to the "Greco-Muslim" philosophy from the viewpoint of Islamic orthodox theology, as a bridge of dialogue with other philosophical and religious traditions.

Keywords: Muslim Philosophy; Islamic Theology; Religious Polemics; Epistemology; Religious Studies.

Resumen

El artículo presenta una breve introducción sobre la recepción de la filosofía griega en la epistemología islámica de Ibn Taymīyah y su crítica al conocimiento teológico (*al-ilāhīāt*) al exterior de la

* Candidato a Doctor en Ciencias de las religiones de la Universidad Complutense de Madrid y Candidato a Magister en Cultura islámica de la Islamic University of Madinah, prof.abuismail@gmail.com, casadesabiduria.com; polyglottas.com.

cultura islámica, es decir, judíos, cristianos y griegos y, al interior de ella con las sectas teológicas heterodoxas, los filósofos (al-Fārābī, Ibn Sīnā e Ibn Rushd) y los místicos (Ibn ‘Arabī) musulmanes. Se muestran los objetivos, metodologías y resultados del autor en su crítica epistemológica a la filosofía griega y musulmana, realizada a través de sus diversas obras de polémica religiosa, apología teológica y crítica filosófica para presentar una propuesta de racionalidad filosófica musulmana fundamentada en las fuentes religiosas islámicas y la terminología árabe para el conocimiento de lo divino desde la filosofía, la teología y la mística al interior de la cultura islámica. Asimismo, se demuestra el uso de los argumentos y la terminología filosófica por parte del autor en su crítica a la misma y la necesidad de estudiar su obra para conocer la respuesta de la teología islámica a la filosofía «greco-musulmana» desde la teología islámica ortodoxa como puente de diálogo con otras tradiciones filosóficas y religiosas.

Palabras clave: Filosofía musulmana; teología islámica; polémica religiosa; epistemología; estudios de las religiones.

1. Introducción

La recepción de la filosofía griega entre los sabios musulmanes medievales es muy diversa. Por una parte, se encuentran posturas activas que buscaban adecuar la filosofía, la cosmología y la metafísica griegas a la teología islámica planteada por sabios ortodoxos y heterodoxos musulmanes; por otra parte, se produjo una recepción pasiva de la filosofía helénica que, sin incluirla como parte de las ciencias islámicas, reconocía sus adelantos en lógica, epistemología y ciencias naturales con respecto a otras culturas, a la vez que presentaba las incompatibilidades y contradicciones de la filosofía en especial y de la cultura griega en general con la epistemología, la teología y las fuentes islámicas fundamentales, a saber, el Corán y la tradición profética (*al-sunnah*).

El polímata Ibn Taymīyah (1263-1328 AC / 661-728 AH) presentó, en el siglo XIV de la era cristiana medieval o siglo VIII de la época islámica de oro una respuesta islámica a la filosofía, la lógica y la metafísica aristotélicas y pseudo aristotélicas¹, que incluye una simbiosis entre la posturas activa y pasiva en la recepción y adecuación de la cultura griega a la islámica en lengua árabe.

Para ello realizó referencias, críticas y refutaciones en sus tratados teológicos, obras enciclopédicas de polémica religiosa y libros de crítica filosófica; su respuesta a la filosofía griega estaba dirigida tanto a filósofos griegos, judíos y

1 En obras atribuidas al estagirita como la *Teología* del Pseudo Aristóteles y el *Liber de Causis*, Cfr. J. C., Cárdenas Arenas, *Aristóteles Medieval: Unidad y emanación en el neoplatonismo islámico*, Editorial Casa de Sabiduría, Medellín 2021.

cristianos, externos a la cultura islámica, como a filósofos, místicos y sabios musulmanes heterodoxos, al interior de la comunidad musulmana.

Esta recepción y adecuación de la filosofía griega en Ibn Taymīyah es especial, primero, por la extensa influencia intelectual e ideológica positiva y negativa que ejerce su pensamiento y obra desde la Edad Media a nuestros días, la cual, entre la aceptación o el rechazo totales, permea desde la epistemología a la geopolítica, ya sea entre sabios musulmanes sunitas o chiitas su influencia en el mundo árabe se muestra en series de televisión y en tesis de doctorado, en investigaciones de orientalistas occidentales o en discursos de fundamentalistas musulmanes a la par².

Segundo, porque en su crítica epistemológica a los filósofos griegos, los pseudo filósofos musulmanes (*al-mutafalsifah*), los teólogos heterodoxos (*al-mutakalimūn*) y los pseudo sufíes (*al-mutaṣawwifah*), realiza una refutación teológica paralela dirigida a los judíos (*al-īahūd*) y a los cristianos (*al-naṣāra*) desde tres obras enciclopédicas:

La primera es la obra de polémica religiosa con cristianos por excelencia de la cultura islámica medieval, llamada *La respuesta correcta a los que han cambiado la religión del Mesías* (*Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh*) de 6 volúmenes en lengua árabe; la segunda, su obra de crítica filosófica más importante y voluminosa titulada *La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación* (*Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql*) de 9 volúmenes; y la última es su obra de refutación más voluminosa al shiismo titulada *La metodología de la tradición profética en la crítica al shiismo qadarita* (*Minhāj al-sunnah al-nabaūīah fī naqḍ kalām al-shī'ah al-qadarīah*) de 10 volúmenes.

Así mismo, Ibn Taymīyah presenta su crítica a la razón filosófica en dos tratados separados, uno dirigido contra las ideas filosóficas sobre la profetología llamado *El libro de Ṣafadīah* (*Kitāb al-Ṣafadīah*) y otro dirigido contra las ideas teológicas heterodoxas de la secta musulmana al-Jahmīah llamado *Develamiento del disfraz de al-Jahmīah en el establecimiento de sus innovaciones teológicas* (*Baīān talbīs al-Jahmīah fī tā'sīs bid'ihim al-kalāmīah*).

De estas obras se traducen, por primera vez al castellano, una selección de textos para analizar la crítica a la comprensión filosófica de los asuntos teológicos (*al-ilāhīāt*) y las comparaciones entre los filósofos, judíos y cristianos.

2 Convirtiéndose en un autor comodín o leitmotiv para fundamentar una opinión teológica, establecer un veredicto legal islámico, debatir con judíos y cristianos, refutar sectas musulmanas, criticar la filosofía y la lógica griegas o para fundamentar acciones terroristas o bélicas.

2. Los asuntos divinos entre judíos y cristianos, filósofos griegos y musulmanes

En su tratado apologético *La respuesta correcta a los que han cambiado la religión del Mesías*, Ibn Taymīyah presenta un «debate (*munāqashah*) con los cristianos [causado] por dar el nombre de esencia (*jauhar*) a Dios Todopoderoso»³ y les relaciona directamente con las ideas de los filósofos (*al-falāsifah*) y con la lógica (*al-mantiq*) de las cuales provienen y se desarrollan dos ideas ontológicas: la primera es que todo lo presente en la existencia (*al-ūjūd*) es o bien una sustancia (*jauhar*) que existe por sí misma (*qā'im bi-nafsihi*) sin necesidad de otro ser, o bien es un accidente (*'araḍ*) que necesita de otro ser para existir; y la segunda idea es que, según esta terminología filosófica, el Creador (*al-bārī*), es decir Dios, sería el ser más honorable (*ashraf al-ma'jūdāt*) y, desde la cosmogonía, sería la causa (*sabab*) de los seres creados (*al-ashīā' al-makhlūqah*). La crítica de Ibn Taymīyah se centra en que si alguien sigue la idea metafísica según la cual el accidente es previo a la sustancia, entonces no sería posible llamar a Dios con el término de sustancia, pues Dios es la causa de los seres y, desde la teología islámica, nada ni nadie existe antes de la existencia de Dios⁴.

Ibn Taymīyah presenta una extensa refutación del término metafísico sustancia como nombre o atributo filosófico o teológico aplicable a Dios en esta obra de polémica religiosa y teológica, pues el término sustancia no aparece en el texto coránico ni en la tradición profética o *Sunnah*, fuentes centrales de la epistemología islámica, a lo cual añade que los cristianos, además de usar la terminología filosófica para los asuntos teológicos, exaltan a los filósofos (*al-falāsifah*) y a los lógicos (*ahl al-mantiq*).

Mientras que, según Ibn Taymīyah, si alguien lee los libros de los filósofos se pecará de la gran ignorancia en comparación con lo revelado a los Mensajeros (*al-rusul*) así como se pecará de sus errores en lo que puede conocerse mediante el intelecto puro (*bi-l-'aql al-mahḍ*)⁵; de hecho, ni Moisés, Jesús, Muḥammad, ni sus seguidores habrían exaltado a los filósofos, ni se apoyarían en sus palabras (*kalāmihim*) para hablar de los asuntos divinos, sino que los verían como «los

³ En Ibn Taymīyah, *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh* [La respuesta correcta a los que han cambiado la religión del Mesías], Markaz al-Tāṣīl lil-dirāsāt ūal-buḥūth, Yīḍah 2019, v. 5, pp. 5-56.

⁴ Cfr. Ibn Taymīyah, *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh*, cit., v. 5, pp. 5-7.

⁵ Cfr. Ibn Taymīyah, *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh*, cit., v. 5, p. 34.

guías de la incredulidad y los dirigentes de los extraviados (*ai'matu al-kufri ūa rū's al-ḡalāl*)»⁶.

El autor usa calificativos despectivos para el oficio del filósofo en general y para los alcances epistemológicos de la filosofía griega y musulmana en torno a los asuntos teológicos, por ejemplo, describe a los filósofos como las personas más ignorantes (*ajhal al-nās*) en las definiciones teológicas (*al-ma'ārif al-ilahīah*) y en las ciencias de los universales (*al-'ulūm al-kulīah*), aun cuando reconoce la alta calidad de sus conocimientos en las ciencias naturales (*al-ṭabī'āt*) y las matemáticas (*al-rīḡāḡāt*), por lo que judíos y cristianos, a pesar de su extravío religioso serían más conocedores (*'alam*) en las ciencias teológicas que los filósofos, por su parte, cuando los cristianos y los fieles de otras religiones (*ahl al-milal*) se apoyan en los términos y teorías de los filósofos demostrarían su ignorancia, reuniendo una crítica al apoyo mutuo entre la filosofía y las religiones.

El autor también menciona en esta obra a los seguidores de la filosofía que se adscriben a la religión islámica (*al-muntasibīn ilā al-islām*), es decir quienes no pertenecen propiamente a ella, tales como el túrquico al-Fārābī, los persas Ibn Sīnā (Avicena) y al-Suhraūardī al-maqtūl, y el andaluz Ibn Rushd (Averroes), todos nacidos fuera de las fronteras árabes y quienes, según Ibn Taymīyah, eran más preparados y sabios (*aḥdhaq ūa a'lam*) que los cristianos y sus teorías eran mejores que las de los filósofos griegos (*al-ūnan*)⁷ como Alejandro de Afrodisias (*al-Iskandar al-Afrūdīsī*), el neoplatónico Proclo (*Bruqlus*) de Atenas y Temistio (*Thāmisīūs*); aun así los filósofos musulmanes ortodoxos son considerados, en contraposición a los sabios (*'ulamā'*) musulmanes, como ignorantes perdidos (*juh-hāl ḡul-lāl*) en los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*) y en los universales (*al-kulīāt*)⁸.

Ibn Taymīyah escribió en su voluminosa crítica filosófica *La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación* sobre el conocimiento (*ma'rifah*) de los filósofos, teólogos y racionalistas a partir de la sabiduría (*al-ḥikmah*), la teología (*al-kalām*) y los razonamientos (*al-'aqlīāt*) de los asuntos teológicos

⁶ Ibn Taymīyah, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh*, cit., v. 5, p. 35.

⁷ Cfr. Ibn Taymīyah, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh*, cit., v. 5, p. 36;

⁸ Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación], Dār al-Faḡīlah, Yīḡah 2008, v. 1, p. 152; cfr. Ibn Taymīyah, *Minhāj al-sunnah al-nabaūīyah fī naqḡ kalām al-shī'ah al-qadarīah* [La metodología de la tradición profética en la crítica al shīismo qadarita], Muḥammad Rashād Sālim (Ed.), Dār al-Faḡīlah, Rīāḡ 2003, v. 1, p. 358.

(*al-ilahīāt*)⁹, en ella reprocha al filósofo y jurista Ibn Rushd sobre el conocimiento de Dios previo a la creación (*al-‘ilm al-qadīm*)¹⁰ y lo incluye en un grupo de filósofos, en relación con grupos religiosos:

Y los filósofos [están divididos] en diversas comunidades separadas entre sí (*ṭaūā ‘if muta-farriqūn*) sin que los reúna un dicho (*qaūl*) ni una escuela de pensamiento (*madhhab*), y esta diferencia es mayor que el daño (*itlāf*) [que causa la separación entre] las sectas (*firaq*) judías, cristianas, zoroastrianas (*al-majūs*), y los dichos de los peripatéticos (*al-mashā ‘īn*) en los asuntos teológicos (*al-ilāhīāt*) tienen poco beneficio (*qalīl al-fā ‘idah*) y muchos de ellos no tienen pruebas (*bilā hujjah*)¹¹.

En síntesis, Ibn Taymīyah reúne una crítica en la que filósofos griegos y musulmanes son considerados más dañinos para la comunidad musulmana que los fieles de otras religiones por sus argumentos, pruebas o creencias que contradicen la teología islámica desde el interior.

En su refutación al shīismo llamada *La metodología de la tradición profética en la crítica al shīismo qadarita*, Ibn Taymīyah habla de la perdición (*ḍalāl*) y la idolatría (*shirk*) de Aristóteles y sus seguidores, así mismo reconoce que los judíos y cristianos tenían más conocimientos en los asuntos teológicos que los filósofos griegos, a saber:

Pero de lo que no hay duda alguna es que la gente de los sistemas (*al-ta ‘ālīm*) [mitológicos] como Aristóteles (*Aristū*) y sus seguidores eran politeístas (*mushrikīn*) que adoraban a las creaciones (*al-makhlūqāt*) y no conocían las profecías (*al-nubūwāt*) ni la resurrección física (*al-mi ‘ād al-badanī*), [aun así] los judíos y los cristianos eran mejores que ellos en términos de los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*), las profecías y la Resurrección¹².

Así mismo en su refutación filosófica llamada *El libro de Ṣafadīah* dirigida a los filósofos que se adscriben al islam (*al-muntasibīn ilā al-islām*), tales como Ibn Sīnā e Ibn Rushd, el autor postula que «mezclaron (*khalatū*) sus palabras sobre los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*) con las de muchos teólogos heterodoxos de diversas religiones (*ahl al-mīlāl*), [...] creyendo que el intelecto (*al-‘aql*) indicaba la legitimidad (*ṣiḥah*) de sus fundamentos»¹³ y no las fuentes islámicas, así es

⁹ Ibn Taymīyah, *Dar’ ta’arud al-‘aql wa al-naql*, cit., v. 1, p. 19.

¹⁰ Ibn Taymīyah, *Dar’ ta’arud al-‘aql wa al-naql*, cit., v. 9, pp. 383-401.

¹¹ Ibn Taymīyah, *Dar’ ta’arud al-‘aql wa al-naql*, cit., v. 9, p. 399, cfr. v. 8, pp. 233-234; Ibn Taymīyah, *Minhāj al-sunnah al-nabawīyah fī naqd kalām al-shī‘ah al-qadarīyah*, cit., v. 1, p. 357.

¹² Ibn Taymīyah, *Minhāj al-sunnah al-nabawīyah fī naqd kalām al-shī‘ah al-qadarīyah*, cit., v. 1, p. 364.

¹³ Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [*El libro de Ṣafadīah*], al-Faḍīlah, Rīāḍ 2011, v. 1, p. 237.

que los filósofos musulmanes también habrían tomado de las sectas musulmanas, pues, por ejemplo, «Ibn Sīnā se benefició (*astafādahu*) de las palabras de los teólogos heterodoxos»¹⁴.

En síntesis, para Ibn Taymīyah, lo que dicen los cristianos en los asuntos teológicos sería más completo (*akmal*), mejor (*aḡḡal*), de mayor conocimiento (*a 'lam*) y más racional (*a 'qal*) que lo que dicen quienes no recibieron Libros Sagrados como los romanos (*al-rūm*) o los griegos (*al-tūnān*)¹⁵ y, por lo tanto, que sus seguidores musulmanes o de otras religiones.

3. Los asuntos divinos entre las sectas teológicas y la mística musulmana

Según las obras polémicas y apoloéticas citadas, tanto los razonamientos (*al-ma'qulāt*) de las sectas teológicas musulmanas (*al-kalāmīāt*) como los razonamientos de las filosofías (*al-falsafīāt*) que contradicen los textos revelados islámicos no ofrecen la certeza cognoscitiva (*al-īqān*) propia de la razón humana, sino que, por el contrario, brindan la duda (*al-shak*) y la confusión (*al-ḥaīarah*) para la comprensión de los fundamentos en los asuntos teológicos. Además, tales razonamientos llevan a dudas y contradicciones sobre la existencia de Dios (*ūjūd al-Rabb*)¹⁶ y llevan al error de afirmar una existencia absoluta (*ūjūd muṭlaq*) de Dios entendido como el Ser necesario (*al-maūjūd al-ūājib*)¹⁷.

En medio de una crítica a los fundamentos de los misterios de la teología cristiana, Ibn Taymīyah llama a los pseudo místicos musulmanes que se adscriben al sufismo por sí mismos como innovadores musulmanes (*mubtadi'ah al-muslimīn*) y luego compara la comprensión racional de los filósofos con la de ellos, pues si alguien expresa que lo que dice está por encima del intelecto (*faūqa al-'aql*), eso conllevaría a que:

No debería investigarse (*iubḥath*) nada de los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*), sino que cada persona que esté equivocada (*mubṭil*) podría plantear lo que quiera e indicar: lo que he dicho (*kalāmī*) está por encima del intelecto (*faūqa al-'aql*), tal como dice el grupo (*aṣḥāb*) [de personas que creen en] la reencarnación, la unión (*al-ḥulūl ūa al-it-tihād*) y la unidad (*al-ūahdah*) [de la existencia] o quienes plantean que la existencia del Creador (*ūjūd al-Khāliq*) es [lo mismo que] la existencia de la creación (*ūjūd al-makhlūq*) y luego [podrían] decir: esto está por encima del intelecto y se conoce por el gusto místico (*al-dhaūq*) no por el oído ni por la razón¹⁸.

¹⁴ Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [El libro de Ṣafadīah], v. 2, p. 178.

¹⁵ Cfr: Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 10, p. 301.

¹⁶ Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 1, p. 164.

¹⁷ Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 1, p. 217.

¹⁸ Ibn Taymīyah, *Al-Jaūb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīḥ*, cit., v. 4, p. 392.

Es decir, ni lo racional ni lo sensorial serían fuentes para el conocimiento basado en el gusto místico, sino que estaría por encima de ambas, además Ibn Taymīyah explica que los filósofos musulmanes además de llamar a los asuntos teológicos el conocimiento divino (*al-‘ilm al-ilahī*) lo han presentado como el conocimiento metafísico (*‘ilm ma ba‘da al-ṭabī‘ah*) siguiendo a Aristóteles¹⁹, quien escribió muy poco (*qalīl jid-dan*)²⁰ sobre los asuntos divinos pero con muchos errores (*khaṭā’ kathīr*), perdición (*fāsad*) y error (*galaṭ*), pues su conocimiento era más amplio sobre los asuntos de las ciencias naturales (*al-ṭabī‘āt*)²¹ que en los asuntos teológicos.

Así mismo, desde la obra crítica llamada *Develamiento del disfraz de [la secta] al-Jahmīah en el establecimiento de sus innovaciones teológicas* opina que la mayoría (*aktharuhu*) de lo que dicen los filósofos (*falāsifah*) es ignorancia no es conocimiento (*jahl lā ‘ilm*)²², ni poseen certeza (*iaqīn*)²³ y se encuentran entre «lo más confuso posible (*gāīatu al-iḍṭirāb*)»²⁴, mientras que los filósofos musulmanes como Ibn Sīnā han tomado de los razonamientos correctos (*al-‘aqlīāt al-ṣaḥīḥah*) y de los conocimientos divinos (*al-ma‘ārif al-ilahīah*) lo que les permitió ser mejores (*khaīran*), más conocedores (*‘alam*) y más racionales (*‘aqlan*) que los filósofos griegos, aun así serían, según algunos musulmanes creyentes (*ahl al-īmān*), renegadores de la religión (*al-murtadīn*) e hipócritas (*al-munāfiqīn*)²⁵, aumentando la descripción negativa de ellos a partir de la religión por parte de Ibn Taymīyah.

En este libro de refutación, el autor agrega que el filósofo Ibn Sabī‘īn y el místico Ibn ‘Arabī se reúnen en la perdición (*al-ḍalāl*). Los filósofos son los más confundidos (*iḍṭirābnan*) en torno a los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*) y los que más se contradicen (*tanāquḍan*) en torno a la existencia del ser necesario (*ūājīb al-ūjūd*)²⁶, de allí que Ibn Taymīyah proponga en su crítica filosófica por exce-

¹⁹ Cfr: Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [El libro de Ṣafadīah], v. 2, p. 179.

²⁰ Cfr: Ibn Taymīyah, *Dar’ ta’arud al-‘aql wa al-naql*, cit., v. 6, p. 246.

²¹ Cfr: Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [El libro de Ṣafadīah], v. 2, p. 259; Ibn Taymīyah, *Minhāj al-sunnah al-nabawīyah fī naqḍ kalām al-shī‘ah al-qadarīyah*, cit., v. 1, p. 348.

²² Cfr: Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [El libro de Ṣafadīah], v. 2, p. 260.

²³ Ibn Taymīyah, *Batān talbīs al-Jahmīah fī tā’sīs bid‘ihim al-kalāmīyah* [Develamiento del disfraz de al-Jahmīah en el establecimiento de sus innovaciones teológicas], Majmu‘ al-Malik Fahd li-ṭibā‘ah al-muṣḥaf al-sharīf, Madinah 2006, v. 4, p. 106.

²⁴ Ibn Taymīyah, *Batān talbīs al-Jahmīah fī tā’sīs bid‘ihim al-kalāmīyah*, cit., v. 2, p. 464.

²⁵ Cfr: Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [El libro de Ṣafadīah], v. 2, p. 297.

²⁶ Cfr: Ibn Taymīyah, *Batān talbīs al-Jahmīah fī tā’sīs bid‘ihim al-kalāmīyah*, cit., v. 5, p. 213.

lencia, a saber, *La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación* que:

Las palabras sobre los asuntos teológicos (*a-ilahīāt*) de todo aquel que se encuentre más cerca de la sunnah y del camino de los Profetas (*ṭarīq al-anbīā'*) serán más correctas (*aṣaḥ*) puesto que se dan por caminos racionales (*bi-l-ṭuruq al-'aqlīah*), de la transmisión (*al-naqlīah*) y por los indicios de la verdad (*dalāil* 'lu *al-haqq*) [los cuales] cooperan y colaboran (*tata 'āūan ūa tata 'āqad*), no se contradicen ni se oponen (*lā tanāquḍ ūa ta 'āruḍ*) [entre sí]²⁷.

En esta extensa refutación filosófica el autor también menciona las ideas filosóficas de Ibn Rushd y de las sectas teológicas musulmanas *al-ashā' irah* y *al-mu 'tazilah* sobre los atributos (*al-ṣifāt*) divinos²⁸:

[Lo que dicen los filósofos griegos, los judíos y los cristianos] sobre los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*) es más completo (*akmal*) y correcto (*aṣaḥ*), gracias al intelecto (*al-'aql*), que lo que dicen los pseudo filósofos musulmanes (*mutafalsifah*); y a pesar de que lo que dicen [los griegos] sobre los asuntos teológicos es muy poco las pruebas (*adilah*) [rationales] de los teólogos heterodoxos (*al-mutakalimīn*) son mucho mejores que sus pruebas²⁹.

En suma, tal como sucede con Ibn Sīnā con su teoría del ser necesario (*ūājib al-ūjūd*) y sus atributos, con quienes opinan que Dios es el principio de la existencia (*mabda' al-ūjūd*), es el Uno simple (*al-ūāḥid al-basīṭ*)³⁰ o es quien brinda la existencia (*al-mujib*) sin prueba³¹ islámica alguna, éstos siguen los caminos teológicos heterodoxos racionales (*al-ṭuruq al-kalāmīah al-'aqlīah*)³² y afirman (*iathbitūnah*) lo que, según ellos, asevera el intelecto (*al-'aql*) aun cuando «el intelecto no acepte (*lā iaqbal*) lo que dicen»³³ respecto a tales asuntos teológicos, pero aun así siguen a Aristóteles y a los teólogos musulmanes heterodoxos al presentar contraposiciones como lo posible (*mumkin*) y lo necesario (*ūājib*)³⁴.

4. Conclusiones

Las obras polémicas y apoloéticas de Ibn Taymīyah presentan una respuesta

²⁷ Ibn Taymīyah, *Dar' ta 'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 6, p. 248.

²⁸ Cfr: Ibn Taymīyah, *Dar' ta 'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 10, pp. 225-242.

²⁹ Ibn Taymīyah, *Dar' ta 'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 10, p. 242, cfr: v. 3, 276.

³⁰ Ibn Taymīyah, *Dar' ta 'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 8, p. 248.

³¹ Ibn Taymīyah, *Minhāj al-sunnah al-nabawīyah fī naqḍ kalām al-shī'ah al-qadarīah*, cit., v. 1, p. 359.

³² Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs al-Jahmīah fī tā'šīs bid'ihim al-kalāmīah*, cit., v. 4, p. 462.

³³ Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs al-Jahmīah fī tā'šīs bid'ihim al-kalāmīah*, cit., v. 5, p. 123.

³⁴ Cfr: Ibn Taymīyah, *Dar' ta 'arud al-'aql wa al-naql*, cit., v. 9, pp. 116-117.

crítica a la racionalidad filosófica griega y musulmana, en medio de la polémica religiosa, fundada en una razón teológica que toma las fuentes básicas de la cultura islámica como criterio de juicio lógico y epistemológico.

La respuesta crítica del autor presenta los conocimientos filosóficos de Aristóteles, de los pseudo filósofos y los pseudo místicos musulmanes como insuficientes para la comprensión de las creencias teológicas islámicas o como posible motivo de negación de ellas; tales conocimientos filosóficos son comparados con los conocimientos teológicos de judíos y cristianos, en medio de una crítica apologética que propone los errores y desvíos teológicos de ambos como suficientes para instar a un rechazo como grupos sociales y religiosos.

La crítica epistemológica de Ibn Taymīyah incluye una refutación de las ideas metafísicas, filosóficas y cosmológicas griegas desde las fuentes religiosas en pro de mantener las creencias teológicas islámicas, más que una crítica general o abierta a la filosofía en sí misma; el autor une su respuesta a la filosofía griega a la refutación de las sectas heterodoxas y la pseudo mística debido a su comprensión racional y espiritual de los asuntos teológicos que no recurre a la revelación profética.

Aun así, se destaca la importancia de la filosofía griega y musulmana, dentro de las fuentes, terminología y límites de la razón islámica, para la comprensión de los asuntos teológicos en tanto permiten un acercamiento intelectual entre las diversas creencias judías, cristianas y musulmanas pertinentes para el diálogo intercultural e interreligioso.

Así mismo se demuestra el uso implícito de Ibn Taymīyah de una argumentación y una terminología filosófica para criticar la filosofía misma y el uso de una metodología apologética en su crítica a filósofos, judíos y cristianos.

Por último, se plantea la necesidad de un proyecto en lengua castellana de traducción, edición e investigación de las obras de Ibn Taymīyah para conocer la respuesta de la teología islámica a la filosofía «greco-musulmana», las sectas musulmanas, el judaísmo y el cristianismo desde la lengua y las fuentes de la cultura islámica.

Rubén Acuña Fernández*

La epistemología del ‘Atenágoras’ de *De Resurrectione* y el papel de la verdad en la demostración

The epistemology of the ‘Athenagoras’ of *De Resurrectione* and the Role of Truth in Demonstration

Abstract

In the dialogue between Christianity and Hellenism during the second and third centuries, apart from the confrontation of ideas itself, a set of arguments is elaborated that will mark the development and style of later apologetics. The treatise *On the Resurrection of the Dead* —traditionally attributed to Athenagoras of Athens—, in addition to bearing witness to these arguments, presents a justification for his own approach and a classification of arguments that depends on their relationship to the truth. He distinguishes between arguments “for the truth” (ὕπὲρ τῆς ἀληθείας) and arguments “concerning the truth” (περὶ τῆς ἀληθείας). The first are intended to refute what is not considered true; the latter seek to positively pursue knowledge. The former are considered superior in terms of utility; the others, in terms of demonstrative force. The author distributes his own arguments in this classification, proceeding in different ways depending on the content. In this presentation, we analyse how the premises assumed as truth are a condition for the treatment of each subject in this work; how that affects the burden of proof legitimizing scepticism regarding a claim when there are no guarantees of truth for that claim; and how these different types of reasoning operate in general.

Keywords: “arguments for the truth”; “arguments concerning the truth”; demonstrative force, natural order; burden of proof.

Resumen

En el diálogo entre cristianismo y helenismo durante los siglos II y III, además de confrontar ideas, se elabora un argumentario que marcará el desarrollo y estilo de la apologética posterior. El tratado

* Candidato a Doctor en Ciencias de las religiones de la Universidad Complutense de Madrid y Doctorando en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. E-mail: ruben.acuna@rai.usc.es

Sobre la resurrección de los muertos, tradicionalmente atribuido a Atenágoras de Atenas, además de testimoniar esas argumentaciones, presenta una justificación de su propio enfoque apologético y una clasificación de los argumentos en base a su relación con la verdad. Distingue entre razonamientos “por la verdad” (ὕπερ τῆς ἀληθείας) y razonamientos “sobre la verdad” (περὶ τῆς ἀληθείας). Los primeros tienen el objetivo de refutar lo que no se considera verdadero; los segundos pretenden perseguir positivamente el conocimiento. Unos se consideran superiores en cuanto a la utilidad; los otros, en cuanto a la fuerza demostrativa. El autor distribuye sus propios argumentos en esta clasificación, procediendo de formas distintas en función del contenido. En esta exposición se analizará cómo las premisas de las que se parte como verdad condicionan el trato que recibe cada tema en la obra; cómo eso afecta a la carga de la prueba legitimando el escepticismo respecto a una afirmación cuando no hay garantías de verdad; y cómo operan estos distintos tipos de razonamientos.

Palabras-clave: “argumentos por la verdad”; “argumentos sobre la verdad”; fuerza demostrativa; orden natural; carga de la prueba.

Introducción: El contexto apologético y *De Resurrectione*

Durante los siglos II y III, entre cristianismo y helenismo hay un diálogo que repercutirá profundamente en los siglos posteriores. A través de estas interacciones, el cristianismo desarrollará su autopercepción dentro de la cultura universal, a la vez que construirá su propia doctrina. Aunque los escritos polémicos no tienen como objetivo elaborar una teología sistemática¹, en esta literatura se presentan cuestiones doctrinales básicas como el carácter de las Escrituras, las profecías, la moral cristiana, su concepto de Dios y del ser humano, la creación, la providencia, el juicio final, etc. Como fruto del debate, los apologistas legarán un argumentario que se seguirá desarrollando progresivamente.

El tratado *De Resurrectione Mortuorum* (*De la resurrección de los muertos*) ocupa un lugar importante en este “corpus argumental”. La obra se ha atribuido a Atenágoras de Atenas, que la habría escrito en torno al año 177². Aunque no

¹ Tradicionalmente se ha pensado que su objetivo era convencer a no creyentes, empezando por los emperadores (Cf., por ejemplo, Ximeno y Urieta, M., *Colección de Los Apologistas Antiguos de La Religión Christiana, Tomo II*, Imprenta Real, Madrid 1792, p. 335, quien piensa que las Apologías de Cuadrato, Melitón, Atenágoras, y Tertuliano fueron leídas realmente por los emperadores) hoy en día es más frecuente considerar que su objetivo era construir un discurso de carácter misionero para difundir el *kerygma* cristiano (Cf. Daniélou, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística: Siglos II y III*, Ed. Cristiandad, Madrid 2002, pp. 17 y ss).

² I.e., en fechas cercanas a la *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*, datada en el año 177 (Cf. Blázquez Martínez, José María, «La Reacción Pagana Ante El Cristianismo», en Alvar, J., Blázquez, J.M. et. al., *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Cátedra, Madrid 1995, pp. 157-188, p. 161) o, al menos, entre 176 y 180 (Véase Aguirre Monasterio, R., *ibid.*, 568).

faltan quienes sostienen la autoría³ y datación clásica⁴, compartimos el criterio de Robert M. Grant, quien en 1954 demostró contundentemente que ambas obras no pueden pertenecer al mismo autor⁵. Hablamos, por tanto, del “Pseudo-Atenágoras”, un escritor origenista de poco antes del 310⁶ que analiza la literatura apologética en retrospectiva, lo cual lo faculta para justificar su propio enfoque dentro de la tradición, clasificar los argumentos de nuevas formas y elaborar una epistemología propia a partir de esa clasificación

1. Verdad como punto de partida; falsedad como problema

Si otros autores veían la ignorancia como el mayor problema epistemológico, y el conocimiento como la mejor solución⁷, para el pseudo-Atenágoras, el mayor problema es la incredulidad (ἀπιστία) o la mentira (ψεῦδος). Para él, la verdad es el punto de partida y de equilibrio, de modo que la procedencia de la mentira se convierte en una incógnita mayor que la de cómo alcanzar el conocimiento.

A todo dogma y doctrina que se atenga a la verdad en estas materias [«la esencia de Dios ... su conocimiento ... su operación ... lo que a estas cosas por encadenamiento se sigue»] le nace como un retoño alguna mentira. Y le nace, no porque salga de principio alguno ... sino por ser ahincadamente procurado por aquellos que dan honor al adúltero germen que corrompe la verdad⁸.

Si otros autores se preguntaban por las fuentes de la verdad⁹, el autor se pre-

³ Quasten, Johannes, *Patrología. I: Hasta el concilio de Nicea*. ed. de Ignacio Oñatibia. BAC, Madrid 1978, p. 227. Blázquez Martínez, J.M., *op. cit.*, p. 161 y 325.

⁴ Aguirre Monasterio, R., *op. cit.*, 569.

⁵ Grant, Robert M., «Athenagoras or Pseudo-Athenagoras», *The Harvard Theological Review*, 47.2 (1954) 121-129. Sus argumentos son: Primero, que hasta el siglo X no se conocen atribuciones de la obra a este autor (y la más antigua parece tomar el tratado de una fuente distinta a la de la *Legatio*). Segundo, que ambas obras difieren en pneumatología, antropología e incluso en su concepción de la resurrección y de la inmortalidad. Tercero, que *De resurrectione* parece presuponer la obra de Tertuliano y la de Orígenes.

⁶ Cf. Quasten, J., *Ibid.*, p. 229.

⁷ P. ej., para Tertuliano, los cristianos eran perseguidos por la ignorancia, en proceso de solución a medida que “la gente empieza a conocer” (Cf. *Apologeticum*, I y *A los paganos*, I y ss.).

⁸ Ps-Atenágoras, *De resurrectione*, I. Citas en español tomadas Ruiz Bueno, D., *Padres Apologetas Griegos*, BAC, Madrid 1954.

⁹ Según H. A. Wolfson, para Clemente de Alejandría, Justino y Filón, la filosofía pagana tiene tres fuentes de acceso a la verdad: Moisés (a quien los antiguos habrían leído), la razón natural, y una revelación análoga a la de los profetas de Israel. R. Holte cuestiona que la tercera esté en Justino

gunta por las fuentes de la falsedad. Esta no proviene ya de simples limitaciones, como para otros autores¹⁰, sino de una siembra de errores promovida por tres tipos de personas: los «que renuncian a hallar la verdad», los que «la tuercen hacia sus propias opiniones» y los que «hacen profesión de duda aún sobre lo evidente»¹¹. Renunciantes, descarriados y escépticos. «...esta casta de gentes no dejaron verdad alguna que no calumniaran».

2. Verdad como finalidad; carga y procedimiento de prueba

Al afirmar que la verdad es conocida y que su ausencia proviene de la mentira, surge un problema epistemológico: para cualquier “verdad establecida” dada, la carga de prueba siempre recaerá en quien la niega, no en quien la afirma. Pues “no creer a lo que no es increíble (ἀπίστοις), propio es de hombres que no tienen sano juicio sobre la verdad”¹².

No obstante, una vez que existen la incredulidad y la mentira, la cuestión se complica, ya que toda afirmación o negación deberá pasar por el mismo rasero. Es necesario preguntarse por las causas de cada pretensión de verdad, y cuán legítimas podrían ser.

Toda incredulidad (ἀπιστία), si no se engendra temerariamente ni por cualquier opinión irreflexiva, sino por fuerte causa (μετὰ τινοῦ αἰτίας ἰσχυρᾶς) y con seguridad verdadera (κατὰ τὴν ἀλήθειαν ἀσφαλείας), entonces guarda la conveniente razón, cuando la cosa misma a que se niega la fe no parece ofrecer garantía ninguna de verdad¹³.

De modo que, para que una afirmación sea legítima, hay dos requisitos: primero, que esté justificada con seguridad; segundo, que lo que niega no lo esté.

(Cf. Holte, R., «Logos Spermatikos. Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies», *Studia Theologica Vol. 12* (1958) 109-168, p. 164). Clemente propone dos listas de fuentes; una enumera las tres (Cf. Clemente, *Stromata.*, 5,14), la otra es más compleja.

¹⁰ P. ej., Justino y Clemente consideraban que la verdad y el error se diferencian por oposición entre lo parcial y lo total, siendo Cristo la verdad total que los filósofos solo alcanzaron en parte (Cf. Daniélou, J., *op. cit.*, p. 75). Ejemplo de esto último es también Orígenes, para quien el conocimiento de Dios es inaccesible si no es por Cristo (Cf. *Contra Celso*, VII, 42-43).

¹¹ *De resurrectione*, I.

¹² *Ibid.*, XII.

¹³ *Idem*. Misma idea en el cap. II: «Es razonable toda incredulidad, no engendrada temeraria ni irreflexivamente, sino por fuerte causa y con seguridad verdadera, cuando la cosa misma a que se niega la fe no parece ofrecer garantía ninguna de verdad».

Cualquier afirmación o negación debe estar justificada, por lo que nadie, ni siquiera quien “está en la verdad”, puede desoír las afirmaciones contrarias ni renunciar a su la responsabilidad de dar razón¹⁴.

Para ello, la demostración de cualquier afirmación debe seguir tres pasos que recuerdan a las *Disputationes* escolásticas:

1. Partir de la afirmación considerada verdadera.
2. Responder a los argumentos en contra.
3. Aportar argumentos en su favor.

Para todo ello, el autor confía en la herramienta de la razón común:

La demostración de los dogmas de la verdad (ἀληθείας δογμάτων) ... no toma su punto de partida de cualquier parte ... sino de la común y natural inteligencia (τῆς κοινῆς καὶ φυσικῆς ἐννοίας) o de la conexión entre los primeros principios y sus consecuencias ... a fin de no cometer una negligencia con la verdad o con la seguridad de la verdad¹⁵.

El segundo y tercer paso generan dos tipos de razonamientos que se diferencian por su relación con la verdad: «Unos por la verdad, otros sobre la verdad» (τῶν μὲν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, τῶν δὲ περὶ τῆς ἀληθείας). Los argumentos del propio tratado serán organizados de acuerdo con esta clasificación.

3. Verdad como punto de referencia; tipos de argumentos

3.1. Argumentos por la verdad

Los argumentos por la verdad, o en favor de la verdad (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας λόγος), parecen recibir su nombre de 2 Co 13,8: «Porque nada podemos hacer contra la verdad [κατὰ τῆς ἀληθείας], sino solo a favor de la verdad [ὑπὲρ τῆς ἀληθείας]»¹⁶. La expresión aparece ya en Demóstenes¹⁷ y será usada por Juan

¹⁴ Influencia probable de 1 Pedro 3,15.

¹⁵ *De Resurrectione*, 14.

¹⁶ Textos bíblicos tomados de *La Biblia de las Américas* (Lockman Foundation, La Habra, California 1997). Textos griegos del *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*: 28, Institute for New Testament Research, Münster – Westfalia 2012.

¹⁷ *Discurso sobre la corona*, 21: “ὑπὲρ τῆς ἀληθείας”, traducido en inglés como “for the sake of accuracy” (*The Crown*, trad. de C.A. Vince *et.al.*, MA, Harvard University Press; Londres, William Heinemann Ltd. 1926) y en español como “por el amor a la verdad” (Trad. por J.F.V.J.D.M., Imprenta de Villalpando, Madrid 1820).

Crisóstomo¹⁸. En el primer y undécimo capítulo de *De Resurrectione* se describen así:

1. Su objetivo es “limpiar” o refutar la mentira.
2. Están dirigidos «a los que no creen o dudan», respondiendo a los discursos contra la verdad¹⁹.
3. Nacen de la «sobre-siembra» o corrupción.
4. Son inferiores en naturaleza, virtud y orden²⁰.
5. Suelen ser superiores en cuanto a su utilidad²¹.

Los primeros diez capítulos del tratado ejemplifican estos argumentos respondiendo a dos objeciones de la resurrección de la carne: que Dios no podría llevarla a cabo, y que Dios no querría hacerlo.

La primera crítica es tratada en los caps. II-IX. La respuesta del pseudo-Ate-nágoras es que no hay razón por la que Dios no podría hacerlo, viendo que ha diseñado los animales con un sistema digestivo por el que un cuerpo humano nunca llega a formar parte de otro organismo²², y que Dios tiene el conocimiento y poder necesario (caps. II-III; IV), ya que “lo que es imposible para los hombres es posible para Dios”²³.

Los capítulos IX-X se dedican a la segunda crítica²⁴, respondiendo que si no hay nada indigno ni perjudicial en haber creado lo presente, mucho menos lo habrá con la resurrección futura. Se hace, en conclusión, «evidente que la resurrección ... es obra posible, querida y digna del Creador» (cap. XI).

¹⁸ La emplea al hablar de quien es perseguido “por causa de la verdad” (ὕπερ τῆς ἀληθείας) (Homilía XV sobre el Evangelio de San Mateo, VI).

¹⁹ “κατὰ τῆς ἀληθείας”, según la expresión de Santiago 3,14.

²⁰ Cap. XI: “Por su naturaleza, porque menos es refutar la mentira que afirmar la verdad. Por su orden, pues tiene fuerza solo contra las falsas opiniones, y una falsa opinión nace de una sobre-siembra y de corrupción”.

²¹ Este punto está claro en el Cap. I. No lo está tanto en el 11 (ver nota 28).

²² El argumento más extenso (caps. IV-IX). El autor aborda seriamente la crítica de que Dios no podría reavivar un cadáver que ha sido devorado por alimañas, peces o canibales porque este sería integrado entre los cuerpos de quienes lo consumieron.

²³ Cap. IX. Cita literal de Lucas 18,27.

²⁴ Crítica presente también en el *Discurso Verdadero*, donde la resurrección es una esperanza vergonzosa, «digna de gusanos», que Dios jamás querría llevar a cabo (*Contra Celso*, V, 14).

3.2. Argumentos sobre la verdad

Los argumentos sobre la verdad²⁵ (περὶ τῆς ἀληθείας λόγος) tratan sobre el asunto propiamente dicho. La expresión aparece repetidamente en otros autores, especialmente en Aristóteles²⁶. En *De Resurrectione* (caps. I y XI) se caracterizan así:

1. Su objetivo es procurar el conocimiento.
2. Se dirigen «a los de nobles sentimientos y que reciben con benevolencia la verdad».
3. Poseen mayor fuerza demostrativa.
4. Aunque los anteriores podían ser de utilidad práctica, estos son «necesarios ... a todos los hombres para su seguridad y salvación».
5. Tienen primacía en cuanto a su naturaleza («pues procura el conocimiento»), su orden (porque «existe en aquello y a par de aquello de que es indicador») y su utilidad (pues «es ... guía de su seguridad y de su salvación»)²⁷.

En los capítulos XI-XXV se exponen cuatro argumentos de este tipo para demostrar la doctrina de la resurrección²⁸:

El primero (caps. XII-XIII) se basa en la *causa* (αἰτία) de la creación del ser humano: Dios creó al ser humano «por motivo de él mismo», de modo que tiene en sí mismo el propósito de su existencia. Luego, debe permanecer para siempre. Y esto es imposible sin la resurrección.

El segundo argumento (caps. XIV-XVII) se basa en *naturaleza* misma (φύσις) del ser humano: este no consta solamente de un cuerpo, o de un alma inmortal, sino de un compuesto de ambos. Si estos conviven en armonía, deben tener un mismo fin, por lo que deben perpetuarse por igual. Esto solo es posible mediante la resurrección del cuerpo.

²⁵ “Concerning the truth” en la traducción clásica de B.P. Pratten, *Ante-Nicene Christian library*, T.&T. Clark, Edinburgh 1867.

²⁶ Cf. *Metafísica*, I, 3 (983b); I, 7 (988a); II, 1 (993a), etc.

²⁷ Así descrito en el cap. XI, donde los “por la verdad” solamente se anteponen “algunas veces” en este sentido. En el cap. I, la superioridad estaría solamente en “la fuerza demostrativa y al orden natural” mientras que los “por la verdad” serían superiores en cuanto a la utilidad.

²⁸ Posiblemente eran tres en la versión original de la obra. El cuarto no figura en la lista del cap. IX y, aún después de agregarse en el cap. XIII, desaparece nuevamente en la conclusión del cap. XIV. Esta omisión no se explica alegando que el argumento se reduce a los tres primeros ya que en ellos no aparece, por ejemplo, la vinculación aristotélica entre fines últimos y facultades. En cualquier caso, su autenticidad no afecta al propósito de este estudio.

El tercer argumento (caps. XVIII-XXIII) preludia la razón práctica kantiana y está basado en el *justo juicio* (δικαία κρίσις) del Creador. El ser humano «*es el responsable* de todas sus acciones y él ha de recibir el premio o castigo por ellas». Cuando no hay justicia en la vida presente, debe haberla en el futuro, ya que Dios es justo. Sería injusto juzgar por sí solo al cuerpo (cap. XVIII), o solo al alma (caps. XXII-XXIII) en lugar de juzgar al ser humano. Para ello se requiere resucitar el cuerpo.

El cuarto argumento (caps. XXIV-XXV) parte del fin de la vida (τὸ τοῦ βίου τέλος). Todo ser tiene un fin particular que debe concordar con sus facultades y las operaciones de estas. El ser humano, compuesto de cuerpo y alma, debe tener un fin compuesto (*i.e.*, que no afecte solamente al alma). El fin más consonante con su naturaleza racional es «la contemplación del Dador y ... la gloria y júbilo de lo por el decretado», que no se da en la vida presente. Por tanto, «menester es ... la resurrección».

Habría podido apreciarse que, mientras los primeros argumentos partían de críticas particulares para refutarlas, los segundos buscan un entendimiento común a partir del cual perseguir positivamente el conocimiento.

Conclusiones

En el tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, se elabora un concepto de la verdad que se aplica tanto a la epistemología como al discurso apologético:

En la primera sección se ha visto cómo la verdad, tomada en la obra como punto de partida, genera la necesidad de abordar el problema del origen y fuentes del escepticismo y de la falsedad.

En la segunda parte se expone por qué, para el autor, tanto quien afirma como quien niega tiene la responsabilidad de perseguir la verdad como un fin y, por tanto, como objeto de defensa, dando razones de ella.

Finalmente, se ha mostrado cómo tomando la verdad como punto referencia, se forma un criterio para poder valorar, clasificar y construir cualquier discurso en contra de la falsedad y en favor de la verdad.

Todo ello es ilustrado en la obra a través de la defensa de la resurrección de la carne, por lo que hay un ejemplo práctico de cómo esta noción de la verdad permite operar y construir casos en la búsqueda del conocimiento.

Ignacio Cabello Llano*

***La cognitio Dei experimentalis* y el problema del sufrimiento en la exégesis medieval de Job 42,5-6: algunas calas**

Cognitio Dei experimentalis and the problema of suffering in medieval exegesis of Job 42:5-6: a few insights

Abstract

The final chapters of the book of Job are equally important and difficult to understand. After the dramatic dialogues between Job and his friends—who stubbornly maintain that Job’s sufferings are the punishment for some sin—in chapter 38 comes the long-awaited divine intervention, which, however, does not seem to answer Job’s question. Nevertheless, the troubled character seems to find peace of mind after the intervention of the Lord, as his final words reveal: “I had heard by the hearing of the ear, but now my eye sees you. Therefore I despise myself and repent in dust and ashes” (Job 42:5-6). According to various contemporary interpreters, these words reveal a progression in Job’s *cognitio Dei*, and it is precisely this cognitive consolidation of God that restores his serenity and calms the previously troubled waters of his spirit. But how was the episode interpreted during the Middle Ages? What kind of experience did the medieval exegetes understand to be expressed by these words? What is the relationship between Job’s experience, the *cognitio Dei* and the problem of suffering? These are the questions we intend to answer by means of a thorough analysis of the medieval exegesis of the passage Job 42,5.

Keywords: Book of Job; medieval exegesis; medieval thought; encounter with God; knowledge; experience; problem of suffering.

Resumen

Los capítulos finales del libro de Job son tan importantes como difíciles de interpretar. Tras los dra-

* Investigador predoctoral FPU, Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática, Universidad Autónoma de Madrid, c/ Francisco Tomás y Valiente, 1, Madrid, 28049, España; ignacio.cabello@uam.es. ORCID: 0000-0003-1200-6605.

máticos diálogos entre Job y sus amigos —que sostienen tozudamente que los sufrimientos de Job son el castigo de algún pecado—, llega en el capítulo 38 la tan esperada intervención divina, que, sin embargo, deja perplejo al lector moderno, pues no parece responder a la pregunta de Job. A pesar de ello, el atormentado protagonista parece encontrar tras la intervención de Yahveh una paz de espíritu y una serenidad que distan mucho de su angustia anterior, tal y como revelan sus palabras finales: «Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y contrito estoy entre polvo y ceniza» (Job 42,5-6). Según diversos intérpretes contemporáneos, estas palabras revelan un progreso en la *cognitio* que Job tiene de Dios, y es precisamente este afianzamiento cognoscitivo de Dios lo que le devuelve la serenidad y lo que hace que las aguas de su espíritu, antes agitadas, se calmen. Mas, ¿cómo fue interpretado el pasaje durante la Edad Media? ¿Qué tipo de experiencia entendieron los exégetas medievales que expresan estas palabras que el poeta bíblico puso en boca de su personaje? ¿Qué relación hay entre la experiencia de Job, la *cognitio Dei* y el problema del sufrimiento? Estas son las preguntas a las que pretendemos dar respuesta mediante un concienzudo análisis de la exégesis medieval del pasaje Job 42,5.

Palabras-clave: Libro de Job; exégesis medieval; pensamiento medieval; encuentro con Dios; conocimiento; experiencia; problema del sufrimiento.

1. El libro de Job y su *finale*

El libro de Job es el libro de la pregunta de Job —de un Job que, además, es todos nosotros a la vez—; el libro de la pregunta más radical y última de todas, la que surge de lo más hondo del ser ante la experiencia del sufrimiento y ante el misterio del mal: ¿por qué nacer para sufrir? Todo él gira en torno al problema del sufrimiento y el mal —de cómo integrarlos en la comprensión de uno mismo y del mundo y de cómo vivirlos y afrontarlos de un modo humanamente satisfactorio—, y lo hace narrando el recorrido —camino de experiencia y de crecimiento humano— que hace su protagonista, Job, a través del dolor y el sufrimiento, no acallando nunca su pregunta o grito y llevando a cabo una búsqueda de sentido que no cesa hasta que es respondido por Yahveh, por el Misterio mismo. La pregunta de Job y el recorrido que con ella comienza no son una indagación teórica, intelectual o curiosa, sino una búsqueda profundamente práctica, visceral y dolorosa que no nace de la reflexión racional, sino de la propia experiencia de sufrimiento: «¿Por qué no morí yo al salir del seno o no expiré al surgir de las entrañas? [...] ¿Por qué me acogieron dos rodillas? ¿a qué tuve pechos para mamar? [...] ¿Por qué se da a luz al desgraciado y vida a los que la pasan en amargura?» (Job 3,11.12.20). Es por ello, quizá, por lo que Job ha sido visto como el portavoz de la humanidad sufriente y de cada hombre que se enfrenta a la experiencia del sufrimiento y el problema del mal.

Tras escuchar las respuestas humanas de sus amigos, que se han mostrado

insuficientes, Job —aferrado a su inocencia frente a las acusaciones de aquellos que, erigidos en abogados defensores de la divinidad, defendían en realidad *su* imagen de Dios, ajustada a la doctrina de la retribución— decide apelar directamente a Yahveh (Job 13,3; 29-31). El poeta hace que Yahveh responda a Job mediante dos misteriosos discursos en los que le muestra que Él tiene el dominio y señorío sobre la creación (Job 38-39), dominando el desorden y el caos con Su sabiduría y poder (Job 40,6-41), a la vez que le hace consciente de su ignorancia y pequeñez. Aunque a nosotros nos resulte difícil captar el significado de los discursos de Yahveh, lo cierto es que Job parece darse por satisfecho y contestado: en la agitación de la *tormenta*, dentro de su propio *tormento*, Job vive una experiencia de naturaleza tal que las aguas de su espíritu se amainan y él, antes ahogado por la duda y el dolor, queda finalmente apaciguado y sereno, tal y como sugieren sus últimas palabras: «Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos./ Por eso me retracto y contrito estoy sobre polvo y ceniza» (Job 42,5-6). Muchos comentaristas modernos han visto en estos versículos la clave para entender el cambio de actitud de Job y su calma después de tanta agitación: la intervención teofánica ha satisfecho varios de sus deseos y exigencias (encontrarse con Yahveh cara a cara, hablar y disputar con Él, reconocer de nuevo Su rostro bueno y familiar, demostrar su inocencia frente a las acusaciones de sus amigos y, por último, ganar en comprensión del sentido del vivir y el sufrir) y, por encima de todo, le ha permitido progresar en el conocimiento de Dios mismo, al que antes conocía de oídas —de forma mediada e indirecta— y al que ahora conoce por visión —de forma inmediata y directa—¹. Estas palabras de Job revelan un progreso en la *cognitio* que tiene de Dios —expresado mediante la imagen de la intensificación de la percepción sensorial desde el oído a la vista— y es precisamente este afian-

¹ Véanse las interpretaciones de L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 2002, pp. 66-76 y 649-663; I. Carbajosa Pérez, «Análisis diacrónico y lectura canónica del libro de Job», en *Un escriba en la corte del Rey. Leer el Antiguo Testamento desde Cristo*, Encuentro, Madrid 2012, pp. 159-206; íd., «“Ahora te han visto mis ojos” (Job, 42,5). El encuentro con Dios en la historia, clave para desvelar el misterio del sufrimiento», en J. A. Martínez Camino (ed.), *La fe en tiempos de pandemia*, Encuentro, Madrid 2021, pp. 77-102; V. Morla Asensio, *Libro de Job. Recóndita armonía*, Verbo Divino, Estella 2017, y V. Herrero de Miguel, *Carne escrita en la roca. La poética implícita del Libro de Job*, Verbo Divino, Estella, 2018. Véase, asimismo, la mía en I. Cabello Llano, *El libro de Job y su recepción en el cristianismo medieval. Perspectivas y reflexiones sobre el sufrimiento humano y el mal*, Trabajo de Fin de Máster, Universidad Complutense de Madrid, 2019, URL = <https://eprints.ucm.es/57572/> (acceso 13/03/2021), esp. pp. 1-3, 10-14 y 56-62.

zamiento cognoscitivo de Dios lo que en última instancia logró responder al antes angustiado Job.

En este trabajo hemos querido indagar en la exégesis medieval² de este pasaje final del libro, a fin de comprobar cómo explicaron el cambio de actitud de Job o qué tipo de experiencia entendieron que expresan estas palabras que el poeta bíblico puso en boca del personaje, en relación con la *cognitio Dei* y con el problema del sentido del sufrimiento humano. Para ello, sirviéndonos de la *Cross Database Searchtool* de Brepols y del *Corpus Corporum* de la Universität Zürich, hemos buscado, leído y analizado todos los lugares en que se citaba el versículo Job 42,5 (*auditu auris audivi te nunc autem oculus meus videt te*, con y sin el versículo 42,6: *idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere*). La nómina de autores y obras analizadas es amplia (Fig. 1) y, dado el espacio del que disponemos, nos hemos limitado a comentar los pasajes más representativos³.

2. Job 42,5 en la exégesis medieval

2.1. Periodo patristico y altomedieval (ss. IV-XII)

El primer exégeta del Occidente latino en comentar el versículo 42,5 fue, en torno a los años 393-397, Filipo el Presbítero († 455-456), que explicó que el oír

² Para las interpretaciones del libro de Job en la Edad Media, véase S. J. Vicchio, *The Image of the Biblical Job: A History. Volume 2: Job in the Medieval World*, Wipf & Stock Pub, Eugene 2006; L. Carnevale, *Giobbe dall'antichità al Medioevo: testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia Bari, 2010; D. J. A. Clines, *Job 38-42*, Thomas Nelson, Nashville 2011, pp. 1260-1274; M. Larrimore, *The Book of Job. A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2013; C.-L. Seow, *Job 1-21: Interpretation and Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013, pp. 201-242; F. T. Harkins y A. M. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Brill, Leiden - Boston 2016; P. Roszak, «El consuelo de la sabiduría: Job y su *perfecta sapientia* según santo Tomás de Aquino», en L. B. Irizar (ed.), *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá 2017, pp. 185-211; I. Cabello Llano, *El libro de Job y su recepción...*, cit.; M. Larrimore, «The Reception History of Job», en S. L. Adams y M. Goff (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature*, Wiley 2020, pp. 447-463, e I. Cabello Llano, «Muerte, angustia, sufrimiento y oración en las nueve lecciones del libro de Job del Oficio de difuntos medieval», en M. T. López de Guereño Sanz, F. Miranda García y M. Cabrera Sánchez (eds.), *Migravit a seculo. Muerte y poder de príncipes en la Europa Medieval*, Sílex, Madrid 2021, pp. 263-288.

³ Esperamos publicar en otro lugar un análisis más detallado. Nos vemos asimismo obligados a no incluir en nota los textos en latín que citamos en el cuerpo. Todas las traducciones son propias salvo indicación contraria.

y el ver a Dios de Job no han de entenderse en sentido literal, «con estos ojos y estas orejas, sino más bien con la mente y el corazón, por lo cual son “dichosos los hombres de corazón puro, por el que ven a Dios”», pero que, sin duda, Job fue «corregido por la *notitia* de la increpación divina, purificado por el examen de su *castigatio*» y, «tras la prueba de la tentación, hecho más próximo al conocimiento divino [*diuinae cognitioni*]»⁴.

Algunos años más tarde, Agustín de Hipona († 430) citó el pasaje en dos ocasiones. En la primera, en un tratado escrito en torno al 412, explicó las palabras finales de Job como resultado de su progreso en el conocimiento de los misterios divinos, a la luz del cual pudo comprender el misterio del sufrimiento. Los discursos de Dios, según Agustín, tenían como finalidad que Job, quien supo por inspiración divina (*diuinitus inspiratum*) que Cristo habría de venir a padecer (*Christum ad passionem esse uenturum*), comprendiese con cuánta ecuanimidad debía soportar sus sufrimientos cuando el propio Cristo, el Justo y sin pecado, no rehusó pasar por la cruz y la pasión (*passionis oboedientiam*); solo entonces, cuando Job entendió esto «con más pura intención de corazón» (*purior cordis intentione*) y contempló la perfecta justicia de Cristo, añadió aquello de «sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos» y se humilló en polvo y ceniza por comparación con «la regla de justicia que viene de Dios», «ante aquel espejo de justicia en el que conoció mejor la suya»⁵. El Hiponense citó de nuevo las palabras de Job al final de la *Ciudad de Dios* (413-427) al tratar acerca de la visión de Dios de la que, gracias a una *uis oculorum* especial, los santos gozarán en la otra vida. En este contexto, Agustín plantea la cuestión de la posibilidad y naturaleza de la visión ocular que Job afirma haber tenido de Dios, sugiriendo dos interpretaciones: quizá, efectivamente, Job gozase, de forma pasajera y anticipada mientras vivía *in isto mortali corpore*, de ese gran poder de visión que tendrán los santos en el cielo, o quizá haya que entender el *oculus meus uidet te* de Job en sentido figurado, referido al «ojo del corazón» (*oculum cordis*) con el que todo cristiano verá a Dios⁶.

⁴ Philippus Presbyter, *Commentarii in Iob*, III, 42, ed. Joannes Sichardus, Adam Petrus, Basilea 1527.

⁵ Augustinus Hipponensis, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum*, II, 10-11,16, ed. C.F. Vrba y J. Zycha, 1913 (CSEL 60), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena. Se utilizan las siguientes abreviaturas: CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), CCSL (*Corpus Christianorum. Series Latina*) y CCCM (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*).

⁶ Augustinus Hipponensis, *De ciuitate Dei*, XXII, 29, ed. B. Dombart y A. Kalb (CCSL 47 y 48), Brepols, Turnhout 1955.

FIG. 1. INDEX LOCORUM IN QUIBUS COMMENTATUR 'AUDITU AURIS AUDIUI TE, ETC.'	
PERIODO PATRÍSTICO Y ALTOMEDIEVAL	
Philippus Presbyter († 455-456)	<i>Commentarii in Iob</i> , III, 42 ^[a] .
Ps.-Hieronymus	<i>Commentaria in Iob</i> , 42, y <i>Expositio interlinearis libri Iob</i> , 42 ^[= a] .
Augustinus Hipponensis († 430)	<i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum</i> , II, 10-11,16, y <i>De ciuitate Dei</i> , XXII, 29.
Iulianus Aclanensis († 454)	<i>Expositio libri Iob</i> , 42,5.
Gregorius Magnus († 604)	<i>Moralia in Iob</i> , XVIII, 54 ^[b] y XXXV, 2-6 ^[c] .
Paterius notarius († 606)	<i>Liber testimoniorum</i> , II, 57 y 6, 2,13 ^[= b] .
Lathcen († 661)	<i>Ecloga de Moralibus Iob quas Gregorius fecit</i> , XXXV, ll. 31ss ^[= c] .
Iulianus Toletanus († 690)	<i>Liber Anticimen</i> , 18 ^[= b] .
Beda Venerabilis († 735)	<i>De templo</i> , II, ll. 1077-1103 ^[d] .
Beda [incertus]	<i>Quaestionum super Exodum dialogus</i> , 42 ^[= d] .
Hrabanus Maurus († 856)	<i>Commentaria in libros Paralimpomenon</i> , III, 4 ^[= d] e <i>In libros Regum</i> , III, 7 ^[= d] .
Paschasius Radbertus († 865)	<i>Expositio in Matthaeum</i> , VII, 13.
Haymo Halberstatensis († 853)	<i>Homiliae</i> , 14, 22, 49 y 128.
Iohannes Scotus Eriugena († 877)	<i>De diuisione naturae seu Periphyseon</i> , V.
Angelomus Luxouensis († 895)	<i>Enarrationes in libros Regum</i> , 3,7 ^[= d] .
Thietmarus Merseburgensis († 1018)	<i>Chronicon</i> , II, 26 ^[e] .
Anon.	<i>Annalista Saxo (741-1139)</i> , p. 609 ^[= e] .
Anon.	<i>Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium. Pars I (938-1142)</i> , 5 ^[= e] .
Burchardus Wormaciensis († 1025)	<i>Decreta</i> , XX, 90 ^[= b] .
Ivo Carnotensis († 1115)	<i>Decretum</i> , X, 101 ^[= b] .
Bruno Astensis († 1123)	<i>Expositio in Iob</i> , 42.
Rupertus Tuitiensis († 1129)	<i>Liber de diuinis officiis</i> , VIII, 8 y <i>Commentarius in Iob</i> [dubium], 42.
Bernardus Claraeualensis († 1153)	<i>Sermones super Cantica Canticorum</i> , 53, 2 y <i>Sermones de diuersis</i> , 24.
Anonymus (s. XII)	<i>Vita Menelei abbatis Menatensis</i> , II, 14.
Gerhohus Reicherspergensis († 1169)	<i>Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia continuatio</i> , X, Ps. 122.
Absalon Sprinckirsbacensis († 1203)	<i>Sermones festiuaes</i> , 2 y 48.
Martinus Legionensis († 1203)	<i>Sermones</i> , 6 ^[= b] .
Adamus Scotus († 1212)	<i>De triplici genere contemplationis</i> , II, 1.
Antonius Patauinus († 1231)	<i>Sermo in dominica XII post pentecosten</i> , 2, 9, <i>Sermo in dominica XIII post pentecosten</i> , 1,3; <i>Sermo in festo purificationis b. Mariae Virginis</i> , 2,4[5].
PERIODO ESCOLÁSTICO Y BAJOMEDIEVAL	
Rolandus de Cremona († c. 1259)	<i>Postilla super Iob</i> (BnF, Latin 405)
Hugo de Sancto Caro († 1263)	<i>Postilla in Iob</i> .
Guillelmus de Melitona (fl. 1248-53)	<i>Postilla in Iob</i> (BnF, Latin 15566 y Bordeaux, BM 26-27)
Bonauentura († 1274)	<i>Commentarius in Euangelium sancti Lucae</i> , 2,38.43.56.69, 8,13 y 14,69, y <i>Sermones de tempore</i> , 129, 3.
Thomas de Aquino († 1274)	<i>Expositio super Iob ad litteram</i> , 42,1-6; <i>In psalmos Davidis expositio</i> , 30,19; <i>Super Euangelium S. Ioannis lectura</i> , 3,5 y 4,6; <i>Summa Theologiae</i> , I, q. 12, a. 3, ad 1; <i>Scriptum super Sententiis</i> , lib. 4, d. 49, q. 2, a. 7.
Albertus Magnus († 1280)	<i>Super Iob</i> , 3,1 ^[a] y 42,5-6.
Petrus Iohannis Olivi († 1298)	<i>Postilla super Iob</i> , 38 y 42.
Nicolaus de Aquauilla (fl. c. 1300)	<i>Sermones moralissimi</i> , 36.
Nicolaus Lyranus († 1349)	<i>Postilla litteralis super totam Bibliam</i> , Iob, 42,5-6.
Dionysius Cartusianus († 1471)	<i>Enarratio in librum Iob</i> , 10 ^[= a] y 70.

En aquellos mismos años escribió su *Expositio libri Iob* (c. 420-425) Juliano de Eclana, adversario pelagiano de Agustín. Al comentar los versículos 42,5-6, Juliano explica que las palabras de Job pueden entenderse como si dijera:

aquello que antes trajo a mi conocimiento [notitia] el discurso de la razón y del magisterio —a saber, que te ocupas de la justicia [esse tibi curae iustitiam]—, ahora se ha asentado más profundamente en mi mente por la presencia de tu revelación [praesentia tuae reuelationis]. [...] No me ofenderé por los males que sufro, sino que los abrazaré como ocasión de ejercicio o de corrección [locum uel exercitationis uel emendationis], o bien me emplearé con más celo en mis tormentos⁷.

Según el de Eclana, la *praesentia* de Dios ha asentado más profundamente la certeza que Job tenía por el *rationis et magisterii sermo* acerca de la providencia divina, y este aumento cognoscitivo ha cambiado su perspectiva y modo de mirar los propios sufrimientos.

Avanzando en el tiempo encontramos los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno († 604), el comentario a Job más influyente y famoso de todos los tiempos. Igual que Agustín, cita los versos 42,5-6 en dos ocasiones. En la primera se pregunta cómo es posible que Job, Jacob, Moisés, Isaías o Micaías afirmen haber visto a Dios, cuando se nos dice que la sabiduría está escondida a los ojos de los vivos (Job 28,21) y que a Dios nadie lo ha visto (Jn 1,18). La conclusión a la que llega es que aquellos hombres vieron a Dios bajo ciertas apariencias (*per quasdam imagines seu figuras*), pero no «por la misma forma de Su naturaleza» (*per ipsam naturae suae speciem*), y que, si bien «Dios puede ser visto por algunos hombres santos mientras viven en esta carne gracias a una cierta agudeza de su percepción», ha de tenerse en cuenta que estos hombres en realidad ya no viven «bajo la carne», sino que han muerto a este mundo⁸. Más interés tiene, naturalmente, su comentario al capítulo 42. Escribe entonces Gregorio que Job, habiendo reconocido su propia ignorancia mediante la contemplación del conocimiento divino, le dice a Dios: «Te preguntaré y tú me responderás» (Job 42,4), pero luego no hace ninguna pregunta, sino que, «pensando de sí mismo solo cosas humildes y reconociendo lo que misericordiosamente había recibido del Señor»

⁷ Iulianus Aeclanensis, *Expositio libri Iob*, 42,5-6, ed. L. De Coninck (CCSL 88), Brepols, Turnhout 1977.

⁸ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XVIII, 54, ed. M. Adriaen (CCSL 143, 143A y 143B), Brepols, Turnhout 1979-1985. Esta primera línea interpretativa fue seguida por numerosos autores (vid. Fig. 1).

añadió aquello de «Con oída de oreja te oí, pero ahora te ve mi ojo», palabras con las que sin duda «indica abiertamente que cuanto el ver es superior al oír tanto dista de su conocimiento/situación anterior lo que ha alcanzado a través de los azotes»⁹. El paso del oír al ver significa, pues, el progreso de Job en la sabiduría y en el conocimiento de Dios y de sí mismo, que le lleva (*sapienter proficiens*) a considerarse a sí mismo *stultum*, pues «cuando los santos escuchan las sentencias de la Divinidad, cuanto más avanzan en la contemplación, tanto más, desdeñando lo que son, reconocen ser nada o casi nada»¹⁰, y a la actitud penitencial del versículo 42,6: «como había percibido más claramente con el ojo interior [*interno oculo*] la luz de la verdad, más veía y juzgaba las tinieblas de su humanidad», de donde se sigue que Job se reprendiera a sí mismo, «pues, cuanto menos se ve una persona a sí misma, tanto menos se disgusta a sí mismo, pero, cuanto más percibe la luz de una gracia mayor, tanto más se sabe reprehensible». El provecho alcanzado por Job tras el sufrimiento (*post flagella proficiens*) y la contemplación de la *summa essentia* le habían hecho percibir con más profundidad el ideal (una especie de *interna regula* con la que intentar *congruere*) y, sobre todo, la distancia que aún lo separaba de aquél debido a la debilidad humana (*humana infirmitas*) y a todo lo que en él había de oneroso; por todo ello, en fin, Job disiente de sí mismo, se reprende y hace penitencia, reconociendo no ser más que «pavesa y ceniza»¹¹.

Las grandes líneas de la interpretación gregoriana de Job 42,5-6 fueron seguidas a lo largo de todo el medievo, entendiendo la actitud penitencial de Job como consecuencia de un progreso en su conocimiento de Dios a través de sus sufrimientos. Tal es el caso de Bruno de Segni († 1123); de Ruperto de Deutz († 1129), que habla de un *augmentum eiusdem scientiae ex colloquutione dei*; de Absalón de San Víctor († 1203), que vio en Job un ejemplo del hombre humilde que contemplando a Dios percibe con más claridad sus propias tinieblas; de Adam de Dryburgh († c. 1212), que entiende el paso del oído a la visión como el progreso de la observación de la creación hasta la consideración de uno mismo, o de Antonio de Padua († 1231), que subrayó la pureza de la mirada de Job (*oculi mundi cordis*), su obediencia (*obaudientia*) y su actitud penitencial¹².

⁹ «Quanto visus superior est auditu tanto differt ab eo quod prius exstitit, et hoc quod postmodum per flagella profecit» (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXXV, 3,4-4,5, ed. cit.).

¹⁰ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXXV, 2,3, ed. cit.

¹¹ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXXV, 4,5-6,7, ed. cit.

¹² Véanse las referencias en la Fig. 1.

2.2 Las postillas y comentarios del periodo escolástico y bajomedieval (ss. XIII-XV)

En el periodo escolástico vieron la luz numerosos comentarios al libro de Job hechos por frailes mendicantes, a menudo en forma de postillas al texto bíblico. En torno a 1230 fueron escritas tres —la primera, del dominico Rolando de Cremona († c. 1259)¹³; la segunda, de Hugo de Saint-Cher († 1263), también dominico¹⁴; la tercera, del franciscano Guillermo de Melitona († 1257/1261)¹⁵— que explican las palabras de Job en clave de un progreso cognoscitivo, bien —en el caso de la del cremonés— a raíz de su conversación con Dios (*ex collocutione dei*), que le ha permitido pasar de un conocimiento tenue (*tenuiter*) recibido a través de los sabios y las Escrituras (*per famam sapientium et scripture*) a un conocimiento más perfecto (*scire perfectum*) en primera persona y a través no solo del intelecto, sino también del afecto (*non solum intellectus oculus sed affectus*), o bien —en el caso de las otras dos— a raíz y a través del sufrimiento y el dolor (*ex flagellis, per/post flagella, uexatio dabit intellectum auditui* [cfr. Is 28,19]), de tal modo que los padecimientos de Job han redundado en un aumento de su *cognitio Dei* (*ad te cognoscendum profeci, flagella Domini cognitionem eius faciunt*).

En 1272 Tomás de Aquino terminaba la revisión definitiva de su comentario literal al libro de Job, que tenía origen en una serie de *lectiones* pronunciadas en Orvieto entre 1261 y 1264. Al llegar a la respuesta de Job al discurso de Yahveh, el Aquinate dice que «Job respondió humildemente y dándose por convencido», reconociendo haber hablado sin sabiduría y solicitando a Dios que lo instruyese interiormente (*interius instruendo*), y que en el versículo 42,5 muestra la razón de su cambio de actitud (*quare sic mutatus sit*) como diciendo: «te conozco más plenamente que antes, cuando hablaba sin sabiduría, del mismo modo que lo que se ve con los ojos es conocido con más certeza que lo que se oye con el oído», pues Job «había crecido [*profecerat*] tanto a partir de su sufrimiento [*ex percussione*] como a partir de la revelación divina [*ex revelatione divina*]». La consecuencia de este progreso cognoscitivo es, también para Tomás, de tipo pe-

¹³ Rolandus de Cremona, *Postilla super Iob*, París, BnF, ms. lat. 405, fols. 180vb-181ra.

¹⁴ Hugo de Sancto Caro, *Postilla in Iob*, en *Opera omnia in uniuersum Vetum & Novum Testamentum*, t. 1, Nicolaus Pezzana, Venecia 1703, fol. 459r.

¹⁵ Guilelmus de Melitona, *Postilla in Iob*, París, BnF, ms. lat. 15566, fol. 252v.

nitencial, pues «cuanto más uno considera la justicia de Dios, más plenamente reconoce su propia culpa»¹⁶.

Inspirado por la *expositio ad litteram* de su discípulo, Alberto Magno († 1280) escribió entre 1272 y 1274 su propio comentario al libro de Job, que entiende como una «*disputatio* acerca de la providencia o solitud [*cura*] con la que el Creador rige y gobierna los asuntos humanos», que se resuelve mediante la intervención divina, que hace de *determinatio magistralis*. Antes de sus sufrimientos (*primo de flagellis*), Job concebía la justicia divina «a partir de la opinión recibida de oídas» (*ex fama per auditum, auditu relationis communis per famam*) y «a imagen de la justicia humana» (*ex ordine iustitiae humanae*), considerando, por tanto, haber sido injustamente golpeado (*me iniuste esse percussum*); después de la intervención divina (*post instructionem Tuam*), en cambio, Job ha visto con su *oculus intellectualis* a Dios *in limpida veritate*, ha alcanzado de Él una comprensión más completa y verdadera (*rediens ad intellectum verum, supple modo cognosco*) y ha aprendido (*cognovit*) «que el orden de la justicia divina es profundamente distinto al de la justicia humana, pues el hombre, hecho de barro, es demasiado vil como para que Dios lo juzgue según el orden de la justicia humana»¹⁷.

Dos décadas más tarde escribía su *Postilla super Iob* Pedro Juan Olivi († 1298), que en su interpretación del final del libro se mostró bastante innovador. La teofanía —representada como una tormenta, «para designar el estado del santo Job, cuya mente estaba agitada en una tormenta de tribulaciones»¹⁸— es, según Olivi, una *locutio intellectualis* en la que

le fueron reveladas [a Job] la sublimidad [*altitudo*] de Dios [...] y toda la carrera de pruebas y tentaciones por las que los santos son ejercitados —y, de manera especial, el progreso y fin de su propia tentación, con sus causas y razones—; y todo ello de un modo que nos es inefable e incomprensible, pues la contemplación de los sabios dista del común tanto como la visión de la escucha [*sicut visio ab auditu*]¹⁹.

¹⁶ Thomas de Aquino, *Expositio super Iob ad litteram*, 42,4-6; cfr. *In Psalmos reportatio*, 30,19, y *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 3,5-4,6. Cito por el *Corpus Thomisticum* dirigido por E. Alarcón: <www.corpusthomisticum.org>.

¹⁷ Albertus Magnus, *Super Iob*, 3,1 y 42,5-6, ed. Melchior Weiss, *Commentarii in Iob*, Breigsan, Friburgo 1904.

¹⁸ Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 38, ll. 22-34, ed. A. Boureau (CCCM 275), Brepols, Turnhout 2015.

¹⁹ Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 38, ll. 114-123, ed. cit.

En efecto, «así como los contemplativos ven clara y explícitamente por medio de la iluminación divina aquellas cosas que antes sabían de modo implícito y enigmático por fe», así Job pudo ver «en mayor claridad y más explícitamente» la sublimidad de Dios y la carrera de pruebas y tentaciones en que consiste la vida de los elegidos, realidades «que antes veía por fe y por una cierta contemplación, pero no tan clara y explícita, ni tan intensamente ni con el sentido y el gusto tan perfectos»²⁰. Es este aumento en la clarividencia experimentado a partir de la *locutio Dei* lo que hizo que Job enmudeciera y se tranquilizase (*obmutuit et conquieuit*), y ello no porque se sintiese reprendido por Dios —pues no había en sus palabras «nada contra él, ni en ellas dijo Dios nada que pudiese probar que Job había sido flagelado a causa de sus pecados», tal y como argumentaban los amigos, «ni nada que tuviese que ver con su causa»—, sino porque en la *locutio Dei* vio «cosas sublimes [*altissima*] sobre Dios, trascendiendo toda su sabiduría anterior de un modo inefable y elevadísimo»²¹, y lo que lo movió «a semejante reverencia de Dios y a tal humillación de sí mismo», tal y como muestra el versículo 42,5, como diciendo: «lo que antes sabía [*sciui*] de Ti es a lo que ahora veo [*conspicio*] de Ti lo mismo que escuchar a una persona es a verla, o lo mismo que conocer de oídas es a conocer de vista»²², o «la idea [*cogitatio*] que antes tenía de Ti en comparación con la que ahora tengo es lo mismo que haber escuchado tu fama o doctrina en comparación con haber visto tu rostro», de donde se deduce que «primero veía a Dios como por fe y por enigmática especulación, mientras que ahora lo ve por una limpiísima contemplación»²³. Y es que —escribe Olivi—

era apropiado que Job, de tantas formas tentado, fuese llevado al *summum* de tal modo que tanto a él como a nosotros nos quedase claro que, “si sufrimos con Él, reinaremos también con Él”; que, “si tenemos parte en sus sufrimientos, también tendremos parte en la resurrección”, y que, “así como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, así también por medio de Cristo abunda nuestro consuelo”, para que se cumpla aquello que dice el salmista: “en la medida de la multitud de los dolores que se agolpan en mi corazón, tus consuelos alegraron mi alma”. Convenía, pues, que esta tentación [de Job] culminase en una iluminación y consolación supremas de Dios²⁴.

²⁰ Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 38, ll. 137-141, ed. cit.

²¹ Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 38, ll. 84-97, ed. cit.

²² Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 38, ll. 55-61, ed. cit.

²³ Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 42, ll. 27-35, ed. cit.

²⁴ Petrus Iohannis Olivi, *Postilla super Iob*, 38, ll. 103-113, ed. cit.; cfr. Rm 8,17; II Cor 1,7.5 y Ps 93,19.

Algún tiempo después encontramos la *Postilla litteralis super totam Bibliam* (c. 1322-1331) de Nicolás de Lira († 1349). En la estela de las postillas antes vistas, el Lirano entiende el cambio de actitud y las palabras finales de Job como resultado de un progreso en su *cognitio Dei*, como si dijera: «antes de los azotes [*ante flagella*] tenía de Ti una cierta *cognitio*, pero imperfecta. [...] Ahora tengo de Ti una *cognitio* más perfecta, pues las cosas vistas son conocidas con más plenitud que las cosas solo oídas», de manera que Job —explica— «fue instruido más plenamente acerca del poder divino mediante los azotes [*per flagellationem*], pues “el sufrimiento da conocimiento” [*uexatio dat intellectum*, Is 28,19], y la revelación y alocución divinas [*per reuelationem et allocutionem diuinam*]»²⁵.

Por último, como corolario de esta historia, encontramos la *Enarratio in librum Iob* del teólogo y místico flamenco Dionisio el Cartujo († 1471), que, sin grandes novedades, sintetiza las aportaciones de Gregorio Magno, Tomás de Aquino, Alberto Magno o Nicolás de Lira²⁶.

2. Conclusiones

Como hemos querido mostrar en estas páginas, los exégetas de la cristiandad latina medieval vieron en las palabras finales de Job una de las claves de interpretación de todo el libro, pues suponen el punto de inflexión y de distensión del drama del justo sufriente en búsqueda. El angustiado, atribulado y furioso Job, que durante más de treinta capítulos no ha desistido de su búsqueda de una respuesta que estuviese a la altura de la radicalidad de su pregunta («¿Por qué se da a luz al desgraciado y vida a los que la pasan en amargura?»), luchando contra las falsas acusaciones de sus amigos y contra los vanos y vacíos consuelos que le ofrecían, encuentra en la manifestación de la divinidad *algo* que logra responderle.

Los exégetas medievales entendieron que en el versículo 42,6 Job adoptaba una nueva actitud, dando por satisfecha su demanda, y que en el versículo 42,5 mostraba la razón profunda de ese cambio de actitud: un conocimiento más pleno, profundo y claro de Dios, simbolizado por el poeta bíblico con la metáfora

²⁵ Nicolaus Lyranus, *Postilla litteralis super totam Bibliam*, Iob 42,5-6, ed. en *Biblia sacra cum glossa interlineari ordinaria, et Nicolai Lyrani Postilla, atque Moralitytibus, Burgensis Additionibus, et Thoringi Replicis*, t. III, Venecia 1588.

²⁶ Dionysius Cartusianus, *Enarratio in librum Iob*, 10 y 70, ed. 1897, *Dionysii Cartusiani opera omnia*, vols. IV-V.

sensorial. Los distintos autores medievales estudiados sabían bien que no es lo mismo conocer algo o a alguien de oídas —a partir del relato de otros y de la fama común, apostillaban algunos— que conocerlo por medio de la vista. Agustín dijo que «los ojos son, en orden a conocer, los príncipes entre los sentidos»²⁷; Isidoro († 636) dijo que «entre todos los sentidos, el de la vista es el que más cerca está del alma» y que «en efecto, conocemos mejor los hechos que observamos con nuestros propios ojos que los que sabemos de oídas»²⁸, y Guillermo Durand († 1296) que «los ojos son el principio de la *cognitio* para la cual ha nacido el hombre»²⁹. Job, cuyo *oculus nunc uidet Te*, ha alcanzado un mayor y mejor conocimiento de Dios a través del sufrimiento (*per flagella*) y de la teofanía (*per reuelationem et allocutionem diuinam, per praesentiam tuae reuelationis*). Por otro lado, esta *cognitio Dei* que se le ha concedido a Job es del tipo de conocimiento que Buenaventura llamó *cognitio Dei experimentalis*³⁰, que el Aquinate designó con la fórmula *cognitio affectiva seu experimentalis*³¹ y que Anselmo de Canterbury († 1109), en un pasaje que inevitablemente recuerda a Job 42,5, había denominado *scientia experientis*:

quien no crea, no hará experiencia, y el que no haga experiencia, no conocerá, porque cuanto supera la experiencia al simple oír una cosa [*rei auditum*], otro tanto supera la ciencia del que ha hecho experiencia [*experientis scientia*] al conocimiento del que solo ha oído hablar [*audientis cognitio*]³².

Gracias al sufrimiento y a la presencia divina, Job puede decir que ahora conoce a Dios por experiencia y no de oídas, y es esta experiencia lo que lo cambia todo. En la agitación de la *tormenta*, dentro de su propio *tormento*, Job vive una experiencia de naturaleza tal que las aguas de su espíritu se amainan y él, antes

²⁷ Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, X, 35,54, ed. L. Verheijen (CCSL 27), Brepols, Turnhout 1981.

²⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XI, 1,39, y I, 41,1-2, ed. y trad. de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.

²⁹ Guillelmus Duranti, *Rationale diuinorum officiorum*, VI, 129,2, ed. A. Davril y T.M. Thibodeau (CCCM 140A), Brepols, Turnhout 1998.

³⁰ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, III, d. 35, a. 1, q. 1, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, *Opera omnia*, III, 1887.

³¹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 97 a. 2 ad 2. Cfr. II-II, q. 162 a. 3 ad 1, y I, q. 1 a. 1 ad 3.

³² Anselmus Cantuariensis, *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1, ed. de F. S. Schmitt y trad. de J. Alameda en *Obras Completas de San Anselmo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008 [1953], pp. 692-695.

ahogado por la duda y el dolor, queda apaciguado, sereno y satisfecho. «Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos»: es un encuentro real con una *praesentia* cargada de significado —un advenimiento en la historia propia, un acontecimiento que irrumpe en el propio camino vital, en mitad de la tormenta, y no una revelación gnóstica— lo que proporciona a Job un particular conocimiento experiencial de Dios (*cognitio experimentalis* o *experientis scientia*), una «experiencia de sentido» que transforma radicalmente su ser-en-el-mundo, que lo *disloca* y «lo abre, con sorpresa y perplejidad, a nuevos significados y comprensiones»³³ —*rediens ad intellectum verum*—, *recolocándolo* en una nueva perspectiva desde la cual es posible vivir el misterio del sufrimiento. Su *situación* sigue siendo la misma, pues las causas de su sufrimiento no han desaparecido, pero ahora se *sitúa* en la «Otra Escena»³⁴ y conoce más plenamente a Dios: *nada* ha cambiado, aparentemente *todo* es igual, pero para él *todo* es distinto³⁵.

Si Alfonso X el Sabio, en cuyo centenario nos hallamos, y sus escribas estaban en lo cierto y «el saber» es efectivamente «la *certedumbre* del bien en este mundo»³⁶, habremos de admitir, con los exégetas medievales, que Job alcanzó el saber o la sabiduría por excelencia: «la *certedumbre* del bien en este mundo», es decir, la certeza de que el mal nunca tiene la última palabra. Solo con esta certeza, que —siempre a la luz del poema bíblico— nace del encuentro personal con la *praesentia* buena misma y que, por tanto, pertenece al ámbito de la experiencia (*cognitio experimentalis* o *experientis scientia*), puede el hombre, como Job, hallar paz, consuelo y esperanza en las tormentas y batallas de la vida.

³³ J. H. Gómez Esteban, «El acontecimiento como categoría metodológica de investigación social», *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14/1 (2016) 133-144 (cit. pp. 134 y 143).

³⁴ Véase Ph. Nemo, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid 2005.

³⁵ Al escribir esta frase ha sonado en mi cabeza la melodía de «Patagonia», del cantautor gallego Xael López: «Y, al regresar, el mismo decorado, pero con un guion totalmente distinto. Las mismas caras, los mismos caminos; ahora todo es igual, pero nada es lo mismo./ Todo es igual, pero nada es lo mismo; todo parece igual, pero todo es distinto; ahora todo es igual; nada será lo mismo; todo parece igual; ahora todo es distinto» (*Paramales*, 2015, URL = <https://youtube.com/watch?v=DfwihPa9Rwk>). Expresa, creo, a la perfección cómo un encuentro o un acontecimiento devienen en conocimiento y cómo esta *experientis scientia* cambia la mirada sobre la realidad, que, aunque siga siendo la misma, ahora es vista de un modo totalmente nuevo.

³⁶ Alfonso X, *General estoria*, Primera parte, VII, 34, fols. 87r-v, ed. P. Sánchez-Prieto Borja, R. Díaz Moreno y E. Trujillo Belso 2006 (Corpus diacrónico del español).

Pedro Mantas-España*

El conocimiento del *otro*. Tras la huella de Marcos de Toledo

Understanding the other. In the footsteps of Mark of Toledo

Abstract

For historical periods and contexts such as the one we are dealing in this paper, understanding the *other* is essential to gain access with a certain degree of certainty to the dogmas and beliefs that motivate his attitudes. Mark of Toledo's Prologue and translation of the *Qur'an*, as well as his Preface and translation of the collection of texts attributed to the Almohad *mahdī* Ibn Tūmart, contributed to a more precise and nuanced knowledge than that transmitted by the predominant polemicism of his times.

Keywords: Mark of Toledo; Rodrigo Jiménez de Rada; *Qur'an*; *Libellus Habentometi*; *Chronica Latina Regum Castellae*.

Resumen

En períodos históricos y contextos como el que aquí nos ocupan, el conocimiento del *otro* resulta esencial para acceder con cierta seguridad a los dogmas y convicciones que motivan sus actitudes. El Prólogo y la traducción del Corán realizada por Marcos de Toledo, así como su Prefacio y traducción del conjunto de textos atribuidos al *mahdī* almohade Ibn Tūmart, contribuyó a un conocimiento más preciso y matizado que el transmitido por el polemismo imperante en su tiempo.

Palabras-clave: Marcos de Toledo; Rodrigo Jiménez de Rada; Corán; *Libellus Habentometi*; *Chronica Latina Regum Castellae*.

Este trabajo no representa una exploración sobre los elementos que inter-

* Profesor Titular de la Universidad de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras. Plaza del Cardenal Salazar, 3. 14003 – Córdoba. fs1maesp@uco.es

vienen en la formación o la adquisición del conocimiento en general. Aunque hacemos referencia a la raíces intelectuales y biográficas extraídas de las obras originales y traducciones de Marcos de Toledo¹, nuestra investigación indaga en el problema de las motivaciones que aporta el conocimiento del *otro* como estrategia de para entender, debatir, aceptar o refutar ideas –en el caso que aquí se aborda, de carácter doctrinal. La petición de la traducción latina del Corán que Marcos de Toledo llevó a cabo por encargo del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y el archidiácono Mauricio, obispo de Burgos desde 1213, podría interpretarse en dicho sentido. Así relata Marcos el encargo que le hicieron el arzobispo y el archidiácono:

De veras, este prelado [Rodrigo Jimenez de Rada] –a quien la literatura de la ciencia divina alaba, la santidad bendice, las virtudes aprueban y la decencia adorna– deplorando la infeliz situación de su iglesia, como era uno de los que conocían con agudeza el Nuevo y el Antiguo Testamento, se esforzó y preocupó para que el libro en el que se contenían disposiciones sarrálicas y preceptos monstruosos fuera traducido y llegara a conocimiento de los fieles, para que aquellos a los que no podía asaltar con armas físicas, al menos pudiera confundirlos oponiéndose a las monstruosas disposiciones. También en este afán, inflamado por el celo de la fe cristiana, no fue perezoso el respetado archidiácono Mauricio de la misma iglesia de Toledo, encomiable en literatura, insigne en virtudes, perspicuo en costumbres, preclaro en honestidad, trabajó también con igual empeño e igual afecto para que este libro fuese traducido a la lengua latina, a fin de que sarracenos confundidos por los cristianos fuesen atraídos desde las detestables disposiciones de Mahoma hacia la fe católica. Así pues, ambos hombres –tanto mi señor el arzobispo de la sede de Toledo, primada de las Hispanias, como el mencionado archidiácono de éste– me condujeron a través de sanas admoniciones y me persuadieron por todos los medios de que no me opusiera a emprender la labor de esta traducción.

De este modo yo, Marcos, su humilde canónigo, tratando de obedecer los justos deseos y anhelos de ambos hombres, puse mi empeño en el esfuerzo tan pronto como me fue posible y traduje

¹ En las últimas décadas, los estudios sobre Marcos de Toledo se han visto incrementados significativamente, tanto en relación con el contexto histórico como en lo relativo a su formación intelectual. El clásico de D'Alverny sigue siendo una referencia ineludible, véase M.-T. d'Alverny – G. Vajda, «Mark de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart», *Al-Andalus* 16/1 (1951) 99-140; 16/2 (1951) 260-307; 17/1 (1952) 1-56. Estos artículos fueron posteriormente recopilados en C. Burnett (ed.), M.-T. d'Alverny, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Variorum, Aldershot, 1994, art. II. Entre los trabajos más recientes, resulta esencial la edición de Nádía Petrus i Pons, *Alchoranus latinus quem transtulit Markus canonicus toletanus. Estudio y edición crítica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2016. Véase también Charles Burnett – Pedro Mantas-España (eds.), *Mark of Toledo. Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, (Arabica veritas 4) UCOPress – CNERU – The Warburg Institute, Córdoba 2022. Charles Burnett, «Robert of Ketton and Mark of Toledo and the Rise and Development of the Literal Translation of the *Qur'an*», en Mercedes García Arenal (ed.), *The Iberian Qur'an*, De Gruyter, Berlin 2022, pp. 27-47.

el Libro de Mahoma de la lengua árabe a la lengua latina, a petición de ellos y en beneficio de la auténtica fe para que se cumpliera su ruego y deseo².

La huella que Marcos de Toledo dejó impresa en este texto fue de carácter eminentemente textual, aunque polifacética: por un lado, actúa aquí como traductor pero, al mismo tiempo, a través del Prólogo a la traducción, interviene como un característico incitador del discurso polemista contra los musulmanes:

[los musulmanes] también ocuparon algunas partes de Hispania por traición: en estas regiones muchos sacerdotes que antes prestaban obsequio divino a Dios, ahora hombres impíos ofrecen súplicas execrables a Mahoma, e iglesias que antes habían sido consagradas por las manos de los obispos ahora han sido reducidas a templos profanos.

Y cuando, con la inspiración del Señor, el venerable arzobispo Rodrigo asumió la sede metropolitana *et insulam* de Toledo supo que estaba infestada por los enemigos de la cruz y afligido por la forma en que su provincia estaba en manos de los invasores, vio justificadamente de antemano que sus calamidades y persecuciones debían lamentarse, según el dictamen de Ambrosio: “Mis armas son mis lágrimas”³. Porque, en efecto, en los lugares donde antes los pontífices asistentes sufragáneos ofrecían santos sacrificios a Jesucristo, ahora se ensalza el nombre del

² «Hic nimirum antistes, quem diuine sciencie licteratura commendat, sanctitas beat, uirtutes approbant, honestas ornat, infelicem ecclesie sue successum deplorans, utpote qui Nouum et Vetus Testamentum nouit prescrutabiliter operam dedit et sollicitudinem, ut liber in quo sacrilega continebantur instituta et enormia precepta translatus in noticiam ueniret orthodoxorum, ut quos ei non licebat armis impugnare corporalibus saltem enormibus institutis obuiando confunderet. In hac quoque sollicitudine zelo succensus fidei christiane non segnis extitit reuerendus Mauricius archidiaconus eiusdem <ecclesie Toletane>, literatura commendabilis, uirtutibus insignis, moribus perspicuus, honestate preclarus sed pari uoto parique affectu laborauit, ut liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confusi sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam. Vterque igitur, tam dominus meus Toletane sedis archiepiscopus, yspaniarum primas, quam prefatus eiusdem archileuita, salubri me pulsant admonicione omnimodo persuadentes ut huius translacionis subire laborem non recusarem. Ego autem Marchus humilis eiusdem canonicus, iustis utriusque uotis et desideris obedire sattagens, in fauorabili opere quantocius operam dedi et ut uotum et desiderium eorum effectum manciparet librum Mafometi ad petitionem eorum et commodum orthodoxe fidei de Arabica lingua in latinum transtuli sermonem», Markus Toletanus, *Alchoranus latinus quem transtulit Markus canonicus Toletanus*, ed. Nádia Petrus i Pons, pp. 11-12, trad. Pedro Mantas-España. Agradezco la colaboración de mis colegas José Meirinhos y Serena Masolini en la corrección y sugerencias para la traducción de los textos del Prólogo escrito por Marcos de Toledo.

³ Ambrosio de Milán, epístola XX, *Sermo contra Auxentium*: «*Dolere potero, potero flere, potero gemere: aduersus arma, milites, gothos quoque, lacrymae meae arma sunt*», *Patrologia Latina*, vol. 16, Paris 1880, 1050, 2. No es la primera vez que nos encontramos con una alusión a San Ambrosio en un texto polemista de este periodo, véase Juan Pedro Monferrer Sala y Pedro Mantas-España, *De Córdoba a Toledo: Tathlith al-Wahdāniyyah (“La Trinidad de la Unidad”): Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado*, Madrid: Sínderesis, 2018, p. 72.

falso profeta, y en las torres de las iglesias en las que antes resonaban las campanas, ahora ciertas llamadas profanas ensordecen los oídos de los fieles⁴.

Aunque no resultaría insólito que los vínculos de Marcos de Toledo con Rodrigo Jimenez de Rada tuviesen un alcance más complejo de lo que solemos reconocer, si nos ceñimos a lo que ahora puede resultar más próximo a nuestra investigación, resulta una buena estrategia abordar el contexto ideológico y doctrinal en el que Marcos realizó sus traducciones. Así, para contribuir a un mejor conocimiento de su trabajo, hemos de apuntar que, por un lado, su vinculación con el entorno del arzobispo Jiménez de Rada tal vez se remonte a una etapa previa a la petición de una nueva traducción del Corán; al mismo tiempo, parece claro su compromiso con los objetivos ideológicos perseguidos por el encargo arzobispal –algo que se percibe en el Prefacio a la traducción del Corán, y de forma menos concluyente en el Prefacio de su traducción del conjunto de textos atribuidos a Ibn Tūmart (el *Libellus Habentometi*)⁵. Con ello, Marcos no sólo exhibe su interés por los objetivos del encargo arzobispal (conocer mejor la doctrina del Islam), también demuestra estar al tanto del contexto doctrinal de los debates entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica a principios del siglo XIII.

⁴ «Uerum etiam quasdam partes yspanie per prodicionem sequaces eius occupauerunt et in quibus olim multi sacerdotes diuinum deo prestabant obsequium, nunc scelerati uiri execrabiles Mafometo supplicationes impendunt et ecclesie que quondam per manus episcoporum fuerant consecrate, nunc in templa sunt redacte profana. Cumque uenerabilis rodericus domino inspirante sedem archipresulatus Toletane metropoleos et insulam suscepisset eamque ab inimicis crucis infestari cognouisset prouinciamque suam ab infestantibus detentam doluisset, calamitates suas et persecuciones lugendas esse merito prouidit, iuxta illud Ambrosii: «Arma mea lacrimae mee sunt». Quoniam quidem in locis ubi suffraganei pontifices sacrificia santa Ihesu Christo quondam offerebant, nunc pseudoprophete nomine extollitur, et in turribus ecclesiarum in quibus olim tintinabula resonabant, nunc quedam prophana preconia fidelium aures insurdant», Markus Toletanus, *Alchoranus latinus*, ed. Nádia Petrus i Pons, p. 11, trad. Pedro Mantas-España.

⁵ La *profesión de fe* de Ibn Tūmart consiste en la afirmación de la unidad absoluta de Dios, es decir, la idea de *tawḥīd* o unicidad de Dios. Ibn Tūmart desarrolla este dogma en una *ʿAqīda* y dos *Muršīdas* sobre el mismo tema. Ibn Tūmart defiende el Corán como fuente de iluminación no mediada sobre las doctrinas de los eruditos, sin embargo, una concepción central de la doctrina almohade es el *tawḥīd*. Para la edición del texto árabe, véase J. D. Luciani – M. al-Kamāl (eds.), *Le livre de Mohammed Ibn Toumert Mahdi des Almohades, Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher*, P. Fontana, Algiers 1903. ʿA. Ṭālibī (ed.), *Muḥammad ibn Tūmart, Mahdī al-Muwahḥidīn*, P. Fontana, Algiers 1985, repr. 2007. Traducción latina de Marcos en M.-Th. d'Alverny – G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart». Traducción al castellano en C. de Ayala Martínez, *Ibn Tūmart, el arzobispo Jiménez de Rada, y la cuestión sobre Dios*, La Ergástula, Madrid 2017, pp. 87-100.

Si pretendemos profundizar en los trabajos que se han venido publicando en las últimas décadas –y que han comenzado a redibujar el mapa del polemismo en la Iberia medieval – resulta necesario abordar dicho contexto y acometer nuevas investigaciones. En el curso de éstas, ha de profundizarse en cómo se fue tejiendo la compleja red de influencias doctrinales textuales y orales, identificar mejor los textos que circularon por la Península, así como los orígenes y transmisión de sus rutas intelectuales. Las recientes investigaciones contribuyen a ampliar lo que hoy sabemos sobre los intérpretes que actuaban entre bastidores en las relaciones políticas en las que participaban actores como el arzobispo y la corte. En este sentido, conocer mejor a Marcos de Toledo puede ampliar nuestro conocimiento del polifacético entorno político de su época, pues una interpretación del entramado intelectual de la Iberia del siglo XIII quedaría excesivamente reducida si no intentásemos adentrarnos en la complejísima red de relaciones políticas y doctrinales que tuvieron lugar durante el arzobispado de Rodrigo Jiménez de Rada. Y aunque el objetivo y alcance que ya hemos perseguido en nuestros más recientes estudios es limitado⁶, no obstante contribuyen a complementar la más extensa y amplia investigación que se ha llevado a cabo en las últimas décadas. Dichos trabajos ayudan a entender la necesidad de explorar vías paralelas o entrelazadas con el núcleo de la trayectoria e intereses políticos e intelectuales de Jiménez de Rada.

La obra realizada por Marcos puede enfocarse de dos modos: por un lado, Marcos sirve a los intereses del arzobispo pero, simultáneamente, es receptor e intérprete de un mundo circundante con el que estaba bien familiarizado –y donde su formación latina se combina con un notable conocimiento de la lengua y prácticas culturales árabes. En este sentido, no parece improbable suponer que su formación le ayudase a estar intelectualmente al corriente del pensamiento y la actividad traductora acometida en el Toledo de Domingo Gundisalvo y Gerardo de Cremona⁷ –Gundisalvo figura como magister y canónigo en los documentos de la catedral toledana (murió en 1187), Gerardo de Cremona estuvo en Toledo, como arcediano de Segovia residente en la catedral probablemente hasta 1190,

⁶ Además del ya citado C. Burnett – P. Mantas-España (eds.), *Mark of Toledo. Intellectual Context and Debates*, véase también P. Mantas-España, «Approaching Ibn Tūmart and Jiménez de Rada through Mark of Toledo», en C. Burnett – P. Mantas-España (eds.), *Spreading Knowledge in a Changing World*, Arabica veritas 3, UCOPress – CNERU – The Warburg Institute, Córdoba 2019, pp. 157-173.

⁷ M.-T. d'Alverny y G. Vadjá, «Marc de Tolède», p. 108.

pero los intereses y el estilo traductor de Marcos parecen ser bastante diferentes de los empleados por aquéllos.

Si el estudio de la Iberia medieval combina varios campos de investigación, los problemas y cuestiones que de ellos se han derivado han resultado tan enriquecedores como polémicos. Uno de ellos, vinculado o derivado del polemismo al que estamos haciendo referencia, siempre ha resultado especialmente problemático, pues afecta a la idea misma de la historia de España: la cuestión sobre la historia de España y sus vinculación con la existencia misma de al-Andalus, así como la incongruencia de pensar en una España vinculada fundamentalmente a un pasado cultural cristiano.

Por insólito que pueda resultar, estas cuestiones están aún presentes en ciertos debates culturales y políticos de la España contemporánea. El legado intelectual de Rodrigo Jiménez de Rada y su entorno a menudo ha quedado vinculado a una ideología cuya concepción nacional pretende obviar la relevancia crucial de al-Andalus en el encuadre de la cultura y la historia de España. En consecuencia, algunos estudiosos han utilizado una interpretación acrítica (a veces manipulada) de las obras de Rodrigo como una de las fuentes auspicio de una ideología que puede causar verdadero asombro —de hecho y en estrecha relación con este problema, también suele aparecer la recurrente cuestión de la compleja coexistencia de las tres religiones monoteístas, culturas y pueblos en la España medieval.

Las autopercepciones colectivas de las comunidades culturales configuran muchas de las pautas de interacción social. Entre los instrumentos que producen resultados efectivos en la construcción de identidades colectivas, podríamos destacar las narraciones históricas de un pasado compartido que ponen de relieve el modo en que dichas comunidades perfilan su identidad y definen las relaciones entre ellas. De las narraciones designadas como relatos históricos con un sentido particular de tolerancia intercultural y objetividad, se ha señalado la *Historia arabum* de Jiménez de Rada como representativa de una aparente sensibilidad hacia la interculturalidad. Sin embargo, como Matthias Maser⁸ y algunos de nosotros nos preguntamos: ¿hasta qué punto el tratado de Rodrigo es realmente un ejemplo

⁸ M. Maser, «Rodrigo Jiménez de Rada and his *Historia Arabum*: An Extraordinary Example of Inter-Cultural Tolerance?», en S. Lambert y H. Nicholson (eds.), *Languages of Love and Hate*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 223-238.

de tolerancia intercultural y coexistencia⁹? Responder a esta pregunta implica un recorrido textual e histórico a través de etapas de diferentes niveles; una de ellas supone un paso hacia Marcos de Toledo y su empresa de colaboración con el arzobispo y Mauricio.

Así, nuestro interés por Marcos posee una doble extensión: su labor como traductor y sus vínculos con el arzobispo, aunque ambos se encuentren estrechamente ligados. Entre 1951 y 1952, Marie-Thérèse d'Alverny y Georges Vajda publicaron el conocido trabajo en tres partes que ya hemos citado «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart». Éste incluye una introducción a la biografía de Marcos como erudito y traductor; una edición comentada del Prefacio de Marcos a su traducción latina del tratado galénico *De tactu pulsus*; el Prólogo de Marcos a su traducción del Qur'ān; el *Libellus Habentometi de unione Dei*, que también incluye un Prefacio donde se explican las razones que le llevaron a traducir los textos de Ibn Tūmart (*Aqīda*, dos *muršidas* y dos *laudes*) –la edición de d'Alverny y Vajda incorpora también el testamento de Marcos de Toledo. Marcos creía que la traducción de los textos de Ibn Tūmart resultarán de gran interés para Rodrigo.

A pesar de los nuevos descubrimientos sobre la circulación de las traducciones de Marcos, como Nádia Petrus ha observado desde que d'Alverny estudió a fondo la figura de Marcos de Toledo, poca información nueva de relevancia se ha podido aportar¹⁰. Los documentos cotejados por Ángel González Palencia¹¹ y Francisco José Hernández¹² –D'Alverny también menciona la *Iglesia de Toledo en el siglo XII*, de Juan Francisco Rivera Recio¹³, así como la información explícita que podemos leer en ellos nos permiten suponer que Marcos nació en Huecas (Toledo). Si seguimos también la propuesta de d'Alverny sobre el origen de la familia de Marcos en el norte de la Península Ibérica, no podemos pensar realmente en él como mozárabe. Resulta razonable suponer que creció en un entorno cultural en el que hablaba y aprendía tanto en árabe como en lengua romance. Pudiendo

⁹ Una monografía sobre Jiménez de Rada y la coexistencia en L. Pick, *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, The University of Michigan Press, Michigan 2004.

¹⁰ N. Petrus i Pons, *Alchoranus latinus*, p. xxvii.

¹¹ A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid 1926-1930.

¹² F. J. Hernández, *Los cartularios de Toledo*, Fundación Ramón Areces, Madrid 1985.

¹³ J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, Instituto español de Historia eclesiástica, Roma 1976.

estar seguros de que Marcos fue miembro del Capítulo toledano desde 1192 hasta 1216, mencionado como *Marcus diaconus canonicus* en 1192, *Marcus canonicus* a partir de 1198, y *Marcus presbyter canonicus* a partir de 1213.

El estilo y el vocabulario de Marcos reflejan bien su cultura literaria y científica, así como las tradiciones particulares recogidas en su entorno toledano. Las traducciones tienen un aspecto inusual a los ojos de los puristas. Sin embargo, a menudo sigue el ritmo de las frases árabes, y su preocupación por la exactitud le lleva a utilizar neologismos, aunque en pequeño número, desviándose del significado habitual de las palabras. La lengua vernácula española también influye en su elección de palabras. Junto a su formación en artes liberales en la escuela catedralicia de Toledo, los estudios de Marcos se extendieron lejos de Toledo, a una escuela de medicina que no es posible identificar con precisión, tal vez Montpellier o Salerno.

En la segunda etapa, la vida de Marcos sigue un curso muy diferente. Buen conocedor tanto de la lengua como de la cultura árabes, hemos visto cómo se adentra en una nueva y muy interesante actividad de traducción promovida por sus dos mecenas: Rodrigo (arzobispo de Toledo desde 1208) y el arcediano Mauricio (miembro del cabildo toledano y obispo de Burgos desde 1213). Las traducciones de Marcos resultaron muy útiles a Jiménez de Rada y su entorno, aunque a la hora de escribir su *Historia Arabum*, Rodrigo utilizó fuentes árabes como el *Sīrat rasul Allah* de Ibn Ishāq¹⁴ —en cualquier caso, esto forma parte de una extensión del problema del que no nos ocupamos en este artículo.

A petición de Rodrigo, Mauricio convence a Marcos para que traduzca el Corán (la traducción se completa en 1210). Aunque un siglo antes, Pedro el Venerable había encargado a Robert de Ketton que tradujera el texto al latín (1141-1143)¹⁵, la traducción de Marcos resulta más precisa y literal —por ejemplo, reproduce los títulos tradicionales de las suras, algo que no hizo la de Robert. Marcos

¹⁴ Un estudio actualizado sobre la identificación de las fuentes de Rodrigo en M. Crego Gómez, «La fuente árabe de la historia del Emirato omeya de al-Andalus en la Historia Arabum de Jiménez de Rada», *E-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 2 (2008). Véase también M. Maser, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie - Übersetzung - Kommentar*, Lit Verlag, Münster 2006.

¹⁵ El citado artículo de Charles Burnett «Robert of Ketton and Mark of Toledo and the Rise and Development of the Literal Translation of the Qur'an», además de incluir un buen repertorio sobre fuentes y estudios recientes, contiene un detallado análisis comparativo de ambas traducciones.

evoca en el prefacio de su traducción una descripción del Islam, de la predicación de Mahoma e incluso leyendas y alusiones burlonas sobre el Profeta que circulaban por Occidente y eran bien conocidas por los cristianos de la Península –dando la impresión de que, a pesar de su intención apologética, el texto manifiesta cierto rigor en el uso de las fuentes, exhibiendo un buen conocimiento del Islam. Que Marcos traduzca el Corán, así como algunos textos de carácter apologético atribuidos a Ibn Tūmart, e incorpore un Prefacio con propios comentarios, esto es algo que puede llamar poderosamente la atención del lector si sólo se lo contextualiza dentro del ámbito polemista en el que puede encuadrarse. La intencionalidad ideológico-religiosa por parte de nuestro traductor y comentarista parece clara, pero su *intención* ha de ser encuadrada de un modo más completo que como una expresión más del polemismo de su tiempo.

Para aproximarnos a dicha intencionalidad, así como a la estrategia de traducción empleada, resulta de gran interés preguntarse por el modo de actuar de Marcos –en particular, el Prólogo a su traducción del Corán, y el Prefacio a su traducción de los textos atribuidos a Ibn Tūmart. No obstante, cuando se habla de la *intencionalidad* de un autor o de una obra –sea ésta una obra original o un proyecto de traducción–, resulta fundamental extremar precauciones pues, como apunta Louis Jonker, al referirse al contexto de los textos doctrinales con un estatus autoritativo en comunidades religiosas:

Podría suponerse que la intención de esta literatura ha sido principalmente religiosa, aunque en un plano socio-religioso o político-religioso. Este carácter intencional de la literatura bíblica ha sido, y sigue siendo, un tema muy debatido en hermenéutica. Desde el advenimiento de la *Nueva crítica* en la primera mitad del siglo XX, los estudiosos de la literatura han insistido en que la intención del autor no podía considerarse el único lugar del significado. La literatura, como las obras de arte, tiene una vida propia que puede traspasar los límites de la intención original del autor. Esta voz de la crítica literaria pretendía criticar la llamada “falacia intencional” cometida por las estrategias hermenéuticas de orientación histórica¹⁶.

En los dos prólogos de las obras traducidas por Marcos a las que hacemos referencia, nos encontramos ante unos apuntes donde que ponen de manifiesto lo que podríamos denominar una *intencionalidad derivada*, expresado esto de un modo no estricto, es decir, no siguiendo literalmente el sentido que dicha expre-

¹⁶ L. C. Jonker, «Religious Polemics in Exile: The Creator God of Genesis 1», en Theo Hettema – Christine Kooi (eds.), *Religious Polemics in Context*, Brill, Leiden 2005, p. 236.

sión adquiere en la obra de Daniel Dennett¹⁷ y el debate intelectual del que forma parte – aunque lógicamente podamos aludir al problema de la *falacia intencional* sobre la significación del Prólogo al Corán y del Prólogo al *Libellus Habentometi*. Se trataría de una *intencionalidad derivada* muy interesante: el primer Prólogo deriva de un encargo cuya intencionalidad ha de situarse claramente en Rodrigo y Mauricio; pero el segundo caso, da toda la impresión de que la intencionalidad no es derivada sino propia.

El polemismo del que Marcos participa no debe resultar extraño dado el contexto en el que vive y desenvuelve su trabajo. De hecho, no hay sino leer la primera parte del Prólogo a la traducción del Corán para corroborar los tintes polemistas que transmite –finalizando con una característica alusión al problema trinitario:

Del choque del hierro y la piedra se enciende [prende] un fuego, a veces para iluminar a los hombres que pasan el tiempo en la oscuridad, a veces también para cocinar las cosas que están crudas, a veces para calentar, a veces para soplar vidrio y para otros usos útiles y escogidos. Pero de la unión de dos progenitores, a saber, el hierro y la piedra, se engendró el fuego de los adoradores de los ídolos de hierro y piedra, pues de los dos progenitores endurecidos como el hierro y la piedra de la idolatría, salió un fuego sulfúrico no tanto para proporcionar iluminación a los hombres que trabajan en la oscuridad de la noche, sino más bien para añadir oscuridad a las tinieblas, en lugar de proporcionar luz a los perdidos en las tinieblas de la ignorancia con muchas generaciones transcurridas. Pues no abrasó a los pecadores durante la sana doctrina para que cocinara los brutos intelectos de los hombres y sus depravadas opiniones sobre Dios, e incendiase las supersticiones superfluas de los ídolos. Ni tampoco calentó, porque como no habían tenido plena noticia del Hijo de Dios, no ardían en amor a él por la llama del Espíritu Santo. Pero cuando los jarrones de la antigua perdición deberían haber sido sopladados en los jarrones del Señor –por supuesto en la fe de la Santísima Trinidad– Mahoma los sopló en jarrones de perdición¹⁸.

¹⁷ D. C. Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1996, pp. 318 y ss.

¹⁸ «Ex collisione ferri et lapidis ignis excutitur, interdum ad illuminandum homines in tenebris degentes, interdum autem ad decoquendum que cruda sunt, interdum ad calefaciendum, interdum ad conflanda uasa et ad ceteros usus utiles et exquisitos. ex coniunctione siquidem duorum parentum, utpote lapidis et ferri, ydola ferrea colencium et lapidea ignis editus est adurens, quia ex duobus genitoribus tamquam ferro et lapide ydolatrie induratis, ignis exiuit sulphureus non quippe ut illuminaret homines in tenebris noctis laborantes, sed ut in tenebris ignorancie deperditis, multis retro seculis elapsis, pocius tenebras accumularet tenebris quam luceret. non enim sana doctrina combussit peccatores ut decoqueret rudes hominum intellectus et prauas eorum opiniones quas de Deo habebant et superfluas combureret ydolatrarum supersticiones, nec enim calefecit, quia cum filii Dei noticiam ad plenum non habuissent, in amorem ipsius flamma sancti spiritus non fuit accensus, sed cum uasa perdicionis antique in uasa domini, scilicet in fidem sancte trinitatis, conflari debuissent, in uasa interitus conflauit mafometus. Hic nimirum prodiens quasi ex adipe iniquitatis», Markus Toletanus, *Alchoranus latinus quem transtulit Markus canon-*

Pero resulta sorprendente que quien así se expresa y persiste en un tono polemista muy similar al de su descripción del surgimiento y expansión del Islam, y la vida del Profeta, así como el relato sobre el padecimiento sufrido en una Hispania sometida, posteriormente, en el Prólogo a su traducción latina de los textos atribuidos a Ibn Tūmart ya citados, valore en términos elogiosos el sentido de este texto, aportando así una lectura que en absoluto persiste en el tono del polemismo expresado más arriba:

[...] entre los hombres discretos y prudentes los argumentos y las convicciones que Ibn Tūmart introdujo en el opúsculo de la Unión [de Dios] son de mayor influencia que las palabras de Mahoma en el Corán, en desorden y bastante confusas, y reveladas sin ningún fundamento, por eso Ibn Tūmart, apoyándose en afirmaciones necesarias para demostrar que Dios es único, primero y último, fundamentó bien sus intenciones; y es criticado incluso por algunos sabios porque, aunque prueba con argumentos efectivísimos que Dios sea único y una sola esencia, aun así, introduce valores del Corán¹⁹.

Vemos cómo en esta traducción, elaborada tres años más tarde, se expresa una valoración poco acorde al tono de la que hemos transcrito anteriormente, pues en absoluto nos hallamos ante un polemista radical. Si como traductor, Marcos se distingue por ser un buen conocedor de la lengua y del contexto de la cultura que traduce —su traducción del Corán es rigurosa—, a Marcos no le resultan ajenos el contenido de los textos²⁰.

icus toletanus, ed. Nádía Petrus i Pons, p. 5, trad. Pedro Mantas-España.

¹⁹ «[...] maioris [ponderis] sunt apud discretos uiros et prudentes argumenta et persuasiones quas Habentometus induxit in libello Vnionis quam uerba M[a]famei in Alchorano, turbata ualdeque confusa, et sine aliquo prolata fundamento, quoniam quidem hic Habentometus necessariis innixus assertionibus ad probandum unum Deum esse primum et nouissimum, suam bene fundauit intentionem; et reprehenditur tamen a nonnullis sapientibus in eo quod licet unum Deum esseque unam essentiam rationibus probat efficacissimis, inserit tamen auctoritates Alchorani», Markus Toletanus, *Libellus Habentometi*, en N. Petrus i Pons (ed.), *Alchoranus latinus quem transtulit Markus canonicus toletanus*, p. 33, trad. Nádía Petrus i Pons.

²⁰ No obstante su rigor, resulta del todo sorprendente que la traducción de Marcos pasase prácticamente desapercibida en el s. XIII, no así la traducción más antigua y mucho menos rigurosa de Robert de Ketton (encargada por Pedro el Venerable en torno a 1140). La traducción de Robert tuvo mucha mayor circulación que la de Marcos pues, como ha escrito Charles Burnett, '[la traducción de Robert] todavía la usaban los misioneros cristianos en el s. XVII', véase Ch. Burnett, '«The Translating Activity in Medieval Spain», en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, p. 1048. Como comenta Teresa Witcombe, resulta interesante constatar que en el *Chronicon Mundi*, escrito por Lucas de Tuy a finales de la década de 1230, no podamos constatar referencia alguna a los textos traducidos o escritos por Marcos. Por su parte, es muy probable que Marcos tampoco hubiese conocido la versión de Robert o no

Las traducciones y los prólogos de Marcos tuvieron su impacto en el círculo de quienes le habían solicitado su traducción, fundamentalmente, aunque no sólo, el arzobispo Rodrigo Jimenez de Rada. Las crónicas castellanas escritas en la primera mitad del s. XIII y, sobre todo, los tratados del arzobispo²¹, ponen de manifiesto un conocimiento mucho más elaborado que el de sus predecesores –no sólo en lo que se refiere al Corán sino, también, elementos relevantes de la cultura islámica, así como sobre los almohades²².

En el artículo sobre el Corán que hemos citado más arriba²³, Teresa Witcombe ha comentado cómo Jimenez de Rada en más de una ocasión hace referencia a la *Chronica Latina Regum Castellae* –escrita entre 1220 y 1230, atribuida al obispo don Juan de Osma, canciller del rey Fernando III y hombre que habría formado los círculos intelectuales, teológicos y culturales de Rodrigo²⁴. La *Chronica* aporta una historia del reino de Castilla que va desde mediados del siglo XII hasta la época del propio autor, terminando en la conquista de Córdoba (1236). La

la tuviese en consideración alguna. No obstante, Witcombe ha subrayado algo que resulta especialmente clarificador: no fue hasta que Marco tradujo el Corán con ese nombre (*Alchoran*) que en los escritos sobre los musulmanes de al-Andalus comenzó a usarse este título, véase Teresa Witcombe, «The Qur'an and the "Laws of Muḥammad" in Medieval Christian Eyes», en Mercedes García Arenal (ed.), *The Iberian Qur'an*, pp. 50-51.

²¹ Para los tratados escritos por el arzobispo que aquí resultan especialmente relevantes, véase José Lozano Sanchez (ed.), *Rodrigo Jimenez de Rada, Historia arabum*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1974. Fernando Bravo López (ed.), *Estoria de los árabes, traducción castellana del siglo XIV de la 'Historia arabum' de Rodrigo Jiménez de Rada*, UCOPress – Institute for Advanced Study Princeton, Córdoba 2019. Véase también la edición de la *Historia de Rebus Hispanie* en Juan Fernández Valverde (ed.), *Roderici Ximenii de Rada, Historia de Rebus Hispanie sive Historica Gothica*, Brepols, Turnhout 1987, traducción al castellano en *Rodrigo Jimenez de Rada, Historia de los hechos de España*, ed. y trad. Juan Fernández Valverde, Alianza Editorial, Madrid 1989.

²² Jiménez de Rada aporta una visión muy detallada de las doctrinas de los almohades, los gobernantes musulmanes de al-Andalus de su tiempo. A partir del *De Rebus Hispanie* (VII. 10), y en particular del líder espiritual almohade Ibn Tūmart, cuyas enseñanzas habían sido recopiladas en Córdoba en torno a la década de 1180 en la obra titulada *A'azz mā yuṭlab*.

²³ T. Witcombe, «The Qur'an and the "Laws of Muḥammad"», pp. 61-63.

²⁴ Sobre la identidad del autor, véase P. Linehan, «Don Juan de Soria, unas apostillas», en *Fernando III y su tiempo (1201–1252): VIII Congreso de Estudios Medievales*, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila 2003. Véase también B. F. Reilly, «The *Chronica Latina Regum Castellae*: Historical Composition at the Court of Fernando III of Castile, 1217–1252,» *Viator* 41 (2010) 141-154. Para la edición del texto, véase L. Charlo Brea (ed.), *Chronica latina regum castellae*, en *Chronica hispana saeculi XIII*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 73), Brepols, Turnhout 1997, pp. 7-118. Traducción al castellano en L. Charlo Brea (ed.), *Crónica latina de los reyes de Castilla*, Universidad de Cadiz, Cadiz 1984.

Chronica no aborda la identidad de Mahoma ni menciona el Corán, pero resulta de particular interés constatar su presentación de las doctrinas de los almohades y la figura de Ibn Tūmart de un modo que claramente refleja un buen conocimiento de la traducción de Marcos –recurriendo incluso al término *libellus* para referirse a la obra del *mahdī* de los almohades, con el mismo término que Marcos de Toledo ya utilizó en su traducción de la obra de Ibn Tūmart (*Libellus Habentometi de unione Dei*). Así, en la *Chronica* leemos «[...] porque confiesan que ellos adoran al Dios único, al que predicaba Aben Tumert, como claramente se dice en cierto librito [*libellus*] que escribió»²⁵.

La influencia del Prólogo y traducción del texto atribuido a Ibn Tūmart llevada a cabo por Marcos de Toledo no parece cuestionable. Si el autor de la *Chronica* tuvo acceso y conoció bien dicho texto, podemos asumir que Jiménez de Rada, a quien Marcos se lo dedica, también valoraría los sutiles razonamientos que el texto desprende.

El conocimiento del *otro* que Marcos contribuye a fortalecer entre los intelectuales y actores políticos de un período tan convulso en la Hispania de la primera mitad del s. XIII, resulta especialmente significativo. Si la traducción del Corán aporta la fuente fidedigna que permitía acceder de manera rigurosa a la doctrina del Islam, el Prólogo que contextualizaba el texto sagrado no podía obviar su carácter polemista. Sin embargo, el Prólogo al *Libellus* supone un gran paso en una nueva dirección: su sentido no oculta el grado de la admiración que le acompaña y, al mismo tiempo, encuadra el conocimiento del *otro* a través de matices que no resultaban nada habituales en su tiempo y en su contexto.

²⁵ [...] *quem predicauit Auen Tummert, sicut in libello quodam, quem ipse composuit, manifeste declarator.* (*Chronica Latina regum castellae*, trad. L. Charlo Brea, p. 7).

Roberto Limonta*

Constanter igitur et fideliter.
Il paradigma teologico damiano nel prologo del *De divina omnipotentia*

Constanter igitur et fideliter.* Peter Damian's Theological Paradigm in the Prologue of *De divina omnipotentia

Abstract

The studies on Peter Damian's *De divina omnipotentia* generally approached it from the first chapter, where the issue of the divine capacity to restore the lost virginity of a maiden is introduced. The brief prologue, instead, has received little attention. Aim of this paper is: 1) to focus on this prologue, showing how it contains *in nuce* (together with his epilogue in the XVI chapter) the foundations of the theological paradigm by which Peter Damian discusses the temporal dilemma and his relationship with the divine omnipotence; 2) to explain how this paradigm is to be understood as the horizon of meaning that supports and explains the Peter Damian's conception of the eternity as a divine cognitive mode, so resolving, from an epistemic point of view, the problems about the necessity of the past relating to God's omnipotence.

Keywords: Omnipotence; Monastic Theology; Eternity; Benedictine Rule; Dialectics.

Abstract

Gli studi sul *De divina omnipotentia* di Pier Damiani hanno generalmente considerato il testo a partire dal capitolo primo, dove compare il dilemma sulla capacità dell'onnipotenza divina di restituire la verginità perduta a una fanciulla, per concentrarsi poi sulla questione se Dio possa fare in modo che il passato non sia stato. Diversamente, il breve prologo è stato oggetto di scarso interesse. Scopo di questo contributo sarà quindi 1) portare l'attenzione su tale prologo, dimostrando come esso racchiuda (insieme all'epilogo del ragionamento al capitolo XVI) i fondamenti *in nuce* del paradigma teologico tramite il quale Pier Damiani discuterà filosoficamente il dilemma temporale e il suo rapporto con

* Università degli studi di Salerno. Indirizzo: Roberto Limonta, via Giuseppe Dossetti 15, 20097 San Donato Milanese (MI), Italy; limonta@libero.it.

l'onnipotenza divina; 2) mostrare come tale paradigma costituisca l'orizzonte di senso che consente e legittima la concezione damianea dell'eternità quale modo cognitivo divino, delineando così una soluzione epistemica ai problemi posti alla potenza divina dalla necessità del passato.

Keywords: Onnipotenza; teologia monastica; eternità; Regola benedettina; dialettica.

Gli studi sul *De divina omnipotentia* di Pier Damiani hanno in genere considerato il testo a partire dal capitolo I, dove compare l'interrogativo sulla capacità dell'onnipotenza divina di restituire la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta¹, per poi concentrarsi sul dilemma se Dio possa fare in modo che il passato non sia stato (capitolo V)². Diversamente, il breve prologo (ventidue righe nell'edizione critica di Reindel)³ è stato oggetto di scarsa attenzione, forse perché giudicato come semplice premessa parenetica imposta dalle consuetudini del genere epistolare e quindi priva di interesse filosofico⁴.

L'analisi che condurremo intende invece mostrare come il prologo non costituisca un protocollo puramente formale, ma contenga gli elementi fondamentali del quadro concettuale sotto il quale andrà intesa la discussione sui dilemmi del *De divina omnipotentia*. Il ragionamento si svilupperà quindi in due fasi:

a. in primo luogo definire, a partire da alcune spie linguistiche, i contorni essenziali del paradigma teologico che racchiude e sostiene il ragionamento di Pier Damiani, e nel quale trovano spazio, come vedremo, sia la tradizione spirituale della teologia monastica sia le arti liberali⁵.

¹ Per la storia della questione geronimiana nel dibattito medievale, si veda la sintesi di F. L. Florido, «La cuestión in reparatione corr uptae y el problema de la omnipotencia divina de Pedro Damián a Guillerm o de Rimini», *Cauriensia* VII (2012), 397-419. Cfr. anche R. Limonta, «*Audenter loquor*. Esperimenti mentali e controfattualità nel *De divina omnipotentia*», *Noctua* IX, 1 (2022) 50-78.

² Cfr. R. Limonta, «Undoing the Past. *Necessitas per accidens* e logica temporale nel *De divina omnipotentia*», *Noctua* VIII, 1-2 (2021) 138-175.

³ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119 (De divina omnipotentia)*, in K. Reindel (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 3, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1989, 341-384.

⁴ Su stile e struttura dell'epistolario damiano, cfr. N. D'Acunto, *Introduzione a Pier Damiani, Lettere 1-21*, (Opere di Pier Damiani, 1/1) Città Nuova, Roma 2000, pp. 43-107. Sulla tradizione epistolare medievale, cfr. G. Constable, *Letters and Letter-Collections*, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17) Brepols, Turnhout 1976.

⁵ Sull'intreccio tra teologia e arti liberali in Pier Damiani, cfr. A. Cantin, *Les sciences séculières et la foi. Le deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1975; N. D'Acunto, «Pier Damiani fra retorica e tension

b. In secondo luogo, mostrare come la soluzione damianea al dilemma temporale possa essere intesa – e coerentemente argomentata – solo alla luce di tale paradigma. In questo, un ruolo cruciale è quello svolto dalla concezione damianea dell’eternità come modo cognitivo, che consente di render conto dell’apparente antinomia della potenza divina e risolvere il dilemma sulla possibilità di violare la necessità del passato.

1. *Qui solus de marini fluctus procellis eripitur: un naufragio con spettatore*

La lettera 119 si apre con la formula rituale di saluto: «Domno Desiderio Cassinensis monasterii reverentissimo rectori et universo sancto conventui, Petrus peccator monachus pacis osculum in Spiritu sancto»⁶. Destinatario della missiva è Desiderio, abate del monastero di Montecassino, dove Pier Damiani si era recato in visita tempo prima. Nella cornice conviviale di una *conversatio* monastica⁷, Pier Damiani si era intrattenuto con Desiderio e i monaci cassinesi sulla questione esegetica di come intendere l’affermazione di san Gerolamo, secondo il quale neppure Dio avrebbe la capacità di ripristinare la verginità di una fanciulla una volta che l’abbia perduta.

Il saluto è quindi sostanzialmente formale⁸. Tuttavia, almeno un elemento andrà sottolineato: il «peccator monachus» Pier Damiani si rivolge ai monaci di Montecassino per tornare col ricordo a una discussione svoltasi «ad mensam». La lettera non riporta quindi il prodotto di una riflessione interiore o di un ragionamento astratto, ma si sviluppa come discussione nel contesto di una comunità coesa attorno ai valori di un paradigma culturale che definisce tempi e modi della vita pratica conventuale come anche della speculazione teologica. Di questa *conversatio* il *De divina omnipotentia* costituisce memoria e tradizione, in quanto tale andrà inteso.

eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45; R. de Filippis, «*Omnes dialecticos... decerno*. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana - Annali XXIII* (2018) 51-7 e R. de Filippis, «*“Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquii”*. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXXI (2020), 57-87.

⁶ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 342, ll. 1-3.

⁷ Cfr. E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, tr. it. G. Cairolo, Torino 1950, pp. 154-155.

⁸ Sull’uso damianeo delle formule di saluto (se ne contano 55 varianti nell’epistolario), cfr. N. D’Acunto, *Introduzione a Pier Damiani, Lettere 1-21*, cit., pp. 56-59).

Ai saluti segue l'*exordium*, dove Pier Damiani formula, come consuetudine nell'epistolografia monastica, una ricostruzione metaforica e analogica della questione che sarà affrontata:

Qui solus de marini fluctus procellis eripitur, dum sagena adhuc inter rupes et scopulos, inter minaces atque intumescentes undarum cumulos periclitari considerat, inhumanus est, si laborantes in discrimine socios non deplorat. Ego itaque episcopatu dimisso me quidem velut arenis expositum gaudeo, sed te ventis adhuc atque turbinibus atteri, ac inter hiantis pelagi fluctuare voraginem non sine fraterna compassione suspiro⁹.

Le metafore marine costituiscono un *topos* della letteratura monastica, e il *De divina omnipotentia* non fa eccezione¹⁰. Con una *comparatio*, figura tipica della retorica damianea, le immagini legate al mare e in generale al mondo acquatico – fluido, tumultuoso e dunque metafora privilegiata del pericolo – sono contrapposte alla stabilità del mondo terrestre, cui attinge l'immaginario analogico per indicare la solidità del fondamento¹¹. Ma la metafora, in questo caso, rimanda anche a una fonte storicamente riconoscibile: «Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est» (Lucrezio, *De rerum natura*, II, 1-4). È il noto esordio del secondo libro del *De rerum natura*, ripreso *ad sensum* e attinto con ogni probabilità da fonte indiretta, verosimilmente Seneca¹², che riprende l'immagine dello spettatore del mare in tempesta e le cui opere, a differenza di quella lucreziana, erano diffuse nelle biblioteche monastiche e nei *florilegia* che circolavano in ambiente benedettino¹³.

L'apertura lucreziana è un primo indizio del debito di Pier Damiani nei confronti della tradizione letteraria del mondo classico e della pratica delle discipline del *trivium* nelle scuole cittadine dell'XI secolo, in cui il monaco ravennate si era formato e fu *magister*. Al contempo, la scelta di collocare il riferimento al *De rerum natura* nel contesto di una *conversatio* monastica è segno della volontà di integrare il paradigma teologico con fonti della tradizione filosofica. Con una cra-

⁹ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 342, ll. 4-9.

¹⁰ Cfr. S. Pricoco, *Il monachesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 39 e 100-101.

¹¹ Cfr. R. de Filippis, «*Philosophi (...) vanis adversus Christum...*», cit., 61-62.

¹² Sulla fortuna di Lucrezio nei secoli medievali si veda S. Gillespie, P. Hardie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 205-208.

¹³ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. F. Rigotti e B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985, p. 30, n. 2, e in generale per la tradizione storica del *topos* lucreziano.

si concettuale, infatti, Pier Damiani congiunge in immagine due figure: il filosofo, imperturbabile di fronte all'alternarsi ciclico di creazione e distruzione proprio dell'ordine naturale del mondo; e il monaco, che ne fa metafora del distacco di chi persegue il *contemptus mundi* per abbracciare la vita dello spirito. Filosofo e monaco si assimilano, così che l'area semantica del primo (segnata da prassi quali ascesi e atarassia) si sovrappone a quella del secondo contribuendo a definirne la natura.

Introdotta dal richiamo all'inconciliabilità tra vita del monastero e servizio della Curia, la parte centrale del prologo sviluppa il tema della contraddizione tra interessi mondani e spiritualità monastica:

Errat, pater, errat, qui confidit se simul et monachum esse et curiae deservire. Quam male mercatur, qui monachorum praesumit claustra deserere, ut mundi valeat militiam baiulare. Undis erutus sanus est piscis, non ut sibi vivat, sed ut alios pascat. Vocamur, attrahimur, sed ut vivamus aliis, moriamur nobis. Amat venator cervum, sed ut faciat cibum, persequitur capreas, lepusculos insectatur, sed ut ipse bene sit, illa nichil sint. Amant et homines nos, sed non nobis; sibimet diligunt, in suas nos vertere delicias concupiscunt¹⁴.

Dal punto di vista del contenuto, il passo insiste su un altro tema comune nella letteratura monastica, cioè l'impossibilità di conciliare la tensione ascetica e la purezza spirituale con l'impegno mondano: chi sceglie di abbandonare il chiostro per arruolarsi nella "milizia nel mondo" non comprende che, così facendo, si assimila ai laici, venendo meno alla natura esemplare della vocazione monastica che chiede di abbandonare i limiti della condizione post-lapsaria.

Quanto agli aspetti legati all'*elocutio*, il brano intreccia stilemi, tecniche retoriche e *topoi* argomentativi che testimoniano la padronanza degli strumenti logico-linguistici propri delle arti liberali¹⁵. Il *topos a comparatione* è forse la figura più tipica nel registro letterario di Pier Damiani¹⁶. Essa risponde alle esigenze di un modello integrato dove l'artificio retorico è al servizio della struttura argomentativa, qui fundamentalmente analogica. Nel prologo, i termini linguistici

¹⁴ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., pp. 342-343, ll. 10-12 e 1-5.

¹⁵ Cfr. N. D'Acunto, «Pier Damiani fra retorica e tensione eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45; R. de Filippis, «*Omnes dialecticos...*», cit., e R. de Filippis, «*Philosophi (...) vanis adversus Christum...*», cit.; C. D. Fletcher, «Rhetoric, Reform, and Christian Eloquence: The Letter Form and the Religious Thought of Peter Damian», *Viator* 46/1 (2015) 61-91.

¹⁶ Cfr. R. de Filippis, «*Philosophi (...) vanis adversus Christum...*», cit., pp. 64-67 e G. D'Onofrio, «*Fons scientiae*». *La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, (Nuovo Medioevo, 17) Liguori, Napoli 1986, p. 266.

della *comparatio* sono *monachum esse* e *claustra deserere*, da una parte, e *curiae deservire* e *mundi militiam baiulare*, dall'altra. Il contrasto sviluppa la metafora lucreziana di apertura, spostandola dall'ambito personale – il distacco di Pier Damiani dagli impegni diplomatici e, dall'altra parte, il coinvolgimento dell'abate nelle incombenze politiche – a quello universale, relativo al significato della vita monastica.

L'immaginario marino ritorna con l'esempio del pesce salvato dalle onde, per poi sfumare in una generale analogia con il mondo animale. L'interesse degli uomini per pesci e altri animali non è quello di trarli in salvo, ma di catturarli per nutrirsene. Allo stesso modo, gli uomini amano i monaci e ne fanno il loro modello soltanto per realizzare i propri scopi mondani. Così facendo, il monaco è indotto a distogliersi dalla ricerca della perfezione spirituale per rivolgersi agli intrighi delle passioni terrene. Con un'apparente divagazione dal tema, in realtà Pier Damiani sta delineando il quadro di riferimento della discussione che seguirà, segnata dalle distorsioni della verità quando essa viene calata dal piano metafisico a quello terreno. La familiarità con le arti liberali si nota, ancora, nell'uso esperto dell'anafora, espressa dalla congiunzione avversativa *sed*. Il termine ricorre cinque volte in dieci righe e scandisce il *climax* ascendente con cui il testo passa dal *topos* marino e lucreziano al contesto monastico. Ma la *comparatio* svolge qui un ruolo più complesso della semplice contrapposizione. La funzione avversativa della congiunzione *sed* assolve il compito di annullare ciò che la precede, per volgere l'attenzione a un differente orizzonte semantico: mostrare i rischi del coinvolgimento negli affari politici e come ad esso corrisponda, sul piano intellettuale, l'adesione a un modello culturale fondato sul valore assoluto della dialettica e che sarà poi responsabile delle contraddizioni nella discussione sulla potenza divina.

2. *Ad summa tendentis vitae status: il paradigma monastico*

La chiusura del prologo è introdotta da una breve cesura che tira le conclusioni del ragionamento analogico precedente: «Quos nimirum dum in exteriora prosequimur, quid aliud quam monacho nostro, qui latebat intrinsecus, repudium damus?»¹⁷. Se interessi mondani e perfezione monastica, che si sono dimostrati incompatibili, vengono perseguiti insieme, allora la natura esemplare del monaco è tradita e viene meno ogni punto di riferimento: «Mox enim ad summa tendentis vitae status evertitur, rigor enervatur disciplinae, atque silentii censura dissolvitur,

¹⁷ Petri Damiani *Epistula* 119, cit., p. 343, ll. 5-6.

et ad effluendum quicquid libido suggesserit, ora laxantur. Unde processit et quod nunc occurrit memoriae.»¹⁸. Pur nella sua brevità, questa conclusione offre un profilo coerente e ben definito del paradigma monastico. Ne esamineremo quindi gli elementi in dettaglio.

Il primo aspetto è il sovvertimento della natura del vivere monastico, che è definita «ad summa tendentis vitae status». Formula meno generica di quanto appaia, perché stabilisce un principio di fondo: la centralità della dimensione esistenziale del monachesimo inteso come esercizio di virtù e perfezione anche nei suoi momenti più meditativi, come è il caso della riflessione sul dilemma temporale del passato. La sua funzione è performativa prima che descrittiva: non tanto chiarire nodi teologici o definire dogmi, bensì orientare il cammino del *viator* sulla via della salvezza. Per farlo Pier Damiani sceglie il ragionamento sulla natura della potenza divina, come esercizio nel quale il monaco possa prendere coscienza dell'*habitus* mentale necessario a realizzare quelle finalità, che sono innanzitutto etiche.

Il secondo elemento è l'allentarsi del *rigor disciplinae*: *disciplina* è l'obbedienza, primo gradino dell'umiltà e quindi della vita monastica, come recita il capitolo V della regola benedettina: «Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. Haec convenit his qui nihil sibi Christo carius aliquid existimant.»¹⁹. La sottomissione alla *Regula* e all'abate è al contempo norma della vita cenobitica e strumento interiore per giungere alla perfetta virtù.

Dal venire meno dell'obbedienza consegue la violazione della regola del silenzio (*silentii censura*), al centro del capitolo VI della regola benedettina²⁰. Se la parola esce dai confini dello spazio mentale del silenzio, allora il linguaggio perde la corrispondenza con la realtà e quindi la certezza della propria verità: i termini si sganciano dagli stati di cose cui dovrebbero rimandare e le bocche, ridotte retoricamente a puro orifizio corporeo, si aprono (*ora laxantur*) per far uscire tutto ciò che a loro faccia piacere. Il riferimento si può spiegare con l'importanza che la *taciturnitas* ricopre nel sistema di valori della *Regula*, ma è soprattutto indicativo, in questo caso, della prospettiva linguistica della discussione che Pier Damiani si accinge a introdurre.

Il disordine morale e intellettuale che renderà possibile formulare i dilemmi

¹⁸ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 343, ll. 7-10.

¹⁹ *Regula Sancti Benedicti* in S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2011⁶, V, 1-2, p. 148.

²⁰ *Regula Sancti Benedicti*, cit., VI, 7-9, p. 152.

sulla natura dell'onnipotenza ha la propria radice in questa mancanza di *rectitudo* che, nel *De divina omnipotentia*, è anche e soprattutto linguistica²¹. È il prologo a chiamarla in causa, quando chiude con l'affermazione: «Unde processit et quod nunc occurrit memoriae». Due sono gli aspetti da sottolineare. In primo luogo, l'ambientazione conversazionale del *De divina omnipotentia* non è un pretesto letterario, ma definisce il contesto vissuto nel quale si è svolta la riflessione. Non si tratta quindi di un solitario esercizio di meditazione, ma di una *conversatio* che si svolge nei termini posti da un paradigma culturale nel quale i dialoganti si riconoscono. In secondo luogo, non si è forse dedicata sufficiente attenzione a quella particella *unde* che apre la proposizione. Essa ha una forte valenza logica, perché stabilisce un'implicazione stretta tra la situazione descritta (l'uscita dalla *forma mentis* monastica) e il disordine intellettuale dei dialettici sull'onnipotenza divina. Le loro fallacie nel ragionare sui dilemmi del *De divina omnipotentia* sono diretta conseguenza dell'uscita da quel paradigma teologico, dentro il quale essi non sarebbero neppure sorti.

Tale paradigma consente di inquadrare la questione cruciale della necessità del passato in un contesto di eternalismo cognitivo²². Pier Damiani intende l'eternità come quadro modale entro il quale le facoltà divine si pongono in relazione ai propri oggetti. Dio apprende gli accadimenti *in aeternitate*, così che essi appaiono svincolati dalla *necessitas per accidens* del passato, in virtù del fatto che egli li conosce nel modo più semplice (e vero), cioè come puri eventi, senza attributi temporali. L'enunciato "Dio può fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto?", da cui sorge il dilemma sulla necessità del passato, andrà quindi riformulato nei tempi verbali di questo eternalismo: "Dio può fare in modo che ciò che accade non accada?"²³. Così facendo, la domanda non mostra più segni di contraddizione: non è la retroazione divina sul passato a implicare contraddizione, ma la sua formulazione in termini logico-linguistici.

²¹ Per *rectitudo* linguistica si intende la capacità di intenzionare direttamente e infallibilmente gli oggetti dei propri atti cognitivi, nel quadro di una teoria agostiniana del linguaggio dove termini e proposizioni sono intesi quali puri oggetti indicali che rimandano alle cose che significano. Per il concetto di *rectitudo*, cfr. R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964. Per gli aspetti linguistici e il rapporto con il silenzio, cfr. R. Limonta, «Linguaggio e spazio del silenzio in Anselmo d'Aosta», *Dianoia*, 18 (2013) 163-189.

²² Modello di riferimento è Severino Boezio, *De consolazione philosophiae*, V, 6. Cfr. J. Marenbon, «Divine Prescience and Contingency in Boethius's *Consolation of Philosophy*», *Rivista di storia della filosofia* 68/1 (2013) 9-22, in particolare 17-19.

²³ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119*, cit., pp. 379-380, ll.30-5.

La fallacia del dilemma temporale mostra che la coerenza del ragionamento non riposa sulle procedure sillogistiche ma su quello che Pier Damiani, nel prologo, chiama *rigor disciplinae* e col quale intende un principio cardine del paradigma monastico, che costituisce così garanzia epistemica della discussione. Se aggiungiamo che la risemantizzazione del linguaggio, necessaria dopo il disallineamento di sintassi e semantica prodotto dal dilemma temporale, ha in Pier Damiani la *silentii censura* del prologo quale modello, si comprende bene come l'eternità rappresenti nel *De divina omnipotentia* la soluzione al problema della necessità del passato proprio in quanto punto d'incontro fra istanze teologiche e procedure filosofiche.

3. L'epilogo: *conversatio monastica* e contesto sociale della discussione

Alla luce di queste riflessioni, chiudiamo l'analisi con le ultime righe del capitolo XVI, cui è tradizionalmente legata l'interpretazione del *De divina omnipotentia* quale teorizzazione del carattere assoluto dell'onnipotenza divina.

Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula. Si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potuit Deus ut quae facta sunt, facta non fuerint. Sed omnia posse coaeternum est Deo, potest igitur Deus, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Constanter igitur et fideliter asserendum, quia Deus sicut omnipotens dicitur, ita sine ulla prorsus exceptione veraciter omnia potest, sive in his quae facta sunt, sive in his quae facta non sunt²⁴.

L'affermazione suona come epilogo che completa la cornice concettuale definita nel prologo. Le tracce linguistiche della teologia monastica sono evidenti: dal riferimento a quello che Pier Damiani chiama *clarae fidei fundamentum* al richiamo alla *puritatis aecclesiasticae disciplinam* sino all'invito a a riflettere *constanter e fideliter*²⁵.

Allo stesso modo ritorna l'uso degli strumenti retorici e dialettici, per definire l'apparato argomentativo cui Pier Damiani attribuisce il compito di agire da fattore di contrasto per portare alla luce la differenza tra correttezza e verità del ragionamento. Essa non si colloca semplicemente nella distanza tra due discipline (dialettica e teologia) o due stati epistemici (cognizione e credenza), ma tra due modi di intendere il significato dei processi logico-filosofici, all'interno o all'esterno dell'orizzonte di senso del paradigma monastico. Non c'è dubbio che la

²⁴ Petri Damiani *Epistula 119*, cit., p. 381, ll. 3-9.

²⁵ Cfr. Petri Damiani *Epistula 119*, cit., p. 353, ll. 20-25.

potenza divina abbia spesso dato prova di saper andare oltre i sillogismi e le sottigliezze dei filosofi. Pier Damiani vi insiste, ad esempio, nel capitolo XI: «Audi syllogismum: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur. Sed ecce, Moyses videt rubum ardere et non comburi»²⁶ Un aspetto rilevabile anche dall'uso dell'espressione *dicitur* nella formula epistemica «Deus sicut omnipotens dicitur», a sottolineare come il contesto rimanga quello della consuetudine linguistica, con tutti i suoi limiti. Ma quelle stesse procedure mutano di segno quando concorrono ad argomentare in favore della verità dell'onnipotenza divina, cioè quando sono intese all'interno del paradigma monastico. Ha infatti struttura sillogistica il ragionamento sui tempi verbali dell'onnipotenza nel capitolo XVI, sottolineato dalla frequenza dei termini tecnici della disputa dialettica: *disputatio*, *clausula*, *igitur*. Purché non si dimentichi che la sua cornice concettuale di riferimento è il paradigma cognitivo di un *sanae fidei frater*, come si legge all'inizio del capitolo.

Per questo motivo non andrà trascurata la formula di commiato, apparentemente formale, con cui Pier Damiani saluta i monaci di Montecassino e li invita a non dimenticarlo nelle loro preghiere. Se la *conversatio* monastica è lo sfondo della discussione sull'onnipotenza, allora questa andrà intesa (anche) come oggetto sociale. Secondo la definizione classica di John Searle, si definiscono con questo termine quei «fatti oggettivi nel mondo» che sono tali «soltanto grazie a un accordo degli esseri umani»²⁷. Senza cadere in anacronismi storiografici, intendiamo qui il termine in senso ampio, come sinonimo di un fenomeno che si definisce e ha senso all'interno di una ben definita comunità conversazionale, a partire dai principi del modello culturale che la costituisce. Sotto questa luce è evidente come non sia al tribunale della ragione che si rivolge il monaco ravennate, né tantomeno al «vulgus», che anzi invita a non turbare con simili questioni²⁸. Il contesto sociale della *conversatio* si conferma imprescindibile per la lettura del *De divina omnipotentia*; la definizione del paradigma teologico che la sostiene è quindi condizione necessaria e preliminare per un'analisi della riflessione filosofica di Pier Damiani che non la risolva in un ragionamento puramente teoretico ma ne colga le finalità “performative” e la dimensione etica.

²⁶ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 365, ll. 23-25.

²⁷ J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, tr. it. A. Bosco, Einaudi, Torino 2006, p. 7.

²⁸ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119*, cit., pp. 344, ll. 16-21.

Vera Rodrigues*

Três momentos na tradição de comentário aos *Tractatus* de Pedro Hispano

Three moments in the tradition of commentary on Pedro Hispano's *Tractatus*

Abstract

Pedro Hispano's *Tractatus* (or *Summulae logicales*), often accompanied by his *Syncategoreumata*, experienced an extraordinary textual transmission from the 13th century to the 16th century and the beginning of modern times. Whether in their entirety or, more often than not, with different clippings, the *Tractatus* have been the subject of a commentary tradition of which a large hundred commentaries have been identified. We propose here an outline of this tradition, centred on three major moments: 1. The first diffusion; 2. The Italian diffusion, in the convergence of British and Parisian logical-philosophical influences (namely Buridan and the nominalist tradition); 3. The long 15th century (14th^{ex}-16thⁱⁿ) and the commentaries of the newly founded universities of central Europe.

Keywords: Peter of Spain/Petrus Hispanus, *Tractatus*, *Summulae logicales*, logical commentaries

Resumo

Os *Tractatus* (ou *Summulae logicales*) de Pedro Hispano, frequentemente acompanhados pelos seus

* Investigadora integrada do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto; email: veravarjota@gmail.com. A investigação de base deste estudo foi conduzida no âmbito do projecto *Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus* (Ref. PTDC/MHC-FIL 0216/2014 – IP J.F. Meirinhos), e do trabalho que aí me coube desenvolver na preparação do *Census commentatorum et commentationum Petri Hispani* (coord. J.F. Meirinhos – doravante citado como *Census*), em cuja mole de informação se apoia este texto. Esse *Census commentatorum*, em preparação, teve como primeira base os manuscritos com comentários descritos em J.F. Meirinhos, *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani: os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*, FCG-FCT, Lisboa 2011 (doravante referido como *BMPH*). Um estudo mais sistemático e pormenorizado desta tradição comentarística aparecerá em breve no meu estudo «The Setting of Petrus Hispanus' *Tractatus* (*Summulae logicales*) and its influence».

Syncategoreumata, conheceram uma extraordinária transmissão textual que, do séc. XIII, se estendeu até ao séc. XVI e ao início da modernidade. Quer na sua totalidade quer, mais amiúde, com recortes diversos, os *Tractatus* foram objecto de uma tradição comentarística da qual se contam já uma larga centena de comentários. Propomos aqui um esboço dessa tradição, destacando três grandes momentos: 1. A primeira difusão; 2. A difusão italiana, na convergência das influências lógico-filosóficas britânica e parisiense (nomeadamente Buridano e a tradição nominalista); 3. O longo século XV (XIV^{ex}-XVIⁱⁿ) e os comentários das universidades recém-fundadas da Europa central.

Palavras-chave: Pedro Hispano/Petrus Hispanus, *Tractatus*, *Summulae logicales*, comentários lógicos.

De entre o vasto conjunto de obras atribuídas a Petrus Hispanus / Pedro Hispano¹, a obra lógica é certamente a que teve mais ampla e prolongada influência. Ela consiste em duas obras, que conheceram uma difusão desigual: os *Tractatus*, ou *Summulae logicales*, como mais tarde seriam sobretudo designados, e os *Syncategoreumata*².

Como indicam os seus títulos, estas obras inscrevem-se na tradição terminista que, à *logica vetus* aristotélico-boeciana, completada nos *Tractatus* com alguns dos desenvolvimentos lógicos das escolas de Paris na segunda metade do século XII, se prolonga na segunda obra pela análise lógica dos termos sincategoremáticos – isto é, consignificantes, como é o caso das proposições e conjunções, por um lado, e do verbo substantivo enquanto cópula, por outro, alterando desse modo o valor de verdade das proposições – e das suas propriedades lógicas em contexto proposicional³. Deste desenvolvimento especificamente medieval da lógica re-

¹ A atribuição a Pedro Hispano é constante nos manuscritos; sobre a identidade de Pedro Hispano, ver J. F. Meirinhos, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofía Medieval* 3 (1996) 51-76; A. d'Ors, «Petrus Hispanus, O.P., auctor Summularum (I)», *Vivarium* 35 (1997) 21-71 e Id., «Petrus Hispanus, O.P., auctor Summularum (II): Further Documents and Problems», *Vivarium* 39 (2001) 209-254. Informação geral sobre o autor (ou autores), fontes, obras, manuscritos e bibliografia encontra-se no website de J.F. Meirinhos, *Petrus Hispanus, saec. XIII*: <https://ifilosofia.up.pt/proj/ph/>.

² As edições de referência são hoje as de L. M. de Rijk, *Peter of Spain. Tractatus called afterwards Summule Logicales*. First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L.M. De Rijk, van Gorcum, Assen 1972; *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portucalensis), Syncategoreumata*, critical edition with an Introduction and Indexes by L.M. de Rijk, with an English Translation by Joke Spruyt, Brill, Leiden – Köln – New York 1992. Sobre a transmissão manuscrita destas e das restantes obras atribuídas a Pedro Hispano, cf. Meirinhos, *Bibliotheca manuscripta Petri Hispani*, cit. e Id., «As obras atribuídas a Pedro Hispano», in Meirinhos, *Estudos de Filosofia Medieval*, Porto Alegre 2007, pp. 151-161.

³ Nomeadamente, no que diz respeito aos sincategoremas, às suas funções de determinação das partes categoremáticas, cf. J. F. Meirinhos, «A lógica em Pedro Hispano», in Id., *Estudos*, cit.,

sultarão alguns dos frutos lógico-filosóficos mais originais do período medieval e do início da modernidade, como o testemunha, por exemplo, a literatura dos *insolubilia*, dos *sophismata*, das *obligationes* e, em estreita articulação com estes, a emergência da teoria medieval da consequência⁴.

Compostas, tudo o indica, na primeira metade do século XIII, as duas obras lógicas de Pedro Hispano respondiam ao *desideratum* da tradição sumulista, então florescente, de reunir em manuais os conteúdos, *veterum* e *modernorum*, do ensino da lógica, concebidos como introdução às obras lógicas de Aristóteles⁵. Ao mesmo género pertencem os dois outros grandes manuais da época, o de Guilherme de Sherwood, mestre de lógica em Paris entre 1235 e 1250 (e que compôs igualmente um tratado sobre os sincategoremas) e a *Logica* de Lamberto de Auxerre, ou ainda as *Summulae dialectices* de Rogério Bacon.

De composição posterior⁶, os *Syncategoreumata* tiveram uma circulação manuscrita bastante dependente da dos *Tractatus*, com os quais circulam na quase totalidade dos manuscritos, e deles conhece-se apenas um par de comentários em dois manuscritos conservados em Munique e Cracóvia, datados respectivamente dos séculos XIV e XV (no mais recente, acompanhando as secções dos *Tractatus* consagradas aos *loci* ou tópicos e às falácias)⁷. Já os *Tractatus* tiveram uma

p. 164; veja-se ainda E. J. Ashworth, «Terminist Logic», in R. Pasnau – Ch. V. Dyke (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, C.U.P., Cambridge 2010, 146 e J. Spruyt, «Syncategoremata», in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 1241-1245.

⁴ Cf. E. J. Ashworth, «Terminist Logic», cit., pp. 146-158 e G. Klima, «Consequence», in C. Dutilh-Novaes – St. Read (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, C.U.P., Cambridge 2017, pp. 316-341, bem como os estudos reunidos em M. Yrjönsuuri (ed.), *Medieval Formal Logic. Obligations, Insolubles and Consequences*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001 e J. Archambault (ed.), *Consequences in Medieval Logic*, *Vivarium* 56 (2018).

⁵ Pertenciam à *logica vetus* os cinco primeiros tratados (I-V), dedicados respectivamente à proposição, predicação, categorias, silogismo e tópicos, assim como o das falácias (VI) – à excepção dos *Segundos Analíticos*; à *logica dos moderni* ou *terministi* pertenciam os *parva logicalia*, i.e., os tratados relativos à suposição (V), aos relativos, à ampliação, apelação, restrição e distribuição, aos quais, a partir de meados do séc. XIV, se associava muitas vezes um *De exponibilibus* (de Rijk, «Introduction», in de Rijk (ed.), *Peter of Spain*, cit., pp. xcix e xlvi-liv sobre a ordem dos tratados).

⁶ Conforme remissão do autor em *Syncat.*, V, *de consecutivis*, 10, 204 –, curiosamente, no âmbito do tratamento de «*si*», para a rubrica sobre a falácia do consequente exposta em *Tractatus*, VII (*de falaciis*).

⁷ Mss. Sankt Florian, Bibliothek der Augustiner-Chorherrenstift, (Stiftsbibliothek) XI. 587, séc. XIII e XIV (BMPH, n° 652), seguido dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles e outro material dialéctico; e ms. Munique, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 14647, datado do séc. XV (BMPH,

transmissão textual a todos os títulos extraordinária, do sul de França (ou norte de Espanha), onde terão sido compostos, até aos confins da Europa e do Novo Mundo. Essa transmissão fez-se acompanhar por uma tradição comentarística de amplitude equivalente, contando para já, com uma larga centena de glosas e comentários, a maioria deles inteiramente inéditos, no inventário sempre em aumento publicado por J. F. Meirinhos e quase inteiramente por estudar⁸. Sobre o contributo da obra lógica de Pedro Hispano para o desenvolvimento da doutrina medieval dos termos, e para o desenvolvimento da filosofia da lógica em particular, têm sido apontados aspectos particulares relativos às suas doutrinas da *suppositio* e da *appellatio* e às metamorfoses que sofreram até ao início da modernidade (sobretudo a partir do momento em que a *appellatio* se torna uma noção central da semântica de Buridano, como o será ainda na lógica do séc. XVI)⁹. Apenas um estudo sistemático da longa tradição comentarística dos *Tractatus* – inteiramente por fazer – permitirá compreender melhor e mais precisamente o alcance lógico-filosófico e a versatilidade teórica e pedagógica desta obra lógica. É dessa tradição textual que, numa primeira tentativa de abordagem, destacarei aqui três momentos, de que procurarei traçar sucintamente os contornos à luz do estado da arte¹⁰ – e, ao mesmo tempo, colocar em evidência alguns dos seus aspectos lógico-filosóficos mais relevantes no contexto do desenvolvimento da lógica medieval, sobretudo nas suas articulações com a teologia e a filosofia natural (e, em última instância, com a emergência da ciência moderna), que terão contribuído para, e mesmo sustentado, uma tal difusão.

1. A primeira difusão

Ainda que a atribuição seja constante nos manuscritos, a identidade do autor, Pedro Hispano, permanece rodeada de obscuridade. As fontes dos *Tractatus* são

nº 441); em muitos mss. o texto dos *Synkategoreumata* é acompanhado por glosas extensas, frequentemente acerca do consecutivo si (e.g., mss *BMPH*, nºs 268, 469, etc).

⁸ A lista de comentários encontra-se disponível em https://ifilosofia.up.pt/proj/ph/commentaria_tractatum.

⁹ H. Lagerlund, «Trends in Logic and Logical Theory», in H. Lagerlund – B. Hill (ed.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, Abington 2017, p. 113; sobre o contributo da obra lógica para a doutrina especificamente medieval das propriedades dos termos, ver G. Klima, «Peter of Spain», in J. Gracia – T. Noon (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford – Melbourne – Berlin 2003, pp. 526-531.

¹⁰ Deixarei aqui de lado a importante tradição hebraica dos *Tractatus*, sobre a qual ver Charles H. Manekin, «Scholastic Logic and the Jews», *Bulletin de philosophie médiévale* 41 (1999) 123-147.

características do meio parisiense¹¹, embora um conjunto de indícios sugira uma composição meridional, do norte da Espanha ou provavelmente do sul de França, talvez da região de Montpellier, de onde, segundo de Rijk e numa tese que convém redimensionar, parecem ser originários os primeiros comentários¹².

As datações propostas por de Rijk para a composição tanto dos *Tractatus* (com um *terminus ab quem* marcado pela entrada no apogeu do modismo, entre 1240-70)¹³, como dos primeiros comentários, parecem hoje indefensáveis e com tendência para revisão em baixa. De acordo com a última datação, proposta por Ebbesen, os *Tractatus* teriam sido compostos entre 1220 e 1250¹⁴. O mesmo quanto às datações das primeiras glosas e comentários: a glosa *Cum a facilioribus* (I-VII), datada por de Rijk da década de 40, e que esteve na origem de uma importante tradição hebraica, parece ter de ser pós-datada¹⁵, e possivelmente também a glosa *Omnes homines*, de origem meridional, que circula na Faculdade de Artes em Paris na segunda metade do século¹⁶. Também a composição do comentário de Guilherme Arnaldi, provavelmente mestre de artes em Toulouse entre 1295-1300 e igualmente datada por de Rijk da década de 40 deverá, segundo Ebbesen, situar-se entre os anos 1270 e 1300¹⁷. Enfim, as duas versões, ditas de Todi e do Vaticano¹⁸, de um mesmo comentário, que de Rijk atribuía a um Roberto Ânglico, de origem britânica e mestre em Montpellier nos primeiros anos da década de 1240, correspondem na realidade a dois comentários compostos na região de Montpellier na década de 60 ou 70 por dois autores contemporâneos distintos, dependendo também de fontes parisienses – distanciando-se embora de Pedro Hispano em aspectos

¹¹ De Rijk, «Introduction», cit., pp. lxvii-lxxxviii.

¹² De Rijk, «Introduction», cit., pp. lv-lxi.

¹³ Entre 1230-35: de Rijk, «Introduction», cit., pp. lv-lxi; e entre 1235-45, na introdução à sua edição dos *Syncategoreumata*, p. 9 (dez anos posterior à edição dos *Tractatus*).

¹⁴ S. Ebbesen, «Early Supposition Theory II», in E. P. Bos (ed.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, Brill, Leiden – Boston 2013, p. 69.

¹⁵ L. M. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales*, V (Conclusion)», *Vivarium* 8 (1970) 8; Manekin, «Scholastic Logic», cit., pp. 126-127.

¹⁶ Cf. de Rijk, «On the Genuine...V», cit., 33-38, com edição de alguns excertos.

¹⁷ L. M. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales* IV: The *Lectura Tractatum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-44)», *Vivarium* 7 (1969) 120-162, que edita largas porções do texto, pp. 130-159; S. Ebbesen, «Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Century», in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and in Latin Tradition*, The Warburg Institute, London 1993, pp. 129-177, esp. pp. 166-170.

¹⁸ L. M. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales* III: Two Redactions of a Commentary on the *Summule* by Robertus Anglicus», *Vivarium* 7 (1969) 8-61, esp. pp. 37-39.

tidos como representativos precisamente da divergência entre lógica continental e inglesa, nomeadamente quanto à equivocidade, à suposição natural e à ampliação e restrição da significação¹⁹.

Entre estes comentários seria de incluir, por último, o comentário de Simão de Faversham (ca. 1260 – 1306)²⁰, mestre em Oxford e, nos anos 1280, em Paris, comentador de Aristóteles e iniciador de uma leitura modista dos *Tractatus*, caracterizada pela restrição aos primeiros cinco tratados, uma espécie de «lógica aristotélico-boeciana de bolso» que se terá expandido para as universidades italianas²¹.

A estes testemunhos acrescem as muitas glosas inéditas datadas de finais do séc. XIII e inícios do século XIV. A «hipótese dominicana» da identidade deste Pedro Hispano, com base nas indicações de alguns manuscritos, tem sido invocada para explicar esta extraordinária difusão manuscrita e a tão precoce produção de glosas e comentários. Os dominicanos tinham nessa época uma forte implantação no sul de França, e a adopção dos *Tractatus* pela *ratio studiorum* dominicana (1259) assegurou-lhes a disseminação pelas novas fundações da ordem por toda a Europa meridional²².

¹⁹ Cf. de Rijk, «Introduction» à sua edição dos *Tractatus*, pp. lxxxiv-lxxxviii; I. Rosier-Catach – S. Ebbesen, «Two Roberts and Peter of Spain. Excerpts from the Vatican and Todi Commentaries», *CIMAGL*, 67 (1997) 200-288 e S. Ebbesen-I. Rosier-Catach, «Robertus Anglicus on Peter of Spain», in I. Angelelli – P. Pérez-Ilzarbe (ed.), *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European Symposium on medieval logic and semantics, held at the University of Navarre (Pamplona, 26-30 May 1997)*, G. Olms, Hildesheim 2000, pp. 61-95.

²⁰ Cf. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales* II: Simon of Faversham», *Vivarium* 6 (1968) 69-101. A atribuição a Simão de Faversham tem vindo a ser posta em dúvida; sobre as grandes diferenças entre os manuscritos, e também sobre semelhanças textuais e doutrinárias, veja-se Antonino Tinè, *Il commento di Simone di Faversham al De praedicabilis di Pietro Ispano (Tractatus II), con introduzione*, Istituto Dipartimentale di Studi Antichi e Tardo-Antichi. Sezione Filosofica, Catania 1983; cf. também Marmo, «The Semantics of the Modistae», in S. Ebbesen – R. L. Friedman (eds), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 83-104; *Census*, «Simão de Faversham».

²¹ A expressão é de J. Brumberg-Chaumont, «L'histoire de la logique au prisme des pratiques: une version tronquée, non terministe, des *Tractatus* de Pierre d'Espagne comme 'logique aristotélicienne de poche'», comunicação apresentada ao *Third Symposium Petrinicum. Petrus Hispanus on Cognitio et Experientia: Theories and Practices in Context*, Max Planck Institute, Berlim, 19-20 set. 2019, org. J. F. Meirinhos e Katja Krause; e, igualmente de J. Brumberg-Chaumont, «III. L'enseignement de la logique élémentaire à un niveau 'secondaire': la *logica modernorum*, les *Tractatus* (tronqués) et la logique pour les enfants», in Ead., *À l'école de la logique. Logique, éducation et société au Moyen Âge*, Garnier, Paris (no prelo; agradeço cordialmente a Julie a generosa comunicação de ambos os manuscritos).

²² Cf. Brumberg-Chaumont, «L'enseignement de la logique», cit.; Maierù, «I commenti», cit., p.

Começou provavelmente cedo essa dupla existência pedagógica dos *Tractatus*, simultaneamente um pré-requisito aos estudos de lógica, e uma parte do próprio programa de lógica²³ – desdobramento que se verificaria desde logo na sua utilização mais elementar nas escolas monásticas e, a um nível mais aprofundado, nas universidades, e que se reflete por sua vez na tradição de glosa e comentário. De resto, importa moderar a severidade historiográfica de que tem sido objecto esta tradição sumulista e os *Tractatus* em particular: como observa S. Uckelman, é precisamente nessa tradição que vamos encontrar «as sementes dos desenvolvimentos lógicos não aristotélicos» que se tornariam tão importantes no séc. XIV, como testemunham não só as próprias *summulae*, como os tratados mais específicos dedicados aos *sophismata*, *insolubilia*, *sincategoremata* e *obligationes*²⁴ e, a partir dos primeiros anos do século XIV em Inglaterra, os autónomos *de consequentia*²⁵.

Por outro lado, se a hipótese de um *Paris – Oxford split* na origem e desenvolvimento precoce de duas orientações diferentes da lógica medieval, avançada precisamente na sequência da edição crítica dos *Tractatus*, encontra hoje cada vez menos suporte²⁶, e as diferenças de géneros na literatura da época parecem corresponder sobretudo a diferentes formas de organização curricular e de práticas didácticas²⁷, esta primeira fase da tradição comentarística dos *Tractatus*, onde

501, n. 23 e Id., «Tecniche di insegnamento», in *Le scuole degli ordini mendicanti* (séc. XIII-XIV), Accademia Tudertina, Todi 1978, p. 321.

²³ Brumberg-Chamont, «L’histoire de la logique au prisme des pratiques», cit.

²⁴ S. L. Uckelman – H. Lagerlund, «Logic in the Latin Thirteenth Century», in Dutilh-Novaes – Read, *Medieval Logic*, cit., p. 121.

²⁵ Cf. N. J. Green-Pedersen, «Early British Treatises on Consequences», in P. O. Lewry (ed.), *The Rise of British Logic*, P.I.M.S., Toronto 1983, pp. 285-307 e Id., «Walter Burley, *De consequentiis* and the Origin of the Theory of Consequence», in H. A. G. Braakhuis – C. H. J. M. Kneepkens – L.M. De Rijk (ed.), *English Logic and Semantics, from the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh*, Brepols, Turnhout 1979, pp. 279-304.

²⁶ O autor da expressão é A. de Libera, «The Oxford and Paris Traditions in Logic», in N. Kretmann – A. Kenny – J. Pinborg – E. Stump (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, C.U.P., Cambridge 1982, p. 175 – posição da qual se distancia numa conferência pronunciada no Collège de France, no âmbito do projecto *L’Europe de la logique* dirigido por J. Brumberg-Chaumon (acessível aqui: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/colloque/europe-de-la-logique/introduction-europe-de-la-logique>) e, novamente, com I. Rosier-Catach (a quem agradeço a comunicação privada do texto), no *22nd European Symposium for Medieval Logic and Semantics* que teve lugar em Düsseldorf, 25-29 jun. 2018 e que teve precisamente como tema *Language, Thought, and Reality: The Continental and British Traditions of Medieval Logic Revisited*, de que se espera para breve a publicação das actas.

²⁷ Assim, por exemplo, Green-Pedersen, «Early British», cit., p. 291, relativiza a origem inglesa do

tanto está ainda por estudar, conserva toda a sua importância não apenas pelo testemunho que presta das discussões entre modismo e terminismo, quanto, ainda, das próprias divergências internas do próprio terminismo. Ao invés de um *split*, o que a tradição comentarística dos *Tractatus* mostra é uma grande confluência de ordens, escolas, orientações, doutrinas as mais diversas, no âmbito vasto dos aristotelismos medievais, e é também esse lugar único que ocupa que acresce ao interesse do seu estudo.

2. A difusão italiana

A difusão italiana foi igualmente muito precoce, como testemunha a transmissão manuscrita e as glosas e comentários conservados²⁸. Mais uma vez, a ordem dominicana terá representado um importante veículo de transmissão, tendo provavelmente desenvolvido uma tradição comentarística autónoma. Basta referir o comentário (aos *Tract.* I-V) do dominicano Filipe de Ferrara, anterior a 1335²⁹.

O vector dominicano de difusão foi certamente acompanhado por uma prática universitária de ensino muito anterior à sua codificação nos estatutos de 1405 da Universidade de medicina e artes de Bolonha, que prescrevem o ensino dos seis *Tractatus*, acrescentando-lhe um *De fallaciis* atribuído a Tomás de Aquino³⁰. A utilização dos *Tractatus* no ensino universitário da lógica remonta provavelmente a Gentil de Cingoli (fl. 1290-1320 ca.), formado em Paris, onde teria seguido Simão de Faversham no uso de uma versão truncada dos *Tractatus*³¹. Já Kristeller

género dos *sophismata*, na medida em que estão intrinsecamente ligados à organização e prática universitária em Oxford.

²⁸ Por exemplo, as Glosas de Ivrea (I-VI), datadas do séc. XIII^{ex}-XIVⁱⁿ, de que de Rijk editou alguns excertos (de Rijk, «On the Genuine ...I», cit., pp. 19-28); sobre o ensino da lógica em Itália anteriormente à entrada dos *Tractatus*, vide A. Tabarroni, «La logica in Italia prima di Pietro Hispano. I *Tractatus* di Storione da Cremona», in L. Bianchi – O. Grassi – C. Panti (cur.), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)*, Aracne, Roma 2018, pp. 105-146.

²⁹ Trata-se de um *Super dialecticam Petri Hispani* – cf. *Census*, «Filippus de Ferrara».

³⁰ Cf. A. Maierù, «I commenti bolognesi ai *Tractatus* di Pietro Hispano», in D. BUZZETTI – M. FERRARIANI – A. TABARRONI (eds.), *L'insegnamento della Logica a Bologna nel XIV secolo*, Istituto per la storia dell'Università di Bologna, Bologna 1992, pp. 497 e 499-500; os Estatutos florentinos de 1387 definem um programa de lógica muito próximo do dos estatutos de Bolonha, de data posterior, referindo explicitamente a «consuetudo bononiense». Também por isso, de acordo com Maierù, será legítimo admitir textos obedecendo a uma «tradizione dottrinale bolognese che non siano stati però prodotti a Bologna, ma che siano invece frutto di corsi impartiti altrove da maestri di formazione bolognese»; o mesmo se verifica no que diz respeito especificamente ao ensino da medicina – cf. T. Durante, «The Origins of the Studium of Medicine of Bologna: a *status quaestionis*», *CIAN – Revista de Historia de las Universidades* 21.1 (2018) 121-49.

³¹ Maierù, «I commenti», cit., pp. 497-98. À exceção do comentário de Tiago de Piacenza, que

havia considerado Gentil de Cingoli como o primeiro testemunho do influxo de Paris sobre os aristotélicos de Bolonha³², mestre de Ângelo de Arezzo, tido por um dos primeiros averroístas italianos do séc XIV³³. Médico, mestre de lógica e de filosofia natural, introdutor da gramática especulativa no *curriculum studiorum* da universidade de Bolonha, onde terá começado a ensinar lógica provavelmente pouco antes de 1295³⁴, Gentile terá também ele composto um comentário, hoje perdido, aos *Tractatus* I-V³⁵.

Os comentários bolonheses são essenciais para compreender a recepção em Itália das doutrinas lógicas debatidas em Paris e em Oxford³⁶. Que a intersecção entre lógica, semântica e filosofia natural, iniciada na literatura de sofismas de Heytesbury e outros *calculatores*³⁷, responda, sobretudo na sua extensão italiana, a preocupações científicas, mais do que pedagógicas, colhe hoje o consenso entre os historiadores. Isso é particularmente evidente, por exemplo, nas caracterizações da noção de *intensio* e na necessidade de verificação e *probatio* das afirmações contra-intuitivas (*sophismata physicalia*) produzidas pela análise do movimento. Entre o fim do século XIV e o início do XV Itália, e Bolonha em particular, torna-se o epicentro das discussões de filosofia natural; e já no final do

comenta também o sexto tratado, todos os comentários aí elencados por Maierù se limitam a I-V.

³² Kristeller, «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance», in H. Bloom (ed.), *The Italian Renaissance*, Oxford 2004, p. 146, n. 66.

³³ M. Grabmann, *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo*, Mittelalterliches Geistesleben, II, München, 1926, pp. 261-71; as suas duas *quaestiones* sobre a *species intelligibilis* conservadas num ms. do Vaticano estão editadas por A. Robert, «Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. Vat. lat. 6768», *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 37,3 (2008) 95-167. Sobre o averroísmo de Bolonha, permanecem incontornáveis os trabalhos de A. Maier, «Die bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts», in *Ausgehendes Mittelalter*, II, Roma 1967, e de Z. Kuksewicz, *Averroïsme bolonais au XIVe siècle. Edition de textes*, Wrocław – Varsovia – Cracovia 1965, que, entre outros, edita textos de Tiago de Piacenza e de Mateus de Gubbio, activo em Bolonha entre 1321 e 1347.

³⁴ C. Marmo, «Gentile da Cingoli e il suo ambiente» in M. Crisciani – R. Lambertini – R. M. Vico (cur.), *Parva naturalia: sapienti medievali, natura e vita*, Pisa-Roma 2004, p. 20.

³⁵ Maierù, «I commenti», cit., pp. 497-498.

³⁶ St. Read, «Logic in the Latin West in the Fourteenth Century», in C. Dutilh-Novaes – St. Read (ed.), *Medieval Logic*, cit., pp. 142-165.

³⁷ Sobre os desenvolvimentos em matéria de lógica modal remontando pelo menos a Heytesbury, de que as *obligationes* são uma expressão privilegiada, ver M. Yrjönsuuri, «*Obligationes, Sophismata and Oxford Calculators*», in S. Knuuttila – R. Työrinta – S. Ebbesen (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, II, Yliopistopaino, Helsinki 1990, pp. 645-54; sobre o período seminal da lógica epistémica representado por Kilvington e Heytesbury, cf. I. Boh, *Epistemic Logic in the Later Middle Ages*, Routledge, London – New York 1993, pp. 62-77.

século XIV uma série de mestres discute temas relativos ao movimento, à velocidade e à remissão e intensão das formas³⁸.

A partir do século XIV, com efeito, a análise proposicional ganha uma importância central na discussão sobre a consequência lógica, sua natureza e suas regras de validade. A emergência, em Inglaterra, dos primeiros desenvolvimentos autónomos sob a forma de tratados especificamente intitulados *de consequentiis*³⁹, concorre, na tradição comentarística dos *Tractatus*, com a retomada em consideração da caracterização de Pedro Hispano das proposições categóricas e hipotéticas (caracterização na qual assentarão os desenvolvimentos sobre a implicação que encontramos na *Pequena lógica* de Paulo de Veneza e em João Mair)⁴⁰.

Quase todos inéditos⁴¹, os comentários examinados por Maierù no estudo citado, ainda hoje incontornável, são todos eles provenientes, se não de Bolonha, pelo menos da região padana⁴², sugerindo, por outro lado, uma relação privilegiada com os meios averroístas e naturalistas da região da Emília-Romagna da qual está quase tudo ainda por estudar.

Para além de uma *Expositio* anónima, contam-se entre eles a *Expositio* de Chelino de Bologna, *Tract.* I-V⁴³, seguido do comentário ao *De fallaciis* atribuído a Tomás de Aquino; umas *Expositiones* I-V, atribuídas a Tomás de Cremona, talvez um mestre contemporâneo de Tiago de Piacenza e anteriores a 1323⁴⁴, seguida igualmente de um comentário (incompleto) ao *De fallaciis*; um comentário da autoria provável de Tiago de Piacenza, mestre de lógica e de filosofia em Bolonha entre 1341-1348, representante do aristotelismo radical, no qual se lêem referências ao comentário de Chelino⁴⁵; também próximo do comentário de Chelino está o de Antonio Scarperia (ca. 1359/52-1433), estudante em Bolonha e mestre em

³⁸ D. Buzzetti, «Intensione delle forme e strutture linguistiche negli scritti bolognesi di filosofia naturale del secolo XIV», *Medioevo* 29 (2004) 134-36; ver também F. Bottin, «The Mertonian's Metalinguistic Sciences and the *Insolubilia*», in Lewry, *The Rise*, cit., pp. 235-248.

³⁹ Cf. Read, «Logic in the Latin West», cit., em especial pp. 143-53.

⁴⁰ Lagerlund, «Trends in Logic», cit., pp. 104 e 114.

⁴¹ A exceção é o comentário de Blásio de Parma, editado por J. Biard – G. F. Vescovini, *Blaise de Parme. Questiones super Tractatus logice Magistri Petri Hispani*, Vrin, Paris 2001 (para além dos excertos de comentários editados por Maierù).

⁴² Vide n. 31.

⁴³ A. Maierù, «Four Programs of Logic at Bologna in the Fourteenth Century and Ms Antonianus 391», in , *University Training in Medieval Europe*, Brill, Leiden-Boston 1993, p.100, n. 30.

⁴⁴ Maierù, «I commenti», cit., p. 502.

⁴⁵ Maierù, «I commenti», cit., p. 502 e Id., «Four Programs of Logic», cit., pp. 93-115; *Census*, «Chelino de Bolonha».

Florença, Bolonha e Perugia entre (1374 e 1387), autor de obras e comentários médicos⁴⁶. O mesmo manuscrito de Londres que contém o comentário de Antonio de Scarperia contém ainda o comentário de Tiago de Udine, mestre de lógica em Bolonha em 1370-1371⁴⁷ (e, registre-se, também os *Sophismata* de Heytesbury)⁴⁸. Enfim, o único dos comentários bolonheses composto por questões, as *Quaestiones super Tractatus* (I-V) de Blásio de Parma (c.1347-1416), consiste em 68 questões disputadas, e teve provavelmente origem no seu ensino de lógica em Bolonha (1378-80) e talvez também em Pavia e Pádua, entre os anos 1377-1382.

Blásio é o mais bem estudado dos comentadores italianos do séc. XIV, e o seu comentário tem sido apontado como testemunho da discussão sobre os tópicos e as teorias das condicionais sediada nos *Tractatus*, em particular na secção onde trata dos paradoxos da implicação (*Tract. IV – De sillogismis*)⁴⁹. À influência de Buridano e dos seus discípulos, assim como de Pedro d’Ailly⁵⁰, acresce a influência das doutrinas lógicas inglesas, particularmente explícita no que diz respeito à teoria da significação (exposta justamente nas suas *Quaestiones*⁵¹), e à teoria da proposição, particularmente das condicionais, cuja definição segue quase literalmente a de *consequentia bona* de Strode, revelando assim a orientação epistémica dos critérios de validade da consequência⁵².

Enfim, cumpre mencionar, porque de possível proveniência italiana e testemunho da comunicação textual entre a tradição italiana e a importante tradição comentarística desenvolvida a leste, o comentário anónimo *Circa principia*, I-III, em forma de *quaestiones*, conservado num manuscrito de Cracóvia datado de 1350.

⁴⁶ A. Maierù, «Antonio de Scarperia’s Commentary on Peter of Spain’s *Tractatus*», in Angelelli – Pérez-Ilzarbe, *Medieval and Renaissance Logic in Spain*, cit., pp. 153-156, onde edita excerto do comentário ao *Tract. I*; *Census*, “Antonio de Scarperia”.

⁴⁷ Maierù, «Four Programs of Logic», cit., pp. 499 e sq.; *Census*, *Census*, “Tiago de Udine”.

⁴⁸ *BMPH*, n.º 517.

⁴⁹ D. Buzzetti, «Blasius Pelacani, the Paradoxes of Implication and the Notion of Logical Consequence» in Angelelli – Pérez-Ilzarbe (dir.), *Medieval and Renaissance Logic in Spain*, cit., p. 104.

⁵⁰ G. Vescovini, «Le questioni dialettiche di Biagio Pelacani da Parma sopra i trattati di logica di Pietro Hispano», *Medioevo* 2 (1976) 253-287, em especial 253; Maierù, «I commenti», cit., pp. 504-505; *Census*, «Blasius Pelacani».

⁵¹ Cf. J. Biard, «Blaise de Parme et la théorie de la signification: *doctor parisinus*?», in G. Marchetti – O. Rignani – V. Sorge (ed.), *Ratio et superstitio: Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 221-242.

⁵² Maierù, «I commenti», cit., p. 538; Buzzetti, «Blasius Pelacani, the Paradoxes», cit., p. 112-116; Boh, *Epistemic Logic*, cit., p. 91.

Pinborg, que o editou, descreve-o como anti-modista, composto de questões de origem italiana ou alemã, próximo das doutrinas de João de Jandum e pertencendo talvez ao círculo de Aurifaber (ca. 1295-1333), averroísta a ensinar em Erfurt nos anos 30 (e que entrou na polémica anti-modista, tendo composto um tratado contra os *modi significandi*)⁵³; segundo Kuksewicz, o *Circa principia* seria o único comentário da recolha que, por razões de conteúdo, não trairia influência averroísta, num manuscrito de resto em tudo próximo do círculo de Mateus de Gubbio, mestre de lógica e de filosofia natural em Bolonha entre 1337-47, figura central da escola averroísta de Bolonha e em quem convergem influências de Paris e de Oxford⁵⁴.

O *Circa principia* é importante também porque, ao estabelecer a ponte com Cracóvia (cujos contactos estreitos com Colónia explicam, por outro lado, a propagação das divergências entre tomistas e albertistas⁵⁵), insinua a dúvida de saber onde melhor situar o comentário de João de Glogóvia (1445-1507). Para além do seu *Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium M. Petri Hispani*, conservam-se também as suas *Quaestiones* sobre o primeiro e quarto dos *Tractatus*, ainda inéditas. Tomista, professor da universidade de Cracóvia, importante centro astronómico da época, Glogóvia foi um defensor do modelo ptolomaico contra as críticas averroístas e tem sido apontada a sua influência sobre o seu aluno mais célebre, Nicolau Copérnico (sobretudo na sua primeira obra, conhecida como *Commentariolus*)⁵⁶.

3. Buridano e a tradição nominalista

É, contudo, Buridano, reitor da Universidade de Paris em 1328, o seu mais

⁵³ J. Pinborg, «Anonymi Quaestiones in Tractatus Petri Hispani I-III traditae in codice Cracoviensi 742 (anno fere 1350)», *CIMAGL* 41 (1982) 1-170; *Census*, «Circa principia».

⁵⁴ Lohr, «Medieval Latin Aristotle», cit., p. 251; Z. Kuksewicz, *Averroïsme bolonais au XIV^e siècle: éditions de textes*, Wrocław – Varsovie – Cracovie 1965, pp. 217-316.

⁵⁵ Kuksewicz, Z., «Le prolongement des polémiques entre les albertistes et les thomistes vu à travers le commentaire du *De anima* de Jean de Glogow», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44.2 (1962) 151-171.

⁵⁶ E. D. Sylla, «The Status of Astronomy as a Science in Fifteenth-Century Cracow: Ibn al-Haytham, Peurbach and Copernicus», in R. Feldhay – F. J. Ragep (ed.), *Before Copernicus: the Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century*, de Gruyter, Berlin 2017, pp. 45-78; A. Goddu, *Copernicus and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden – Boston 2010, esp. pp. 275-324; P. Barker, «John of Glogów», in M. Valleriani (ed.), *De sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period. The authors of the Commentaries*, Springer, New York 2020, esp. pp. 140-145.

ilustre comentador, que determina a fortuna tardo-medieval dos *Tractatus*, desde logo pela sua institucionalização na Universidade de Paris (quando, até então, eram ensinados sobretudo a nível pré-universitário)⁵⁷. Assim como será a Buridano, e aos seus seguidores, que remonta um certo favor que o texto mereceu nos meios nominalistas do séc. XV⁵⁸ e que, através do grande disseminador da obra de Buridano, Marsílio de Inghen, por um lado, e dos comentários de João Dorp e de João Mair, por outro, ligará Paris a outro centro importante do nominalismo lógico – e teológico – do séc. XVI, Erfurt, nomeadamente através de Iodocus Truttveter († 1519), professor de Lutero e também ele comentador do texto de Pedro Hispano⁵⁹. Mestre de artes e teologia em Erfurt, Truttveter foi discípulo do ockhamista e importante teólogo Gabrel Biel (fundador da universidade de Tübingen em 1484 e também ele comentador dos *Tractatus*, I-IV), cuja orientação prolongou em Erfurt.

Mais do que um comentário, as monumentais *Summulae de dialectica* (ou *Summa logicae*) de Buridano⁶⁰ são uma reelaboração dos conteúdos lógicos dos *Tractatus*, para as quais o texto de Pedro Hispano é tomado como pretexto (ou como ponto de referência). As *Summulae* tiveram uma extraordinária difusão⁶¹, e inauguraram o modelo do comentário-reelaboração das matérias lógicas dos *Tractatus*, praticado daí em diante por muitos seguidores de Buridano e não só. Este modelo propagou-se pelas novas universidades fundadas, a partir do século XIV, um pouco por toda a Europa, com uma florescência particular nas universidades da região germânica e da Europa central, Praga e Cracóvia em particular. No final da Idade Média e no início da modernidade, os *Tractatus* parecem ter adquirido um estatuto semelhante ao dos próprios textos de

⁵⁷ Cf. Brumberg-Chaumont, «L'enseignement de la logique», cit.

⁵⁸ J. Biard, «Nominalism in the Later Middle Ages», in R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, Cambridge 2010, p. 663.

⁵⁹ Simo Knuuttila, «Truttfeter, Usingen and Erfurtian Ochamism» in Aertsen – A. Speer (Hrg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationaler Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. 1997 in Erfurt, Walter de Gruyter, Berlin 1998, pp. 818-823; sobre o lugar da lógica aristotélica no círculo de Lutero, cf. Id., «Logic, Rhetoric and Method: Rejections of Aristotle and the Ramist Affair(s)», in Lagerlund – Hill (ed.), *Sixteenth-Century Philosophy*, cit., pp. 253-255.

⁶⁰ Cf. J. Buridan, *Summulae de dialectica*. An annotated translation, with a philosophical introduction by G. Klima, Yale University Press, Yale 2001.

⁶¹ Contam-se pelo menos em 22 dos manuscritos elencados na *BMPH*, dos quais 12 conservados em região germânica, incluindo Cracóvia e Praga.

Aristóteles: lugares de reflexão e de reelaboração de conteúdos e de problemas lógicos específicos, para os quais o texto funciona sobretudo como motivo – e daí também o grande interesse de que se reveste o estudo desta tradição para a nossa compreensão do desenvolvimento da lógica tardo-medieval e primo-renascentista. De maneira que, no século XV, se afirma (como Tartareto, Versor e outros nos seus comentários) que quem conhece os *Tractatus* conhece Aristóteles, e até que Pedro Hispano explica melhor ainda do que Aristóteles, a «lógica natural»⁶². Acresce que a composição de novos comentários parece ter sido uma prática comum no processo de formação destas novas universidades⁶³. Isso ajuda a compreender o elevadíssimo número de comentários de origem germânica, na maioria anónimos, datados de finais do séc. XIV e do séc. XV e, a partir de certa altura, a sua sobreposição formando comentários de autoria colectiva, resultado das abordagens sucessivas dos mestres⁶⁴.

Composto cerca de 1393, o *Perutile compendium totius logicae Johannes Buridani* de João Dorp mostra a confluência em Paris da tradição lógica britânica, representada pelos seguidores de Alberto da Saxónia, e da tradição continental, representada por Buridano, nomeadamente através de Marsílio de Inghen e Pedro d'Ailly⁶⁵, e contém na realidade muito pouco texto de Buridano, consistindo sobretudo no comentário de João Dorp ao próprio texto de Pedro Hispano⁶⁶. Foi do

⁶² Cf. M. J. F. M. Hoenen, «From Natural Thinking to Scientific Reasoning», *Bulletin de philosophie médiévale* 52 (2010) 87, aponta, por exemplo, como os comentários aos *Tractatus* ofereciam o espaço de discussão de questões ausentes do texto de Pedro Hispano tais como a da *logica naturalis*, *logica artificialis*: é o caso do comentário aos *Tractatus* erradamente atribuído a Marsílio de Inghen, bem como do comentário de Jorge de Bruxelas (*ivi*, 96-97); vide também J. Biard, «The Place of Aristotle's *Topics*: Some Examples in the 15th Century», in *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 4 (2016) 855-856.

⁶³ É o que sugere o exemplo de João Eckius, professor em Friburgo, a quem os duques da Bavária pediram, em 1510, para a nova Universidade de Ingolstadt (que acabou por ser mudada para Munique), para produzir para a Faculdade das Artes um conjunto de comentários a Aristóteles – e à lógica de Pedro Hispano, considerada então «the archetype of logical studies» – cf. S. Read, «Thomas of Cleves and Collected *Suppositio*», *Vivarium* 29,1 (1991) 56.

⁶⁴ Como é por exemplo o caso em muitos dos comentários da *Bursa montana* (tomista) de Colónia, e especialmente dos anónimos *Copulata omnium Tractatum Petri Hispani* – cf. M. J. F. M. Hoenen, «From Natural Thinking», cit., pp. 11-12 e Id., «Am Ende der Künste? Zum Begriff der artes liberales in der Spätscholastik» in Meirinhos – Weijers (ed.), *Florilegium mediaevale: Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve 2009, p. 327.

⁶⁵ S. Read, «Logic in the Latin West in the Fourteenth Century», in C. Dutilh-Novaes – St. Read (ed.), *Medieval Logic*, cit., pp. 159-160.

⁶⁶ S. Read, «Introduction» a J. Buridan, *Treatise on Consequences*, ed. S. Read – H. Hubien, New

comentário de Dorp que o importante teólogo e filósofo escocês João Mair, que ensinou em Paris entre 1505-1517, representante do nominalismo parisiense⁶⁷, preparou uma edição anotada (acrescentando às *Summulae o Liber Posteriorum* de Aristóteles, comentário no qual desenvolve uma série de considerações sobre o silogismo, a demonstração e as regras de inferência, sobretudo nos caso de *dubia*⁶⁸). John Mair foi aluno de duas importantes figuras do nominalismo parisiense, Jorge de Bruxelas (ca. 1450-1510) e Tomás Bricot († 1516), que fez das *Summulae* de Buridano a base do seu ensino da lógica.

Jorge de Bruxelas, autor, em 1489, de um dos comentários mais difundidos nos séculos XV e XVI – a par do de Versor e do de Tartareto – teve como discípulos, entre outros, o também comentador Pedro Crockaert (1465/70-1514), mais tarde convertido ao tomismo e mestre, por sua vez, do comentador João de Celaya (1490-1558, professor de filosofia em Paris e depois de teologia em Valência, de cuja universidade foi reitor) e de Domingo de Soto (1494-156)⁶⁹.

Foi, porém, Marsílio de Inghen, mestre em Paris entre 1362-78 e primeiro reitor da recém-fundada Universidade de Heidelberg entre 1386-1396, o grande disseminador da obra de Buridano nas universidades da Europa do Norte e provavelmente também em Itália⁷⁰. Marsílio de Inghen compôs ele próprio os seus *parva logicalia*, que acompanham muitas vezes os *Tractatus* nos manuscritos, quando não os substituem, como terá sido o caso nos primeiros anos de ensino da Faculdade de artes de Friburgo⁷¹. Se, como sugere Hoenen, foi o pendor realista

York 2015, p. 13; é interessante notar que, dos oito manuscritos que conservam este comentário, dois estão conservados em Erfurt, dois outros em Cracóvia, e apenas dois em bibliotecas exteriores à região germânica, precisamente em Siena e Turim: *BMPH* nºs 129, 135, 264, 265, 679, 702.

⁶⁷ Embora a sua posição na *Wegestreit* seja hoje matéria de debate entre os estudiosos, Mair declara ele próprio usar os princípios dos *Nominales*, embora, como observa Normore, não figure na lista de *doctores renovatores* (frequentemente identificados com os *Nominales*) proscritos pelo édito de Luís XI de 1473: cf. Normore, «Nominalism», in H. Lagerlund – B. Hill (ed.), *Sixteenth-Century Philosophy*, cit., pp. 123-127.

⁶⁸ Cf. M. Hanke, «Epistemic Sophisms, *Calculatores* and John Mair's Circle», *Noctua* 9.3 (2022) espec. pp. 106-108.

⁶⁹ Ashworth, *Language and Logic*, cit., pp. 2-7.

⁷⁰ Ch. Lohr, «Medieval Latin Aristotle Commentaries, authors: Johannes de Kanthi – Myngodus», *Traditio* 27 (1971) 251.

⁷¹ Cf. P. Bos, *Marsilius of Inghen, Treatises on the Properties of Terms*, Leiden 1980; M. J. Hönen, «Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert. Die Universität Freiburg und der Wegestreit», em D. Mertens – H. Smolinski (eds.), *Von der hohen Schule zur Universität der Neuzeit*, Herder, Freiburg 1980, pp. 67-91.

da teoria da suposição e dos *parva logicalia* dos *Tractatus* que levou Marsílio a compor os seus próprios *parva logicalia*, teríamos então aí um contratestemunho à tese da neutralidade ontológica dos *Tractatus*, defendida por autores da época⁷² e ainda nos nossos dias por alguns especialistas da filosofia da lógica medieval⁷³. A teoria da suposição de Pedro Hispano representa um dos mais fecundos contributos dos *Tractatus* ao desenvolvimento da lógica medieval⁷⁴ e é o ponto de partida da teoria da suposição de Buridano – que rejeita, no entanto, a suposição natural de Pedro Hispano, marcadamente realista⁷⁵. Essa poderia igualmente ser uma razão – interna, portanto, à própria tradição terminista e talvez mesmo em seu reforço – para restringir o ensino e discussão dos *Tractatus* a I-V. Seria interessante examinar até que ponto são representativos e relevantes os muitos manuscritos dos séculos XV e XVI que, sobretudo nas bibliotecas germânicas, de Praga ou de Cracóvia, contêm os *Tractatus*, ou partes (e, a partir do séc. XV, cada vez mais apenas *Tractatus* I, por vezes apenas a secção *De modalibus*), os *parva naturalia* de Marsílio de Inghen e tratados ou excertos *De consequentiis* e/ou *De suppositionibus* (frequentemente os de Tomás de Maulevelt), ou o *Speculum puerorum* de Ricardo Billingham⁷⁶.

A importância da tradição comentarística de uma maneira ou de outra associada com o nominalismo medieval não nos deve, porém, fazer perder de vista toda a restante tradição de comentário – e talvez menos ainda o ecletismo que começa a tornar-se característico da época e que afecta tanto as fronteiras entre nominalismo e realismo, como as fronteiras entre tomismo e albertismo.

Sem entrar aqui na densíssima transmissão comentarística dos *Tractatus* nas universidades germânicas, importa apontar o número considerável de comentários do círculo de Colónia. Como observa M. Hoenen, albertistas e tomistas inte-

⁷² Hoenen, «Philosophie und Theologie», cit., p. 71.

⁷³ G. Klima, «Two *Summulae*, Two Ways of Doing Logic: Peter of Spain's 'Realism' and John Buridan's 'Nominalism'», in M. Cameron e J. Marenbon (ed.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, Brill, Leiden-Köln 2011, p. 111; ver também J. Spruyt, «The Realism of Peter of Spain», *Medioevo* 36 (2011) 89-111.

⁷⁴ Cf. T. Parsons, «The Development of Supposition Theory in the Later 12th Through 14th Centuries», in D. M. Gabbay – J. Woods (ed.), *Handbook of the History of Logic, vol. 2, Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam 2008, pp. 168-287.

⁷⁵ *Tractatus*, VI, 4, 81: «Suppositio naturalis est acceptio termini communis pro omnibus a quibus aptus est participari, ut 'homo' per se sumptos de natura sua supponit pro omnibus hominibus qui fuerunt et qui sunt et qui erunt».

⁷⁶ E muitas vezes acompanhados pelo comentário de Pedro de Pulka, I-V, cf. *BMPH* nos 242 e 240, 273, etc.

ressaram-se especialmente pelo aspecto fundacional da lógica (que se exprime na própria definição de dialéctica com que Pedro Hispano abre os *Tractatus*) e pela questão de saber se seria uma *ars* (*ars artium*) ou uma *scientia* (*scientia scientiarum*), como na versão expandida, comum em muitos manuscritos, da definição de *dialectica*⁷⁷. O mesmo interesse é patente no comentário mais difundido da época, o de João Versor (1435-1482), mestre de artes na Universidade de Paris, figura enigmática entre tomismo e albertismo⁷⁸, que contou com 23 edições impressas numa área geográfica que ia de Colónia a Lyon, Basileia, Nuremberga, Hagenau, Sevilha e Mantua⁷⁹. Igualmente dividido, mas entre escotismo e o nominalismo de Buridano e de Alberto da Saxónia, Pedro Tartareto († 1522), filósofo e teólogo na universidade de Paris, compôs em 1499 um comentário cujo título merece por si apontamento: *Commentarii in magistrum Petrum Hispanum cum tractatibus consequentiarum et sophismatum insertis et tractatibus insolubilium et de descensu ... et insuper tractatus obligatorium*.

3. O longo século XV

O longo século XV, recobre grande parte da tradição buridaniana que acabámos de traçar e, com um pico no seu final, prolonga-se na verdade até ao início do séc. XVI, com uma vasta declinação de diferentes leituras do aristotelismo e o despontar das reacções, talvez mais anti-escolásticas do que anti-aristotélicas, representadas pelos movimentos humanistas e pelo círculo luterano (especialmente em torno de Truttvetter). A difusão dos *Tractatus* distingue-se até mesmo na profusão de publicações lógicas do período: 160 edições identificadas, muitas delas acompanhadas de comentário⁸⁰.

Neste contexto, a possibilidade de se falar de uma continuidade doutrinal entre o nominalismo do séc. XIV e a *via moderna* do séc. XV continua a ser matéria controversa entre os especialistas. A favor de uma leitura continuísta – sobretudo no que diz respeito à relação com o terminismo⁸¹ – a carta de 1474 de um grupo

⁷⁷ Pedro Hispano, *Tractatus*, I,1; Hoenen, «Am Ende der Künste?», cit., pp. 335 sq.

⁷⁸ Cf. P. Rutten, *Secundum processum et mentem Versoris*: John Versor and his Relation to the Schools of Thought Reconsidered», *Vivarium* 43,2 (2005) 292-336.

⁷⁹ Ashworth, *Language and Logic*, cit., p. 2.

⁸⁰ Knuuttila, «Logic, Rhetoric and Method: Rejections», cit., pp. 248-249.

⁸¹ Cf. M. J.-C. Crimi, *Destroying the Modes of Signifying. Anti-Modism in Late Medieval Philosophy of Language*, PhD. Diss. Univ. of California, Los Angeles 2020, p. 14 e sq.; de Rijk, «Semantics and Ontology. An Assessment of Medieval Terminism», in Bos (ed.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, cit., pp.13-59.

de mestres nominalistas em resposta ao édito do Rei Luís XI em que, começando por proclamar que a diferença fundamental entre realistas e nominalistas reside em questões de lógica e de semântica, declaram de que «os nominalistas se aplicam a estudar todas as propriedades dos termos, e que os realistas negligenciam e desprezam essas coisas»⁸². Mas as fronteiras são porosas e, considerando as figuras singulares dos nominalistas auto-proclamados ou identificados como tal no conjunto da sua obra, muitas questões se colocam numa época dominada em grande parte pelo ecletismo e por importantes reconfigurações lógico-teológicas (nas quais se destacam as querelas plurisseculares sobre o problema dos futuros contingentes, do determinismo e do livre-arbítrio, no contexto de emergência do luteranismo).

Tem vindo a impor-se, no âmbito da reavaliação do lugar e importância de Aristóteles na evolução do pensamento filosófico e científico na Idade Média tardia e do início da Modernidade, a perspectiva segundo a qual os debates entre as escolas assentavam essencialmente em interpretações diferentes de Aristóteles, compreendendo a *via moderna* os seguidores de Buridano e de Marsílio de Inghen na medida, sobretudo, em que se desviavam das interpretações tradicionais de Aquinas e de Alberto Magno. Permanece, contudo, por explorar até que ponto as eventuais divergências com expressão precisamente no domínio extra-aristotélico por excelência da lógica medieval – isto é, a teoria das consequências e a subsumção da silogística aristotélica – separavam as águas entre abordagens diversas pelas respectivas implicações em matéria de filosofia natural (de ordem crescentemente epistemológica, relativa à teoria da prova e da demonstração) e de teologia. Mais geralmente, a inferência, modal e tópica, nas suas relações com a teoria do silogismo – e os desenvolvimentos que conheceu desde o século XIV no âmbito da teoria da consequência – constituiu sem dúvida um motivo de eleição do regresso ininterrupto a Pedro Hispano até ao início do séc. XVI e um denominador comum dos desenvolvimentos em matéria de teologia e de filosofia natural da época.

Assim, a divergência de perspectivas acerca da natureza e estatuto da lógica que se exprimem, por exemplo, no debate sobre a *logica naturalis* / *artificialis* estudado por M. Hoenen, recobre e exprime uma série de clivagens epistemológicas e teológicas (nem sempre facilmente conciliáveis) em que o compromisso ontológico não é irrelevante. Sabemos que a aceitação da regra *ex impossibili quodlibet* representava uma linha de demarcação na *Wegestreit*: recusada pelos

⁸² Normore, «Nominalism», cit., p.124.

realistas (como já por Pedro Hispano⁸³), aceite pelos nominalistas. No mesmo sentido pode ser entendida uma das críticas mais repetidas contra os *nominales*: a de que negavam a possibilidade de uma ciência verdadeira, uma vez que apenas admitiam aos universais uma existência mental ou linguística, e não real: não poderia, portanto, haver uma ciência fundamentada e universal⁸⁴. O compromisso ontológico é também claramente relevante nas discussões sobre natureza da consequência lógica e sobre a suposição (no âmbito do que hoje designaríamos por uma teoria da verdade), em particular sobre a suposição natural admitida por Pedro Hispano, e sobre a qual assenta, em última instância, a sua distinção entre *causa essendi* e *causa consequendi*⁸⁵. A revivescência da discussão sobre a suposição, no séc. XV, é-nos reportada pelos *disputata suppositionis* transmitidos pelos manuscritos, muitas vezes em complemento ou confronto com os *Tractatus* ou seus comentários⁸⁶. E Eckius por seu turno, refere especificamente, no seu comentário aos *Tractatus*, as posições divergentes acerca da suposição colectiva, que umas escolas (nas figuras de Ockham, Buridano, Marsílio de Inghen, Tomás de Maulfelt, Jorge de Bruxelas e muitos outros) teriam rejeitado, ao passo que as escolas de Viena e de Erfurt a teriam admitido⁸⁷.

Desde Buridano, autor do primeiro *De consequentiis* continental (que, aliás, acompanha os *Tractatus* num bom número de manuscritos), um número importante de autores-comentadores da época de Trutvetter compuseram também tratados sobre as consequências ou sobre as *obligationes*. Essa literatura lógica aponta para o lugar central das discussões sobre a inferência e seus critérios de validade (formal ou de contenção)⁸⁸, e sobretudo da inferência modal; com ela converge a forte tradição de comentário da doutrina da proposição de Pedro Hispano, atestada pelos manuscritos, que, da caracterização tripartida da «matéria da proposi-

⁸³ Essa discussão ocorre em Pedro Hispano, *Syncategoreumta*, V, 1, 196, no âmbito da análise do syncategorema «*si*», tratando dos tipos de consequência e da conversão das modais.

⁸⁴ Cf. Hoenen, «From Natural Thinking», cit., p. 86, n. 20, referindo-se ao tratado anónimo *Thesaurus sophismatum circa tractatus parvorum logicalium*.

⁸⁵ Pedro Hispano, *Syncategoreumata*, V, 4, 198.

⁸⁶ Por exemplo, os *Disputata suppositionum* num ms. de Cracóvia datado do séc. XV (BMFH nº 265), precedidos dos *Disputata super I-IV Tractatus Summularum logicalium Petri Hispani*. Para as discussões não nominalistas sobre a suposição e as suas intersecções com a tradição de comentário aos *Tractatus*, especificamente na universidade de Salamanca no séc. XV, ver A. d'Ors, «Logic in Salamanca in the Fifteenth Century», in Bos (ed.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, cit., pp. 427-463.

⁸⁷ Read, «Thomas of Cleves», cit., p. 56.

⁸⁸ Cf. S. Read, «The Medieval Theory of Consequence», *Synthese* 187,3 (2012) 899-912.

ção» dos *Tractatus* em termos de relação entre predicado e sujeito, explora questões relativas ao alcance existencial das proposições necessárias, por um lado, e questões teológicas como a onipotência de Deus, por outro⁸⁹.

A exploração da tradição comentarística dos *Tractatus* poderá justamente trazer um contributo importante à questão de saber até que ponto essa literatura pertence de maneira privilegiada aos círculos nominalistas (em sentido amplo), e de que modo se deve compreender precisamente a predominância aparente de textos associados à lógica nominalista nos manuscritos de lógica contendo os *Tractatus* ou comentários aos *Tractatus*. Para além de qualquer repartição, ainda que frouxa, entre *nominales* e *reales*, a questão da presciência e do livre-arbítrio terá provavelmente acrescentado ao interesse generalizado pela teoria das consequências e pela modalidade: é o que verificamos por exemplo em Jorge de Bruxelas e no seu discípulo John Mair, cuja teoria das consequências é próxima da de Buridano, e que compôs também ele um tratado importante sobre os futuros contingentes⁹⁰.

Mas, precisamente, John Mair (cuja influência se estendeu a Espanha e Portugal, através de Domingo de Soto nomeadamente), representa já, nas palavras de Normore, «um novo ecletismo», com uma obra lógica de índole nominalista, ao passo que em metafísica e teologia é claramente influenciado por Escoto⁹¹ (como é também o caso de Tartareto). A sua aplicação da abordagem lógica nominalista em matéria de filosofia e teologia, e, diferentemente de Ockham ou de Buridan, a ausência patente de qualquer compromisso epistemológico e ontológico na sua lógica, formou um modelo que se disseminou pelo campo de influência de Mair, e que renova mais uma vez a utilização e reelaboração dos *Tractatus* (a favor dos quais pesa a neutralidade ontológica da secção relativa à *logica vetus*) – muito em particular da secção onde trata do entendimento lógico-gramatical da proposição, à luz da concepção mais ampla da linguagem e das suas categorias na sua articulação com a realidade, das categorias de quantidade e qualidade em particular

⁸⁹ Essa importância da doutrina da proposição e a sua articulação com os *parva logicalia*, silogismos, exponíveis, insolúveis e obrigações é comprovada pelos estatutos de 1538 da Universidade de Salamanca: cf. Ashworth, *Language and Logic*, cit., pp. 7-8 e 66 sq.

⁹⁰ Lagerlund, «Trends in Logic», cit., p. 117; Id., *Modal Syllogistics in the Middle Ages*, Brill, Leiden – Boston 2021, pp. 202-227.

⁹¹ Normore, «Nominalism», cit., p. 127; Ch. J. Martin, «John Mair on Future Contingency», in R. L. Friedman – S. Ebbesen (ed.), *John Buridan and Beyond*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 2004, espec. p.185, onde Martin avança a hipótese da influência de Mair na solução compatibilista de Luís de Molina acerca dos futuros contingentes.

e do alcance ontológico do valor de verdade de uma proposição⁹². Teria nascido precisamente daí a controvérsia sobre os futuros contingentes e a presciência divina que abalou Paris e Lovaina na segunda metade do século XV (à qual aludem os signatários nominalistas da carta de 1474) e se prolonga pelo século XVI, visto que, em proposições epistêmicas, postular que a verdade é uma qualidade real parece tornar inescapável uma posição determinista⁹³.

Enfim, o acento nas teorias da proposição e o interesse crescente pela teoria da argumentação e da *inventio* (mais ao sabor ramista⁹⁴), bem como a importância dos tópicos para a lógica das relações⁹⁵, alimentaram ainda um interesse contínuo e crescente pelos *Tópicos*, para cuja reflexão o livro V dos *Tractatus* (que já desde o séc. XIV tinha substituído o *De differentiis topicis* de Boécio⁹⁶), bem como a secção correspondente das *Summulae* de Buridano, constituíram as fontes principais das teorias medievais e tardo-medievais. A este respeito, bastará referir o comentário de Jorge de Bruxelas ao tratado sobre os *Tópicos* dos *Tractatus*, no qual é patente a continuidade da tradição de reflexão sobre crença, necessidade e possibilidade iniciada no século XIV⁹⁷ – e que havia sido retomada pouco tempo antes pelo *De inventione dialectica*, de Rudolfo Agricola (1479) – e da definição de «argumento», de origem boeciana, transmitida nomeadamente por Pedro Hispano. Particularmente relevante, na análise da inferência tópica de Jorge de Bruxelas, é a desontologização (característica dos *nominales* de então), da noção de causa que, de acordo com Pedro Hispano, fundava a inferência tópica, e que, contrariamente ao sumulista, Jorge de Bruxelas considerava como de

⁹² Normore, «Nominalism», cit., pp. 125-26.

⁹³ Normore, «Nominalism», cit., pp. 123 sq.. Sobre a lógica proposicional no séc. XVI-XVII, sobretudo sobre proposições hipotéticas e regras de validade da consequência (nomeadamente da implicação material), cf. J. E. Ashworth, «Theories of the Proposition: Some Early Sixteenth Century Discussions», *Franciscan Studies* 38,1 (1971) 81-121, em particular sobre os três comentaristas dos *Tractatus* que foram Pedro Crockaert, João Mair e Fernando de Enzinas; Crockaert, como Enzinas, abordam a questão da verdade da proposição nos seus comentários a Pedro Hispano; também Ead., «Strict and Material Implication in the Early Sixteenth Century», *Notre-Dame Journal of Formal Logic* 13,4 (1972) 556-560; e Ead., «Propositional Logic in the Sixteenth and early Seventeenth Centuries», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 9,2 (1968) 179-192.

⁹⁴ Sobre a reintegração progressiva de Aristóteles no ramismo, veja-se Knuuttila, «Logic, Rhetoric and Method: Rejections», cit., pp. 249-50.

⁹⁵ J. Ashworth, «Some Notes on Syllogistic in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 11,1 (1970) 17-33.

⁹⁶ Ashworth, «Terminist Logic», cit., p. 146.

⁹⁷ Cf. Boh, *Epistemic Logic*, cit., pp. 73-76 e 111-12.

segunda intenção). A tradição cicero-boeciana dos tópicos, veiculada por Pedro Hispano, constitui assim, não sem alguma ironia, o *leitmotiv* que liga a tradição medieval e a nova dialéctica representada por Agricola, o que é particularmente bem ilustrado por Jorge de Bruxelas e ajuda a compreender a grande difusão do seu comentário⁹⁸.

Conclusão

Uma tradição comentarística de tal longevidade e importância justificaria por si mesma um estudo sistemático. Do ponto de vista lógico-filosófico, procurámos sugerir de que modo essa tradição aponta para debates de índole lógica, epistemológica e teológica para os quais a teoria da proposição, a silogística, a lógica modal e a tónica de Pedro Hispano constituíram ora um ponto de partida, ora um ponto de referência, de contributos medievais e primo-modernos relevantes no âmbito do desenvolvimento de teorias tão importantes como a da consequência, nas suas articulações com a tradição aristotélica (da despromoção do silogismo à reabilitação da tónica), por um lado, e com a exigente razão teológica, por outro. Apenas um estudo aprofundado destes comentários e glosas nos permitirá uma melhor compreensão do papel e alcance desta tradição (florescente ainda no séc. XV, período de eclosão de todas as latências) no contexto dos grandes debates em curso, como o foram no início da modernidade, por exemplo, o problema da presciência divina, do determinismo e do livre-arbítrio do homem, que a emergência do luteranismo levou à agudização extrema; e o problema da fundamentação do conhecimento (e com ele a questão da verdade), tanto mais premente quanto, na alvorada da ciência moderna, mais se fazia sentir a necessidade de validação dos raciocínios hipotéticos.

⁹⁸ Biard, «The Place of Aristotle's *Topics*», cit., pp. 855-56.

Roberto Zambiasi*

The *Esse similitudinale* of *Species* in Roger Bacon's *Liber de sensu et sensato*

O *esse similitudinale* das *species* no *Liber de sensu et sensato* de Roger Bacon

Resumo

A teoria da percepção de Roger Bacon, fundamentada na sua concepção original das *species* e da sua multiplicação e receção, foi sempre objeto de uma considerável atenção da parte dos estudiosos. Contudo, os estudos contemporâneos focaram-se tradicionalmente nos textos de maturidade de Bacon. Nestas obras, especialmente em *De multiplicatione specierum*, Bacon advoga uma posição “materialista” forte no que diz respeito ao tipo de ser que as *species* têm no *medium* e nos sentidos. Neste artigo, mostro que uma concepção alternativa da ontologia das *species* é apresentada por Bacon no seu comentário ao *De sensu et sensato* de Aristóteles. Esta obra está situada numa conjuntura crítica no percurso intelectual de Bacon, posto que é o último dos seus comentários aristotélicos e ao mesmo tempo precede todos os seus trabalhos de maturidade. Como argumentarei neste artigo, nestas obras, Bacon atribui às *species* um *esse similitudinale*, o qual ele explicitamente define como a composição entre *esse materiale* e *esse formale*. Resulta disto que Bacon nem sempre considerou que as *species* são meramente compostas por *esse materiale*. Finalizo sugerindo que este achado pode ter algumas implicações na interpretação da ontologia das espécies madura tal como ela é detalhada no *De multiplicatione specierum*.

Palavras-chave: Roger Bacon; *Liber de sensu et sensato*; *species*; percepção; *esse similitudinale*.

Abstract

Roger Bacon's theory of perception, grounded in his original conception of *species* and of their multiplication and reception, has always been the object of considerable scholarly attention. Yet, modern studies have traditionally focused on Bacon's mature works. In these works, especially in the *De*

* PhD student in History of Medieval Philosophy, Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Palazzo Nuovo, via Sant'Ottavio 20, 10124, Torino, Italy, and École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des Sciences religieuses, Les Patios Saint-Jacques, 4-14 rue Ferrus, 75014, Paris, France; email: roberto.zambiasi@unito.it.

multiplicatione specierum, Bacon endorses a strong “materialist” position with respect to the kind of being that *species* have in the medium and in the senses. In this paper I show that an alternative conception of the ontology of *species* is presented by Bacon in his commentary on Aristotle’s *De sensu et sensato*. This work is situated at a critical juncture in Bacon’s intellectual journey, since it is the last of his extant Aristotelian commentaries, while it precedes all his mature works. As I will argue in this paper, in these works Bacon assigns to *species* an ‘*esse similitudinale*’, which he explicitly defines as the composition of *esse materiale* and *esse formale*. As a result, Bacon did not always deem *species* to be merely composed of *esse materiale*. I end by suggesting that this finding might have some implications on the interpretation of Bacon’s mature ontology of *species* as detailed in the *De multiplicatione specierum*.

Keywords: Roger Bacon; *Liber de sensu et sensato*; *species*; perception; *esse similitudinale*.

1. Roger Bacon’s Ontology of *Species*

The *species* of sensible objects¹ are one of the fundamental constituents of the natural world, according to Roger Bacon, and what is more, they are the fundamental element that allows any process of perception to take place. As such, they deserve the utmost attention in any attempt to reconstruct Bacon’s overall natural philosophy and his theory of perception. Although Bacon’s theory of the multiplication of *species* in the medium and of their reception in the senses has received significant attention by scholars over the last century², other aspects have remained comparatively less studied. Among them, one concerns the ontological status of *species* in the medium and in the senses. Moreover, even when this aspect has been discussed by modern scholars, the focus has usually been on the text where Bacon provides the most complete discussion of it, namely, the *De*

¹ According to Bacon, the ‘*species*’ of sensible objects are defined in causal terms, as the first effect of any natural agent (cf. *De multiplicatione specierum* I.1). When I refer to *species* in what follows, I always mean the *species* of sensible objects. Within this category, following Bacon, I include both the accidental *species* of the proper sensibles and the substantial ones of material substances. Although my remarks concerning the ontology of *species* apply primarily to substantial *species*, they can also be extended to accidental *species*, insofar as the latter, like the former, are generated by enmattered forms.

² Probably the best introduction to Bacon’s doctrine of the multiplication of *species* remains K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics. 1250-1345*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXII), Brill, Leiden-New York, NY-København-Köln 1988, pp. 3-26, but see also the introduction of D.C. Lindberg, *Roger Bacon’s Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, Clarendon Press, Oxford 1983, especially pp. liii-lxxi.

multiplicatione specierum (henceforth '*DMS*'), a work written in the late 1250s or early 1260s, where Bacon seems to support a strong "materialist" stance regarding the ontology of *species*³. In this paper I aim to enrich and add complexity to this picture by considering the ontology of *species* discussed in the latest of Bacon's Aristotelian commentaries, the *Liber de sensu et sensato*, a commentary on Aristotle's *De sensu et sensato* which is situated chronologically between the young Aristotelian commentaries and the mature treatises on natural philosophy, such as the *DMS*.

In particular, after briefly reviewing the ontology of *species* presented in the *DMS*, I show that in the *Liber de sensu* Bacon presents an ontology of *species* which is strongly different from the conception that is usually attributed to him by modern scholars mostly on the basis of the *DMS*. I end by suggesting that the ontology of *species* introduced in the *Liber de sensu* might have some implications on the standard "materialist" interpretation of the ontology of *species* put forth in the *DMS*.

2. The Ontology of *Species* in the *DMS*

A portion of the *DMS* (specifically the second chapter of the third part) is dedicated to the discussion of whether *species* have a material or immaterial being⁴, and Bacon's reply could not be more explicit, since he deems it worthwhile

³ Two recent examples are L. Lička, «The Visual Process: Immediate or Successive? Approaches to the Extramission Postulate in 13th Century Theories of Vision», in E. Băltuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles: Theories of Perception in the 13th and 14th Centuries*, Brill, Leiden 2020, pp. 73-110, and M. Mantovani, «*Visio per sillogismum*: Sensation and Cognition in 13th Century Theories of Vision», in Băltuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles*, cit., pp. 111-152. A more nuanced view concerning Bacon's ontology of *species* has been put forth in Y. Raizman-Kedar, «The Intellect Naturalized: Roger Bacon on the Existence of Corporeal Species within the Intellect», *Early Science and Medicine* 14 (1/3) (2009) 131-157, according to which Bacon thought that *species* have different degrees of materiality, a feature which, notably, allows them to exist materially even within the intellect, in agreement with Bacon's rejection of the whole notion of abstraction in his mature works. Kedar's thesis, however, has not gone unchallenged in subsequent years. See especially J. Hackett, «Agent Intellect and Intelligible Species in Roger Bacon and John Pecham», in G. Mensching – A. Mensching-Estakhr (eds.), *Die Seele im Mittelalter: Von der Substanz zum funktionalen System*, (Contradictio. Band 16), Königshausen und Neumann, Würzburg 2018, pp. 149-168. More recently, see also D. Demange – Y. Kedar, «Physical Action, Species, and Matter: The Debate between Roger Bacon and Peter John Olivi», *Journal of the History of Philosophy* 58 (1) (2020) 49-70.

⁴ A fuller understanding of the issue would require a preliminary discussion of Bacon's intricate theory of matter (including his position with respect to universal hylomorphism), something

to adduce four arguments in favour of the materiality (more precisely, Bacon talks of corporeality⁵) of the *species* in the medium and in the senses:

Secondly, it must be considered whether the *species* of a corporeal agent should be called a corporeal or a spiritual thing, for many people used to say that a *species* has spiritual being in the medium and in sense. But it is evident that in truth it is a corporeal thing, since (1) it is neither soul nor intelligence nor the first cause; and everything else is truly corporeal. Also, (2) the *species* of a corporeal agent is similar to the agent in name and definition, as was shown at the beginning [of this treatise; cf. *DMS* I.1], but a spiritual thing cannot be so related to body. Also, (3) a *species* is of the same essence as a complete effect [of its agent], as was proved above [cf. *ibid.*]; but the complete effect of a corporeal agent is truly corporeal, and therefore so too is its *species*. Also, (4) no agent and source of generation is less noble than the thing generated, as Aristotle says in *Metaphysics*, Book IV, and *De anima*, Book III; therefore, if a *species* is a spiritual thing, it cannot have a corporeal cause; and consequently, no *species* would be produced by bodies, which is contrary to fact⁶.

Moreover, Bacon also provides an explanation as to why, apparently, many *auctoritates* derived from Aristotle, Avicenna and Averroes seem to claim that the *species* of material objects are transmitted and received by the senses in an immaterial way. Indeed, according to Bacon, ‘spiritual’ is a mistranslation of ‘insensible’, and, since both *species* and spiritual entities are insensible (insofar as *species* are not themselves perceptible, rather they make perceptible the objects

which, however, it is not possible to do here. For such a discussion see, most recently, N. Polloni, «Roger Bacon on the Conceivability of Matter», in N. Polloni – Y. Kedar (eds.), *The Philosophy and Science of Roger Bacon: Studies in Honour of Jeremiah Hackett*, Routledge, London 2021, pp. 76-97.

⁵ The two terms, however, are not synonyms for Bacon, since *species* are said, especially in *DMS* I.1, to have some kind of material being without, however, being bodies in their own right. The fact that Bacon obliterates this distinction in this passage from *DMS* III.2 should already suggest that the passage, which is charged with a strong polemical connotation, must be treated with caution.

⁶ *DMS* III.2: «Secundo considerandum an species agentis corporalis debeat dici res corporalis vel spiritualis, propter hoc quod multi solebant dicere quod species habet esse spirituale in medio et in sensu. Et patet quod est vere res corporalis, quia (1) non est anima nec intelligentia nec prima causa; sed omne aliud ab illis est vere res corporalis. Item (2) species agentis corporalis est similis ei nomine et diffinitione, ut in principio ostensum est; sed res spiritualis non est huiusmodi respectu corporis. Item (3) species est eiusdem essentie cum effectu completo, ut prius probatum est; sed effectus completus corporalis agentis est vere corporale, ergo et species. Item (4) nullum agens et generans est ignobilius generato, ut dicitur quarto *Metaphysice* et tertio *De anima*; si igitur species est res spiritualis, non habebit causam corporalem; ergo nulla species fieret a corporibus, quod falsum est» (Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, cit., p. 186, l. 3-p. 188, l. 16; all English translations from the *DMS* are the ones provided by Lindberg, whose edition I follow also for the Latin texts).

from which they are generated), the Latin translators of these passages replaced 'insensible' with 'spiritual', therefore engendering a dangerous confusion⁷.

Nevertheless, Bacon, since the first chapter of the first part of the *DMS*, characterises the being of *species*, albeit material, as "weakened" or "incomplete" (Bacon calls it '*esse incompletum*'), when compared to the one of the objects from which *species* are generated, and with which they share a fundamental similarity in essence⁸. This is the reason why, in Bacon's analysis throughout the *DMS* (and not only there), *species* are ontologically dependent on the object from which they are generated, and without whose causal action (be it direct, in the case of the first *species* produced, or indirect, in the case of *species* produced after the first one) they could not come into existence.

3. The Ontology of *Species* in Bacon's *Liber de sensu et sensato*: *Esse similitudinale* as a Composition of *Esse materiale* and *Esse formale*

A different ontology of *species* is presented by Bacon in the *Liber de sensu et sensato*, a work that he composed at a younger age than the *DMS*⁹. Such a work, which can most probably be dated to the first half of the 1250s¹⁰, has been

⁷ Cf. *DMS* III.2, p. 192, ll. 83-98.

⁸ *DMS* I.1: «Si igitur contra hoc obiciatur quod tunc species solis erit sol et species hominis erit homo, et sic de omnibus rebus, quod omnino absurdum est, dicendum quod ista nomina homo et sol et asinus et planta et huiusmodi imponuntur rebus in esse completo, et ideo non dicuntur de illis que habent esse incompletum, quamvis sint eiusdem essentie; ut embrio in ventre matris non dicitur homo et maxime ante receptionem anime intellective» (p. 10, ll. 147-153).

⁹ The *Liber de sensu et sensato*, which is extant (anonymously) only in ms. London, British Museum, Add. 8786, ff. 62r-84r, has been edited, together with the *Summa de sophismatibus et distinctionibus*, in the series *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* as Rogerus Bacon, *Liber de sensu et sensato*. *Summa de sophismatibus et distinctionibus*, ed. R. Steele (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. XIV), Clarendon Press, Oxford 1937. The Baconian authorship of the work has been generally accepted. Already Lindberg noted that in the *Liber de sensu* Bacon «makes frequent reference to the multiplication of species, even if it [i.e., the *Liber de sensu*] contains no fully worked-out doctrine on the subject» (Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, cit., pp. xxxi-xxxii).

¹⁰ Concerning the dating of the *Liber de sensu*, see especially Lička, «The Visual Process...», cit., p. 88, who, contrary to S.C. Easton, *Roger Bacon and His Search for a Universal Science: A Reconsideration of the Life and Work of Roger Bacon in the Light of his own Stated Purposes*, Columbia University Press, New York 1952, pp. 59-61 and 232-235 (who favours a dating of the commentary in the 1240s), supports a dating of the *Liber de sensu* in the early 1250s, thus later than Bacon's other Aristotelian commentaries, mostly based on his knowledge (evident in the *Liber de sensu*, but not in his previous Aristotelian commentaries) of Alhazen's *De aspectibus*.

almost forgotten by modern scholars¹¹. This is to be regretted, especially since it is situated at a critical juncture in Bacon's intellectual journey, being the last of his extant Aristotelian commentaries (following the others by an interval of some years), while at the same time preceding all his mature works, and, as such, provides an ideal place to look for the early stages of the development of Bacon's mature thought.

In the eighth chapter of his commentary, dedicated to the proper sensible of sight, colour, and to the role of light in its perception (a topic especially dealt with in the third chapter of the *De sensu*) Bacon inserts a "digression" on the ontology of light itself and, especially, of *lumen*, i.e., emanated light (considered as a *species*), in opposition to the source of such light (*lux*). In this context, Bacon provides an original characterisation of the mode of being of *lumen*, using an expression that seems to represent a *hapax legomenon* in the extant Baconian *corpus*, that is, that of 'similitudinal being', '*esse similitudinale*':

From which it is clear that light (*lumen*), if taken properly, is not a body but the similitude of light (*lux*), which is an accidental form in body. However, that whole which is multiplied there is a similitude of the whole body, [a similitude] composed of both material and formal being (*similitudo totius corporis aggregata ex esse materiali et formali*), because *species* have a somehow material being in the medium, and a less material [one] in the sense. Hence such as the action of every natural entity is by itself of the same composite, although [it acts] according to the nature of form, so also the similitude multiplied is the expressed image of the whole composite, and not only of [its] form. The form, indeed, can be the cause of the multiplication of itself and of matter under similitudinal being (*sub esse similitudinali*), a being which, moreover, although it is called 'spiritual' (*spirituale*) with respect to the being of the same object, from which the multiplication happens, still in itself is somehow material (*materiale*), because it is evident from both the second Book of the *Metaphysics* and the seventh, both according to Aristotle and according to Averroes, that no immaterial entity can change a material one without the mediation [of a material entity], so as to perform material natural operations, especially those which happen with passion, pain and corruption, which certainly [a sensible object] causes in the sense by the operation of sensation, according to what is proven in the first Book of the *Perspectiva*¹².

¹¹ A recent exception is Lička, «The Visual Process...», cit., pp. 87-95. Still, Lička maintains a strict dichotomy between the views presented by Bacon in the *Liber de sensu* concerning the fact that *species* do not have a (merely) material being in the medium, and the "materialist" views put forth in the *DMS*, and he also connects this theoretical shift to the fact that, at the time of the *Liber de sensu*, Bacon still accepted a traditional Aristotelian theory of abstraction that he eventually came to reject by the time of the *DMS*. In what follows, I suggest that the situation (at least for what concerns *species*) might be more nuanced than Lička portrays it.

¹² *Liber de sensu* 8: «Ex quo patet quod lumen ut proprie accipitur non est corpus set similitudo lucis, que est forma accidentalis in corpore. Illud tamen totum quod ibi multiplicatur est

The fundamental aspect of the passage is the fact that Bacon characterises the being of *lumen*, and, by extension, presumably, of all *species*, as the result of the composition of material and formal (immaterial) being. According to Bacon, as the objects from which the *species* are generated are composed both by matter and by a formal (immaterial) principle, the same holds true for *species*, although, in their case, both the material and the immaterial being are “incomplete” or “reduced”, when compared to those of the objects from which they are generated. Indeed, Bacon makes it clear that, although *species* are generated by the form of an object, and not by its matter, they bear a resemblance to the whole hylomorphic composite.

More than this, Bacon seems to assume that the ratio of material to immaterial being in the *species* changes depending on the entity in which they exist. If, indeed, they exist in the medium, the material aspect of their being seems to prevail. The importance of the material aspect, however, diminishes in the senses, in favour of the immaterial one.

Therefore, the notion of *esse similitudinale* seems to amount, in the *Liber de sensu*, to a composition between *esse materiale* and *esse formale*, one that allows the two aspects to dynamically integrate when considering the problem of the ontology of *species*.

4. Conclusion

In this paper I have argued that Bacon has not always adhered to the strong “materialist” ontology of *species* presented in its fullest form in the *DMS*. In particular, I have shown that Bacon, in his earlier *Liber de sensu*, claimed that *species* are endowed with *esse similitudinale*, a kind of being resulting from the composition of *esse materiale* and *esse formale*. Of course, it is certainly possible (and

similitudo totius corporis aggregata ex esse materiali et formali, quia species habet esse materiale alico modo in medio, et minus materiale in sensu. Unde sicut actio omnis rei naturalis est per se ipsius compositi, licet per naturam forme, sic et similitudo multiplicata est totius compositi expressa ymago et non solius forme. Forma enim potest esse causa multiplicationis sui et materie sub esse similitudinali, quod quidem esse, licet dicatur spirituale respectu esse ipsius objecti, a quo fit multiplicatio, tamen in eo est quodam modo materiale, quoniam patet ex secundo *Metaphysice* et septimo, tam secundum Aristotelem quam secundum Commentatorem, quod nullum immateriale transmutat materiale immediate ita ut faciat operationes naturales materiales maxime que fiunt cum passione et dolore et corruptione, quas quidem operationes sensibile facit in sensu, secundum quod probatur primo *Perspective*» (Roger Bacon, *Liber de sensu*, cit., p. 27, l. 34-p. 28, l. 15). The English translation is mine.

even natural) to interpret the view of the *Liber de sensu* as the result of the theoretical ambiguities that a young Bacon had not yet been able to overcome. Yet, there might be reasons to seriously consider whether the view presented in the *Liber de sensu* left some traces also in Bacon's mature works such as the *DMS*. Indeed, the premise of Bacon's claim in the *Liber de sensu* that *species* possess *esse similitudinale*, i.e., the fact that they are a similitude of to the whole hylomorphic composite from which they are generated, clearly features also in the *DMS*¹³. Evidently, the general ontological landscape of the *DMS* is utterly different from the one of the *Liber de sensu*, insofar as in the *DMS* a fundamental dichotomy between the material and the immaterial realm (a dichotomy that is largely absent from the *Liber de sensu*) orients and informs the whole work. Nevertheless, remarks such as the one just mentioned suggest that the *DMS* (and Bacon's mature natural philosophy in general) might still bear some traces of his earlier "gradualist" ontology. Be that as it may, the ontology of *species* presented in the *Liber de sensu* shows, at the very least, that even though Bacon always believed that *species* have a material being in the medium and in the senses, he did not always believe that they *only* have a material being in the medium and in the senses.

¹³ Cf. *DMS* I.2: «Tertio considerandum est quod species substantie non est tantum ipsius forme, sed materie et totius compositi [...]. Quapropter generatio speciei erit ipsius compositi, et ideo species est similitudo totius compositi» (p. 28, ll. 138-139; ll. 143-145). See also *DMS* III.2, p. 191.

Camila de Souza Ezídio*

O processo intelectual do conhecimento moral em Tomás de Aquino: notas sobre a *sindérese* e a consciência

The Intellective Process of Moral Knowledge in Thomas Aquinas: notes on *Synderesis* and Consciousness

Abstract

We find in the moral philosophy of Thomas Aquinas the description of a cognitive process in conformity with the will, with a view to the realization of moral actions. The intellective power of human beings operates in many ways in this process, and when it comes to the practical part, that is, the part that deals with action, we have, for example, the exercise of *synderesis*, the apprehension of the intellect, the reasoning of reason, and the judgment of conscience. The objective of this text is to present, even if synthetically, each of the modes by which human intellection can operate. However, our intention is not to characterize them individually, on the contrary, our intention is to understand the relationship they establish between themselves as they form an epistemological apparatus that aims at the same object, in this case, the formulation of moral knowledge for the ordering of human action in the world.

Keywords: *synderesis*; intellect; reason; conscience; natural law.

Resumo

Encontramos na filosofia moral de Tomás de Aquino a descrição de um processo cognitivo em conformidade com a vontade, com vistas à realização das ações morais. A potência intelectual dos seres humanos opera de muitos modos nesse processo, no que toca a parte prática, isto é, aquela que se ocupa da ação, temos, por exemplo, o exercício da *sindérese*, a apreensão do intelecto, o raciocínio da razão e o julgamento da consciência. O objetivo deste texto é apresentar, ainda que de maneira sintética, cada um dos modos pelos quais a inteligência humana pode operar. Entretanto, o intuito não

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, atualmente realiza investigação de pós-doutoramento na Universidade do Porto. E-mail: camilaezidio@hotmail.com.

é caracterizá-los individualmente, ao contrário disso, nossa intenção é compreender a relação que eles estabelecem entre si enquanto formam um aparato epistemológico que tem como fim um mesmo objeto, neste caso, a formulação do conhecimento moral para o ordenamento da ação humana no mundo.

Palavras-chave: sindérese; intelecto; razão; consciência; lei natural.

1. Sindérese: o *habitus* dos primeiros princípios práticos

Tomás de Aquino entende a alma humana como o sujeito responsável por distintas operações cognitivas que incluem atos da potência intelectiva, mas também da vontade. Essas operações têm como finalidade a formulação de todo o nosso conhecimento, seja ele de ordem prática ou especulativa. No que diz respeito ao conhecimento prático que fundamenta a ordem moral e política da vida humana é preciso considerar a apreensão de vários conceitos os quais carregam a função de fazer com que os seres humanos escolham, ordenem, julguem e legitimem os seus atos. Dentre tais conceitos encontramos, por exemplo, a concepção de bem e os preceitos da chamada lei natural¹. Estes, antes de serem aplicados na ação estão condicionados a diversas operações da potência intelectiva que, segundo Tomás, opera como intelecto, razão, memória e consciência distinguindo-se conforme as características dos objetos apreendidos². Ademais, considerando suas operações, a potência intelectiva dispõe de virtudes ou de vícios e de *habitus* naturais para o conhecimento, os quais são nomeados por Tomás como *intellectus principiorum*, no que se refere ao conhecimento especulativo e, sindérese, quanto ao conhecimento prático.

Neste texto, nosso interesse pela sindérese e pela consciência se deve principalmente a dois fatos: 1. Tomás de Aquino descreve ambos os conceitos como instrumentos que, enquanto parte do aparato cognitivo, propiciam à humanidade a possibilidade de um aperfeiçoamento contínuo de suas faculdades de agir. Entretanto, 2. tais conceitos têm definições distintas e desempenham funções em momentos diversos do processo de cognição moral. Diante disso, cabe-nos questionar: qual a relação entre sindérese e consciência? Como elas funcionam no que

¹ A Lei natural representa a participação da lei divina na criatura racional, ela é uma regra de caráter moral e político cujo fundamento é encontrado na própria natureza humana através dos primeiros princípios práticos; para saber mais sobre o assunto, Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* (doravante *ST*), I-II, q. 91, a. 2, res (Ed. Leonina, t. 7, p. 154).

² Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 7, res (Ed. Leonina, t. 5, p. 272).

diz respeito ao conhecimento dos chamados primeiros princípios do conhecimento prático? E, por fim, como atuam em relação ao conhecimento dos preceitos da lei natural?

Tomás de Aquino ao falar, na *Suma Teológica* I-II *pars*, sobre o conhecimento da lei natural pelo intelecto prático compara o funcionamento deste ao do intelecto especulativo em relação a apreensão dos primeiros princípios da ciência. É preciso esclarecer que estamos nos referindo a uma e mesma potência intelectual que pode ser considerada de dois modos a partir dos objetos que apreende³. O intelecto prático, por um lado, se ocupa do bem que nos dirige à ação e o intelecto especulativo, por outro lado, é responsável pela apreensão do ser das coisas que nos conduz a formação de todo o nosso conhecimento⁴. Esse processo de apreensão do ser e do bem obedece a uma estrutura silogística, isto é, parte de premissas para chegar a conclusões, o que exige, em determinado momento, premissas que funcionem como princípios, a fim de evitar o regresso ao infinito. Tomás assume que os primeiros princípios do processo intelectual prático e especulativo são comuns e autoevidentes à humanidade:

respondo dizendo que assim como nas demonstrações é preciso reduzir a algum princípio evidente por si mesmo para o intelecto, da mesma maneira deve ser investigado o que é cada uma [das definições]. Caso contrário, procederíamos ao infinito em ambos e, desse modo, pereceria toda a ciência e o conhecimento das coisas⁵.

Entretanto, assumir a autoevidência desses princípios não significa considerá-los inatos, uma vez que eles não se tratam de concepções presentes instantaneamente no intelecto. Ao contrário disso, é preciso que tais princípios sejam conhecidos para que, no caso do intelecto prático, ele possa estar de acordo com o “bem” apreendido. A chamada *sindérese* é, segundo Tomás, a responsável pela apreensão dos primeiros princípios de ordem prática e a consciência fica a cargo de empregar nas situações particulares o conhecimento moral formulado, pela chamada razão prática, através de tais princípios.

3 Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 11, res (Ed. Leonina, t. 5, p. 278).

4 Thomas de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 2, res (Ed. Leonina, t. 7, p. 169).

5 «Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum». Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate* (doravante *De Veritate*), q. 1, a. 1, res (Ed. Leonina, t. 22 1/2, pp. 4-5).

A sindérese e a consciência aparecem como tema na filosofia de Tomás em obras como, a *Suma Teológica*, o *De Veritate* e o *Comentário as Sentenças*. Mesmo com algumas diferenças na abordagem dos conceitos decorrente da estrutura de cada texto e do período no qual foram escritos, a definição de ambos os conceitos segue certa linearidade. Tomás define a sindérese como um *habitus*, isto é, ela representa o modo segundo a qual a potência intelectual detém naturalmente o *habitus*⁶ do primeiro princípio do intelecto prático⁷. Ressalto aqui que nas referências à sindérese, mantemos o termo *habitus*, em língua latina, para que não haja qualquer confusão com o hábito da virtude. Equanto este último é responsável por fazer com que o homem aja de determinada maneira⁸, o *habitus* do conhecimento nomeia um modo ou disposição do intelecto em conformidade com sua operação que, no caso da sindérese, é o de potência secundária. Todavia, o que esse modo evidencia no processo de intelecção? De acordo com Tomás, o intelecto dispõe de três modos no que corresponde a apreensão do conhecimento: o primeiro representa o momento em que ele não tem o conhecimento do objeto e, por isso está em potência para apreendê-lo; o segundo se dá quando o intelecto está em ato por adquirir e considerar o conhecimento de algo; e, o terceiro se refere ao modo o qual o intelecto já apreendeu um conhecimento, mas não o considera atualmente, apenas habitualmente⁹. Este último é denominado como potência secundária e representa o exercício da sindérese no armazenamento em *habitus* do primeiro princípio de ordem prática.

Podemos pensar a sindérese como uma espécie de caixinha que, diferente da caixa do mito Pandora, guarda em potência o conteúdo do primeiro princípio prático que, no caso, é o bem. Esse conteúdo permanece em potência para que,

⁶ «Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu [...]». Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 1, res. (Ed. Leonina, t. 22 2/2, p. 504); cf. Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 12, res. (Ed. Leonina, t. 5, p. 279).

⁷ A Idade Média recebe o conceito de sindérese através de São Jerônimo e sua *Glosa a Ezequiel*. Neste texto ela é definida como uma centelha da consciência. Hieronymus, *Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim*, Patrologia Latina, vol. 25, col. 22. Sobre o assunto, cf. O. Lottin, «Les premiers linéaments du Traité de la Synderèse au moyen âge», *Revue néo-scholastique de philosophie*, 12 (1926) 422-454. Sobre a sindérese em Tomás de Aquino, cf. C. Albertuni, «Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática segundo Tomás de Aquino», *Veritas*, 56 (2011) 141-164.

⁸ Thomas de Aquino, *ST*, I-II, q. 55, a. 2, res. (Ed. Leonina, t. 6, p. 351).

⁹ Thomas de Aquino, *ST*, I-II, q. 50, a. 4, res. (Ed. Leonina, t. 6, p. 321).

através das operações cognitivas, ele venha a ser atualizado. Todavia, é preciso dizer que a posse do *habitus* da sindérese não significa necessariamente o seu exercício. Tomás esclarece que mesmo sendo comum a todos os seres humanos, como parte integrante de sua natureza, o conhecimento do primeiro princípio prático pode não ocorrer. Essa falha não se deve ao intelecto, mas é provocada por outros fatores que podem alterar o seu funcionamento, como as paixões e os maus costumes¹⁰.

Sabendo que a sindérese detém o conhecimento habitual do primeiro princípio prático e que tal princípio não é inato, nos resta saber como os seres humanos o apreendem. De maneira geral, o conhecimento acontece, segundo Tomás, por meio do processo de abstração que parte da experiência sensível com a finalidade de fornecer os dados para as distintas operações intelectivas¹¹. Diferentemente desse processo, o conhecimento do primeiro princípio acontece, em certo sentido, através da própria estrutura do intelecto, na medida em que, ao invés de se voltar para dados sensoriais ou representações inteligíveis destes, o intelecto volta-se para os seus próprios princípios imanentes:

[...] há um começo e um termo deste conhecimento natural. Ele tem seu início numa espécie de conhecimento confuso de todas as coisas, na medida em que o homem naturalmente tem dentro de si um conhecimento dos princípios gerais [...]¹².

Tais princípios representam a participação da natureza humana na Sabedoria Divina¹³.

2. Da Sindérese à Lei Natural

Até aqui traçamos o caminho cognitivo percorrido pelo primeiro princípio

¹⁰ Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 3, res. (Ed. Leonina, t. 22 2/2, p. 510).

¹¹ Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, res. (Ed. Leonina, t. 5, p. 264). Para saber mais sobre a teoria da abstração em Tomás, cf. M.A. Oliveira da Silva. «Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a Teoria da Abstração», *Analytica*. 15,1 (2018) 173-204.

¹² «Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum». Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 18, a. 4, res. (Ed. Leonina, t. 22 2/2, p. 541). Trad. nossa.

¹³ «lumen naturale rationis participation quaedam est divini luminis». Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 12, a. 11, ad. 3 (Ed. Leonina, t. 4, p. 135).

prático no intelecto que é armazenado em *habitus* pela *sindérese*. Entretanto, é preciso entender agora como tal princípio é apreendido pela razão prática e utilizado no ordenamento da ação humana. Para tanto, partiremos na investigação tendo em mente a seguinte questão: intelecto e razão são termos sinônimos que nomeiam uma mesma operação da potência intelectiva ou significam operações distintas? De acordo com Tomás, apesar de razão e intelecto operarem sobre um mesmo objeto, no caso, a formulação do conhecimento, sua operação não é a mesma. Na realidade, razão e intelecto são operações da potência intelectiva assim como é também a memória e a consciência. No entanto, o que distingue a operação do intelecto e da razão é o fato de que, enquanto o primeiro apreende os primeiros princípios, sejam eles de ordem prática ou especulativa, de modo próprio e simples, isto é, sem lhes adicionar qualquer dado ou fazer comparações, o segundo raciocina sobre tais primeiros princípios¹⁴ adicionando-lhes informações. No caso da razão prática, após apreender o conceito de bem, ela pode adicionar a ele informações adquiridas externamente, a fim de formular diversas regras para o ordenamento da ação humana.

As regras para ação, resultantes das operações intelectivas, não são discutidas no texto do *De Veritate*, no qual Tomás se ocupa, principalmente, de falar do funcionamento da *sindérese*. Tal fato é consequência da própria estrutura do pensamento filosófico do Aquinate, o qual se dirige do tratamento mais apurado acerca de questões de ordem epistemológica para questões de ordem política, moral e legal em obras posteriores, como é o caso da *Suma Teológica* I-II *pars*, na qual encontramos o chamado Tratado da Lei¹⁵. Neste texto, a *sindérese* é brevemente mencionada, o papel principal, ao discutir a noção de lei natural, é tomado pela razão prática em conformidade com as inclinações humanas. Como resultado dessa combinação, entre razão e vontade, temos os preceitos da lei natural¹⁶, os

¹⁴ «*Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus rationamur, quae ex principiis innotescunt». cf. Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 8 (Ed. Leonina, t. 5, p. 274). Para saber mais sobre a distinção entre intelecto e razão, cf. Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 8 (Ed. Leonina, t. 5, p. 274).

¹⁵ O Tratado da lei parte da *Suma Teológica* I-II é composto por um conjunto de questões (q.90-108) nas quais Tomás discute a definição geral de lei, suas distintas espécies e sua finalidade, além de tratar também de implicações morais e políticas. Para saber mais sobre o assunto, cf. J. P. Reilly, «Saint Thomas on Law», in J.P. Reilly (ed.), *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Etienne Gilson Series 30, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2008, pp. 163-168.

¹⁶ Sobre os preceitos da lei natural, cf. Thomas de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 2, res. (Ed. Leonina, t. 7, pp. 169-170).

quais baseiam-se no primeiro princípio de que «*o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado*»¹⁷, o qual é evidente, comum e guardado em *habitus* pela *sindérese*¹⁸.

Tomás apresenta alguns dos preceitos da lei natural na q.94 da *ST* I-II, mas deixa claro que, por se tratarem de regras comuns e universais, elas não conseguem atender as particularidades das ações humanas. Isso leva o Aquinate a assumir, posteriormente, na q. 95, que os preceitos da lei natural são passíveis de serem estendidos através da lei humana. Desse modo, fica claro que Tomás compreende o conhecimento que dirige as ações humanas por duas vias: de um lado estão os princípios fundamentais que conduzem a formulação de uma teoria moral de caráter universalista. Entretanto, por outro lado, fica salvaguardada as particularidades do comportamento e da ação humana que permitem alterações nas regras que compõe essa teoria.

3. Consciência: a aplicação do conhecimento moral

Definimos, portanto, o papel que a *sindérese* desempenha na ação moral. Ela é quem guarda o primeiro princípio prático em *habitus* no intelecto, o qual é raciocinado pela razão prática em conformidade com as inclinações humanas gerando um conhecimento de ordem moral, que pode ser compreendido também dentro da ordem política, no caso, os preceitos da lei natural. É possível dizer que a *sindérese* representa o ponto inicial entre o conhecimento prático e a ação humana. Mais próxima da ação humana está a operação da consciência que é responsável por empregar o conhecimento moral, resultante do processo intelectual, na ação: «[...] consciência denomina um ato. [...] a aplicação do conhecimento ao que fazemos»¹⁹.

De acordo com Tomás, é o primeiro princípio que, armazenado pela *sindérese*, leva a consciência a compreender e julgar determinados fatos e atos, a fim de aceitá-los, proibi-los ou reprová-los: «toda força da consciência que examina ou aconselha depende do juízo da *sindérese*, tal como toda a verdade da razão

¹⁷ «*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*». Thomas de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 2, res. (Ed. Leonina, t. 7, p. 170). Grifo do autor, trad. nossa.

¹⁸ «*Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo* [...]». Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 12, res. (Ed. Leonina, t. 5, p. 280).

¹⁹ «*conscientia sed actus [...] applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum*». Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 13, res. (Ed. Leonina, t. 5, p. 280). Trad. nossa.

especulativa depende dos primeiros princípios»²⁰. Entretanto, apesar de se relacionarem, consciência e sindérese não são consideradas, por Tomás, como sinônimos, opinião contrária ao que encontramos, por exemplo, em São Jerônimo²¹. Podemos detacar ao menos quatro diferenças entre a sindérese e a consciência: 1. enquanto a primeira é definida como um *habitus* do intelecto, a segunda é um ato do mesmo²²; 2. a consciência não é fonte da apreensão do conhecimento, sua operação tem como objeto a aplicação desse; fica a cargo da sindérese o princípio da cognição de caráter moral; 3. enquanto a sindérese tem por objeto o bem em geral, a operação da consciência dirige o conhecimento moral a casos particulares²³; e, por fim, 4. se por um lado a sindérese é infalível, na medida em que guarda um conhecimento natural e universal, a consciência pode falhar em seu ato.

De acordo com Tomás de Aquino, a consciência exerce duas funções: julgar os atos que devem ser praticados ou aqueles que já foram praticados e legislar sob aquilo que deve ou não ser feito. Seu juízo obriga os seres humanos a agir. Todavia, essa obrigação não é gerada por coerção, mas pelo próprio conhecimento adquirido sobre aquilo que deve ou não ser feito para que um bem seja alcançado. Etimologicamente, consciência significa ter “ciência de algo”, isto é, ter conhecimento. Por conseguinte, é possível, segundo Tomás, aplicar o conhecimento a alguma coisa de duas maneiras: 1. considerando a existência ou não de um ato; 2. considerando se um ato é correto ou não. Quanto a primeira, utilizamos comumente o termo “consciência” para nos referirmos a atos aos quais temos ou não o conhecimento de que foram realizados ou mesmo de que nós os praticamos ou não como, por exemplo, quando dizemos: “tenho consciência de que bebi muito vinho ontem” ou “não sei quem quebrou todas essas garrafas”. A segunda maneira de aplicar o conhecimento a um ato pode se dar por duas vias distintas: 1. quando através de um *habitus* do conhecimento nos impelimos a agir ou não; 2. quando já praticamos a ação e a partir do *habitus* aplicado, julgamos aquilo que fizemos.

²⁰ «[...] tota vis conscientiae examinatis vel consilientis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principis primis [...]». Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 17, a. 1, ad 1 (Ed. Leonina, t. 22 2/2, p. 517). Trad. nossa.

²¹ Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 13, res. (Ed. Leonina, t. 5, p. 281).

²² J. Krokos, *Conscience as Cognition*, Peter Lang Verlag, Berlim 2013, p. 224, cit. p. 120.

²³ O conhecimento o qual a consciência é responsável por aplicar nas situações particulares chega até ela, por meio da sindérese e da razão, em forma de premissas. A consciência analisa essas premissas e formula conclusões. Entretanto, Tomás explica que tanto essas conclusões, bem como o modo como elas são aplicadas nas ações humanas, podem estar errados, Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 17, a. 2, res. (Ed. Leonina, t. 22 2/2, pp. 519-520).

Como consequência dessas duas maneiras de empregar o conhecimento prático temos os três modos pelos quais a consciência atua²⁴: primeiro, enquanto atesta, isto é, toma conhecimento de que uma ação foi feita ou não; segundo, enquanto avalia o contexto para aplicar o conhecimento moral e, quanto a isso, a consciência pode nos induzir a agir; e, terceiro, enquanto julga uma ação já realizada, esse julgamento, por sua vez, é feito através do conhecimento moral, a partir do qual a consciência pode acusar, desculpar ou atormentar o sujeito.

Para ilustrar a função que a consciência desempenha na ação humana, Tobias Hoffman²⁵ e Jan Krokos²⁶ sugerem que a aplicação do conhecimento moral pela consciência segue a estrutura de um silogismo prático²⁷, no qual a primeira premissa (P1) é obtida a partir da *sindérese*, a segunda (P2) é obtida através da razão prática e, a conclusão (C) é dada pelo exame da consciência, como nos mostra o exemplo abaixo:

- P1 – *Sindérese*: O bem deve ser feito.
- P2 – Razão Prática: É preciso preservar a vida dos seres humanos.
- C – Consciência: É correto que eu ofereça alimento aos moradores mais necessitados da rua em que vivo.

Considerações Finais

A análise da ação humana é comumente realizada no campo da ética e da política a partir do conjunto de regras que as dirigem. Todavia, antes de empreender esse trabalho, encontramos em Tomás de Aquino uma abordagem epistemológica na descrição do aparato cognitivo humano envolvido na ação, fazendo com que pensemos também sobre o processo que antecede o nosso modo de agir. Como apresentado neste artigo, a potência intelectual humana realiza distintas operações que combinadas tem como resultado o conhecimento moral. No que diz respeito ao âmbito prático, é partir de um princípio armazenado pela *sindérese* no intelecto e raciocinado pela razão prática, em conformidade com a vontade, que chegamos

²⁴ Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 17, a. 1, res. (Ed. Leonina, t. 22 2/2, pp. 515-516).

²⁵ T. Hoffman, «Conscience and Synderesis», in B. Davies – E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 254-264, cit. p. 257.

²⁶ Krokos, *Conscience as Cognition*, cit. p. 119.

²⁷ «[...] et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur [...]». Thomae de Aquino, *De Veritate*, q. 17, a.2, res; ed. Leonina, t.22, 1972, pp. 519-520.

aos preceitos da lei natural. Estes, juntamente com outras regras, compõem o conhecimento moral sobre o qual a consciência se debruça em sua operação a fim de que, por consequência, possamos ordenar e julgar as nossas distintas ações no mundo.

Giuseppe Donnarumma*

The limits of rational knowledge in Theodoric of Freiberg

I limiti della conoscenza razionale in Teodorico di Freiberg

Abstract

Il contributo affronta il problema dei limiti costitutivi del processo conoscitivo in Teodorico di Freiberg, con specifico riferimento alla *cognitio rationalis* e ai caratteri del suo oggetto. In termini generali la conoscenza razionale implica una differenza tra soggetto, attività conoscitiva e oggetto conosciuto, dunque una alterità (quale identità nella differenza) nell'intelletto. Questa si traduce in una composizione noetica intrinseca, interpretabile alla luce della categoria ontologica di accidente. Secondo Teodorico l'oggetto dell'intelletto agente coincide con l'atto della sua intellesione, rimanendo in sé stesso e abbracciando così l'universalità dell'intelligibile in una nozione univoca onnicomprensiva (*ens*). L'utilizzo di principi formali da parte dell'intelletto possibile per conoscere il medesimo essere nel modo della definizione implica, di contro, una dinamica di allontanamento dell'attività razionale dal proprio centro sostanziale (la semplice autoidentità noetica) e l'impossibilità di conoscere la realtà nella sua modalità compiutamente semplice e universale.

Parole-chiave: Teodorico di Freiberg, intelletto agente, intelletto possibile, teoria della conoscenza.

Abstract

This paper deals with the constitutive limits of the knowing process in Theodoric of Freiberg, with specific reference to the *cognitio rationalis* and characteristics of its object. In general terms, rationality involves a difference between subject, knowing activity and known object, i.e., an otherness (as identity in the difference) in the intellect. It results in an intrinsic noetic composition, which can be interpreted by resorting to the ontological category of accident. According to Theodoric's noetics, the object of the agent intellect coincides with the act of its intellection, remaining in itself and thus

* Università degli Studi di Salerno, Dottorato Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo (RAMUS) – Universität zu Köln, Cotutelle Program, Thomas Institut (Universitätsstr. 22, 50923 Köln, Germany); giuseppedonnarumma1@gmail.com.

embracing the universality of the intelligible sphere in a univocal notion (*ens*). On the contrary, using formal principles to know the same being in the manner of the definition implies the rational activity “moving away” from its substantial core (pure noetic self-identity) and the impossibility of knowing the reality in its fully simple and universal mode.

Keywords: Theodoric of Freiberg, Agent Intellect, Possible Intellect, Theory of Knowledge.

Introduction

Noetics represents the most investigated and discussed topic of Theodoric of Freiberg’s work since the “rediscovery” of the author¹. Catalyzed by the radicality of certain theses on the nature and function of the intellect, studies have repeatedly insisted on the “modern” or, more recently, daringly exploratory character of the Dominican’s thought with respect to much later intuitions (to paraphrase Flasch)². The present contribution concedes a perspective once again familiar to modern sensibility, at least in the title and in the preliminary investigative approach, proposing to identify the (possible) limits of rational knowledge in the writings of the Saxon philosopher. By “rational knowledge”, I mean the procedural and definitional manner of knowing of the *cognitivum rationale*, specific to man *pro statu isto*, which, to Theodoric, corresponds to a condition of *imperfecta similitudo ad Deum*. However, epistemic perfection is in principle also accessible to man by virtue of his own ontological structure according to Theodoric, and achievable in

¹ Krebs famously characterized Theodoric’s theory of intellect as “Zentralbegriff” in the Dominican’s Thought. Cf. E. Krebs, *Meister Dietrich. Sein Leben. Seine Werke. Seine Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster 1906, p. 100. This approach has been substantially maintained and developed, especially (but not exclusively) by the group of scholars involved in the critical edition of Theodoric’s writings. Cf. e.g., L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, (Studi 149), Olschki, Firenze 1996, p. 213; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, p. 327: «Es war keine willkürliche Entscheidung der Bochumer Forschergruppe, Dietrichs Intellekttheorie in Edition und Interpretation voranzustellen. Was Dietrich über den Intellekt geschrieben hat, gehört zum Charakteristischsten der mittelalterlichen Philosophie und prägt sein Denken insgesamt».

² Cf. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, cit., pp. 138-139. For an overview of the debate on Theodoric’s “modernity” and the related bibliographical references see D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, (zweite Auflage), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, pp. 165-177.

the *visio beatifica*, the direct and intuitive contemplation of God. It will then be a matter of identifying the elements that make the *cognitivum rationale* a constitutively inferior cognitive modality to the *intellectivum* and the reasons for such an onto-epistemic imperfection. They determine the impossibility – in the theological framework of the *De visione* – of placing the condition of man's complete reunification with God in the possible intellect.

This paper is structured in two parts: in the first section (I) I will dwell on the *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu* in order to generally outline the object and characters of cognitive faculties, with particular reference to the *cognitio rationalis*; in the second section (II) I will mention one of the innovations introduced by Theodoric in the *De visione*, namely the ontology of the *ens conceptionale*³, obtained by applying ontological categories (*essentia*, *accidens*) to the gnoseological sphere. Finally, this will allow us to derive the ontological status of the *intellectus possibilis* and bring back the limits of the possible intellect to the limits of accidentality.

I. The cognitive faculties in the *Quaestio utrum in Deo*

In the *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*⁴, probably written during the Parisian period of teaching (1296/97)⁵, Theodoric addresses the issue of the presence of faculties inferior to the pure creative intuition in God. It has been rightly pointed out that the formulation of this problem indirectly implies a position on the issue of whether God knows singular things,

³ Cf. A.-S. Robin Fabre, «Introduction», in Dietrich de Freiberg, *Oevres Choisies, II, La Vision Béatifique*, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Vrin, Paris 2012, pp. 52-54.

⁴ Theodoricus (Teutonicus de Vriberg), *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*, ed. M.R. Pagnoni-Sturlese, in Theodorici Teutonici *Opera Omnia*, III, (Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, II/3), Meiner, Hamburg 1983, pp. 283-315.

⁵ Cf. M.R. Pagnoni-Sturlese, «La “Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu” di Teodorico di Freiberg», in: R. Creytens – P. Künzle (eds.), *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.* (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 141), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, pp. 101-139, pp. 101-102; ead., «Einleitung», in Theodoricus, *Quaestio utrum in Deo ...*, cit., pp. 288-289; L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, (CPTMA, Beiheft 3), Meiner, Hamburg 1984, pp. 56, 60-61.

highly topical in the Parisian debate of those years⁶. However, the problem more directly at the core of the *quaestio* is the status and function of the possible intellect, which the philosopher dwells upon throughout the second part of the text.

In his articulate response, the Dominican master offers first a synthetic general presentation of the *virtutes cognitivae* that is, of the genres or possible modes of knowing and their objects, distinguishing a *genus sensitivum*, *rationale*, and *intellectivum*. Sensitive knowledge (or *cognitio sensitiva*) refers to the perception mediated by the senses (internal or external) of the singular; rational knowledge (*cognitio rationalis*) apprehends the universal constituted by formal parts by means of a definitional process, i.e., in its *ratio*; intuitive knowledge (*cognitio intellectiva*) is an immediate and simple apprehension of the *essentia*, which pre-contains (*praehabet*) all entities and their properties in a more actual and “noble” way. It goes without saying that such a *vis cognitiva* also pre-comprises, in its own specific mode of perfect substantial and superabundant unity (*superexcedenti modo*), all individuals and, consequently, every possible content of the lower cognitive forms. It is in fact their cause, according to the well-known model of “essential causality”, widely applied by Theodoric to the purely intellectual substances⁷. There will thus be no reason to attribute inferior cognitive faculties to God.

The main question seems to have already found its solution, but Theodoric continues the discussion in order to show the need to attribute an *aliqua cognitio inferior* to spiritual substances. The philosopher then dwells once again on the difference between *cognitivum sensitivum* and *rationale*: the apprehension of individuals consisting of parts is entrusted to the form provided by the senses; in contrast, rational knowledge determines the *res* in the universal intelligible form, which is outlined, in general, as the result of an intellectual movement having as its “end” or “term” the particular object⁸. The latter corresponds to the phantasm,

⁶ Cf. M.R. Pagnoni-Sturlese, «La “Quaestio utrum in Deo ...», cit., p. 105.

⁷ Cf. Theodoricus, *Quaestio utrum in Deo*, cit., 1.3 (4), p. 296; B. Mojsisch, «„Causa essentialis“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart», in K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, (CPTMA, Beiheft 2), Meiner, Hamburg 1984, pp. 106-114.

⁸ Cf. Theodoricus, *Quaestio utrum in Deo* ..., cit., 1.4.2.2 (2), p. 300: «Obiectum autem intellectus non est praesens intellectui nisi opere intelligentis per actum intelligendi, et ideo oportet prius natura determinari actum intelligendi, quo tendit in obiectum determinatum; et sic, quamvis obiectum intellectus determinet actum intelligendi secundum rationem finis et termini, quantum

that is, the singular grasped by the senses and “denuded” of its individual characters by the *cogitativum*⁹: it acts, then, as a *subiectum* or matter¹⁰ of the definitional operation and contracts the pure and simple universality (*simpliciter et pure*) of the intelligible form *in potentia* into the intelligible form of a determined *res*¹¹. This model has relevant consequences for Theodoric’s overall theory of knowledge, since the *ratio diffinitiva* of the *res* (i.e., the definition of the object) is never the result of an apprehension external to the intellect: the latter does not passive-

ad operationem et actum intelligendi talis intellectualis operatio determinat sibi obiectum et obiecti praesentiam». Cf. M.R. Pagnoni-Sturlese, «La “Quaestio utrum in Deo ...», cit., p. 126: «Da una parte, dunque, v’è il fantasma quale “dispositio” per cui il soggetto intelligente è indirizzato a comprendere un determinato oggetto ponendolo come “fine e termine” dell’atto intellettuale [...]».

⁹ Cf. Theodoricus, *Quaestio utrum in Deo ...*, cit., 1.4.2.2 (11), p. 302: «Et talis virtus est cogitativa, quae est apprehensiva intentionum simplicium separatarum a suis idolis, quibus obvolvuntur in imaginativa et in sensu»; Id., *De visione beatifica*, ed. B. Mojsisch, in Theodoricus Teutonicus *Opera Omnia*, I, Meiner, Hamburg 1977, 4.3.2 (9), p. 115: «Sicut igitur sensus et imaginatio tendunt in idem obiectum, quamvis secundum diversum gradum in modo apprehensionis, item imaginativum et cogitativum tendunt in idem, quamvis cogitativum simpliciore modo et intimiore quam imaginativum, quia imaginatio apprehendit rem vestitam suis idolis, cogitativa autem ab huiusmodi idolis rem denudatam, ut dicit Commentator». See also A. de Libera, «D’Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg» in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (eds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités, 19), Brepols, Belgium 2009, pp. 15-62.

¹⁰ Cf. Theodoricus, *Quaestio utrum in Deo ...*, cit., 1.4.2 (1), p. 298: «Secundo patet idem ratione sumpta ex proprietate subiecti formae intelligibilis, qua intellectivum rationale aliquid apprehendit et fit actu cognoscens. Oportet enim talem formam intelligibilem habere aliquod proprium subiectum, in quo fit, cum aliquid actu intelligitur. Omne enim, quod exit de potentia ad actum, exit in actum sub respectu ad aliquod subiectum, quod ipso tali actu informetur tamquam materia per formam»; ibid., 1.4.2.1 (7), p. 299: «Cum igitur communitatem agentis ad determinatum actum intelligendi non determinet nisi determinata dispositio subiecti, et hoc non possit esse aliquod ens seu forma realis naturalis, ut dictum est, necesse talem determinatam dispositionem subiecti esse aliquem conceptum inferioris potentiae cognitivae, inferioris, inquam, et alterius ab intellectu, qualis est in nobis virtus phantastica cogitativa, secundum quod impossibile est sine phantasmate intelligere secundum Philosophum» (emphasis added). Cf. also Id., *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum*, ed. H. Steffan, in Theodoricus Teutonicus *Opera omnia*, II, Meiner, Hamburg 1980, pp. 151-260, 53 (1), p. 217: «His quattuor suppositis tamquam infallibiliter veris manifestum est et necessario concluditur, quod in angelis invenitur aliqua vis apprehensiva sive cognitiva inferior intellectu, scilicet aliquod phantasticum, quod in operatione intelligibili habet rationem et modum subiecti respectu speciei intelligibilis, quo phantastico aptatur substantia intelligens, ut actu intelligat».

¹¹ Cf. id., *Quaestio utrum in Deo ...*, cit., 1.4.2.2 (3)-(5), pp. 300-301.

ly receive the specific form from the phantasm; instead the intelligible species are produced by the intellect in an autonomous movement¹² that takes place by means of the phantasm¹³ and forms it¹⁴.

In summary, the phantasm is presented as the necessary (and insufficient) condition of the cognitive process in the sense of: (a) its start (it determines the change from potentiality to the act of knowing); (b) subject to be informed. Definitional knowledge is achieved only once the cognitive material obtained by abstraction from the senses is subsumed into a species¹⁵. In other words, the *phantasma* determines the contraction of pure original intellectuality into a determinate species, which is, therefore, applicable to extramental reality. The *determinans/contrahens* referred by Theodoric to the *phantasma*¹⁶ is in fact interpreted in the sense of the determination of: (a) an activity¹⁷ and (b) of the formal concept (meaning) of “substance”¹⁸. The pure and simple intellectuality thereby corre-

¹² Cf. *supra* n. 8.

¹³ Cf. *ibid.*, 1.4.2.2 (3), p. 300: «[...]sive igitur exeat huiusmodi substantia per naturalem cognitionem secundum modum naturae suae de potentia ad actum intelligendi, sive etiam ex habitu prorumpat in actum intelligendi, necessarium est aliquid in vi cognitiva inveniri determinans quancumque potentialitatem dictam, vim videlicet naturalem sive habitualement ad determinatum actum intelligendi. Hoc autem determinans erit aliquid inferius forma intellectuali in aliqua cognitiva inferiore ab intellectu».

¹⁴ Cf. *ibid.*, 1.4.2.2 (12), p. 302: «Quia etiam huiusmodi formarum conceptionalium ordo ad invicem est per se et essentialis, quod patet ex ordinata origine unius earum ex alia, quae non potest aliter se habere, hinc est, quod *ex forma intelligibili et formis phantasticis* iam dictis, quibus mediantibus nobis forma intelligibilis continuatur, fit unum essentialiter *quasi compositum ex materia et forma*» (emphasis added); *ibid.*, 1.4.2 (1), p. 298: «[...]Omne enim, quod exit de potentia ad actum, exit in actum sub respectu ad aliquod subiectum, quod ipso tali actu informetur *tamquam materia per formam*» (emphasis added).

¹⁵ Cf. M.R. Pagnoni-Sturlese, «La “Quaestio utrum in Deo ...», cit., p. 127: «il salto qualitativo che farà intus-legere la cosa mediante la sua ratio diffinitiva non è operato dall’intelletto agente, che come luce sui colori genera *quandam similitudinem in intellectu possibili*, piuttosto è la forma intelligibile, data dall’intelletto agente, che sussume l’oggetto della cogitativa e lo rende presente all’intelletto possibile nella sua ratio universalis».

¹⁶ Theodoricus, *Quaestio utrum in Deo ...*, cit., 1.4.2.2 (8)-(10), pp. 301-302.

¹⁷ *Ibid.*, 1.4.2.1 (7), p. 299; 1.4.2.2 (2), p. 300; 1.4.2.2(8), p. 301.

¹⁸ M.R. Pagnoni-Sturlese, «La “Quaestio utrum in Deo ...», cit., p. 122: «l’intelletto agente fornisce la forma intelligibile per mezzo della quale viene sussunto l’oggetto della cogitativa. Ma qual è o cos’è questa forma intelligibile che Teodorico dice essere semplicemente e puramente universale? Rispetto all’intellezione di uomo come animale razionale sarà *il più generale concetto di sostanza*» (emphasis added). Pagnoni’s acute conclusion can be justified in the light

sponds only improperly (analogically) to an original “content” in the man who makes use of the possible intellect: the admission of any pre-existing content, however universal, would in fact imply a degree of determination in the possible intellect and therefore of actuality, inconsistent with the *ratio* of possible intellect itself¹⁹. An essential identity between the actuality of the known object (i.e., its actual presence in the intellect) and the cognitive activity itself is realized only in the agent intellect, as is clearer from the noetic writings.

The maximum universality of the possible intellect then corresponds to a cognitive contribution that is in fact minimal, because it is empty, that is, without content: it takes on significance only in the process of contraction mediated by the phantasm²⁰. In contrast, in divine intuitive knowledge, a maximum of universality also coincides with a maximum of effectiveness (both epistemic and performative). This is, as already intuited by Pagnoni and Kobusch²¹, a modal difference, i.e., different ways (*rationale, intellectivum*) of knowing the *same* object (the *res*), according to the universality of the *partes rationis* or according to the universality of the *simplex essentia*.

II. «Impossibile est Deum immediate per speciem videri»

Many of the theses enunciated in the *quaestio* find a more extensive formulation in the *De visione beatifica*, the second treatise of a trilogy (*De tribus difficilibus quaestionibus*) probably written after Theodoric’s Parisian teaching

of the Noetic texts, which assert the identity of intellect’s object and the universal notion of *quidditas* (*quiditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quiditas et ens inquantum ens*). Cf. Theodoricus, *De visione* ..., cit., 1.1.4 (2), p. 28 and *infra* (section II).

¹⁹ Theodoric repeatedly rejects any determination in the possible intellect. Cf. e.g. *ibid.*, 3.2.4.: (9), p. 75; *id.*, *Quaestio utrum in Deo* ..., cit., 1.4.2.1 (1), p. 298.

²⁰ Cf. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, cit., p. 295: «Während Dietrich sonst die Wirkmacht der möglichen Vernunft hervorhebt, betont er in der Quaestio ihre Grenze und bindet sie an die Vorstellungskraft, ohne ihre Eigenheit als Intellekt und ihre Produktivität zu vergessen. Er geht dabei weit. Fast könnte man sagen, bei ihm bleibe die mögliche Vernunft, selbst die der Engel, ohne *phantasma* leer».

²¹ Cf. M.R. Pagnoni-Sturlese, «La “Quaestio utrum in Deo ...», cit, p.123-124; T. Kobusch, «Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg», in K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, (CPTMA, Beiheft 2), pp. 46-67, p. 51: «Die verschiedenen Modi des ens conceptionale konstituieren sich, insofern eine Sache in verschiedener Weise erkannt werden kann».

period²². In this text, the philosopher undertakes to specify the epistemological “pre-conditions” that underlie the logical possibility of the *visio Dei*. Following a long philosophical tradition, Theodoric identifies the supreme good for man (*beatitudo*) in an intellectual (intuitive) act, coinciding with the vision of God promised by the Scriptures. A long section of the treatise is then dedicated to deconstructing the theses that attribute to the possible intellect the faculty of “seeing God”; instead according to Theodoric this can only happen through the immediate activity of the agent intellect. Keeping in mind that the vision of God implies, in Theodoric’s view, epistemic fullness also with respect to the *res*²³, we will have to thematise the structural limits that, for the philosopher, preclude the intellect from a complete reunion with God.

In the *De visione*, the philosopher’s synthesis of the Neoplatonic and the Arabic-Peripatetic tradition is more explicit. The operation of the possible intellect described in the third part of the treatise corresponds to that of the *cognitivum rationale* examined in the *quaestio*, which is then reabsorbed into a more rigorously Aristotelian terminology: the possible intellect understands the *res* in its own principles, which are *secundum formam*, that is, the formal parts that constitute its universal definition (such as *animal*, *rationale*, etc.)²⁴. At this point other positions already encountered and more rigorously differentiated also reappear: before knowing the possible intellect is pure intellectuality and only *possi-*

²² Cf. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo*, cit., pp. 214-215. However, the dating of the work is controversial: the date originally proposed by Mojsisch is around 1290, whereas Flasch is inclined towards 1296/1297 in his monograph. Cf. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, cit., p. 38. More recently Sturlese postdated further the *De tribus difficilibus articulis* (1299-1304). Cf. Id., «Dietrich di Freiberg lettore di Eckhart?», *Giornale critico della filosofia italiana* 85 (2006) 437-457, p. 452.

²³ I.e., a knowledge of the *res* in the unitary way in which God knows them. Cf. Theodoricus, *De intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch, in *Theodorici Teutonici Opera Omnia*, I, cit., 2.41 (2), p. 178: «Et si intelligit alia intelligendo essentiam suam vel intelligendo principium suum, illa intelligit modo essentiae suae vel principii sui, sicut etiam sancti beati videndo Deum per essentiam vident alias res in Deo, inquantum sunt ibi modo divino». Cf. also K.-H. Kandler, *Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues, Kerygma und Dogma* 43 (1997) 2-19; B. Mojsisch, «Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg», in K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, cit., pp. 95-105, p. 100.

²⁴ Theodoricus, *De visione* ..., cit., 3.2.9.7 (1)-(3), pp. 97-98.

*bilitas quaedam et in potentia forma vel species intelligibilis*²⁵, while after the production of the species, it is instead identical to the same intelligible species produced²⁶. According to Theodoric, the process is carried out through the union of the agent intellect (*sicut forma*) with the possible intellect. However, the possible intellect obtains its forms from the agent intellect itself²⁷ according to its own receptive mode, that of the formal principles of *genus* and *species*, which is obviously different from the mode in which these formal principles are originally found in the agent.

The constitutive limit of such a way of operating on the part of the possible intellect is actually stated from the very first lines of the treatise, the first part of which is dedicated to the agent intellect. In order to refute the applicability of Augustine's *abditum mentis* to the possible intellect, Theodoric writes:

Quod nullus concederet, cum per suam essentiam sit ens in potentia et fit in actu formaliter per speciem intelligibilem, quam constat non esse substantiam. Id autem, quod est substantia et essentialiter est in potentia, non actuatur essentialiter per formam, quae est accidens²⁸.

The carrying out of activity by means of a form, in this case the intelligible species, is not proper to a substance, but rather to an accident with which the intelligible species itself is identified. The philosopher assigns the status of substantia to the agent intellect alone, whose essence, cognitive operation, and known object are identified in perfect unity: the activity of the agent intellect is, in other words, its own substantiality. The possible intellect, in contrast, needs forms through which it operates, marking an irreducible fissure in its very identity between its own *essentia* (pure original intellectuality), its own activity, and the object comprehended. In Aristotle's words: «si intellectus possibilis se ipsum dicatur aliquando intelligere, intelligit se sicut alia, id est per actum suum et sicut aliud a se»²⁹.

²⁵ Ibid., 3.2.5 (1), p. 75.

²⁶ Ibid., 4.2.1 (8), p. 110.

²⁷ Cf. Ibid., 4.3.1 (2), pp. 111-112; id., *De origine rerum praedicamentorum*, ed. L. Sturlese, in Theodorici Teutonici *Opera Omnia*, III, cit., 5 (26), pp. 187-188; 5 (56), p. 198.

²⁸ Theodoricus, *De visione* ..., cit., 1.1.1.3.3 (2).

²⁹ Cf. ibid., 3.2.9.12 (3), p. 103; Aristoteles, *De anima*, III 4, 430a2-3; B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, (CPTMA, Beiheft 1), Meiner, Hamburg 1977, p. 77.

The fundamental theorem from which Theodoric's argumentative strategy starts is, as in other works, to be found in a passage from Aristotle's *De caelo et mundo*: «unaquaeque res est propter suam propriam operationem»³⁰. The philosopher reduces the entity to the activity, placing in the latter the condition of the general existence of something. He then proceeds to a differentiation in the type of activity, which also returns the degree of perfection of the *res* and its genre. Simplifying greatly the complex subdivisions in the text, it is possible to distinguish: (1) the activity (*operatio*) of perfect entities (*essentiae* in the proper sense), which is all "internal", i.e., intrinsic to themselves and concerning their whole being according to Theodoric's terminology; and (2) the activity of imperfect entities, carried out by means of something other than their simple essence, i.e., by virtue of parts or dispositions³¹. In the first case the *operatio* takes place *per essentiam*, i.e., the reason of the activity is to be found in the essence itself, as essence and activity are in fact identified³². In the second case, conversely, the principle (*ratio et principium*) that initiates/brings out (*elicit*) the activity of entities is to be found in parts or dispositions external to their essence³³. The direct consequence of this is that the entities that act by essence are simple³⁴, always in act and operating immediately, while the other entities are composite and imply a process of *generatio vel corruptio*³⁵. Since the parts, i.e., the accidents of a substance, are extrinsic to the pure essential form, it follows that their activity also tends/orients itself (*versatur*) towards that which is accidental and which, by informing them, allows them in turn to move³⁶.

The application of these conceptual tools in the epistemological field will make it possible to draw crucial conclusions for the specific characterisation of

³⁰ Theodoricus, *De visione* ..., cit., 2.3 (5), p. 66.

³¹ Cf. *ibidem*.

³² Cf. *ibid.*, 3.2.8.1 (1), p. 82: «Quod autem in hac rationis deductione supponitur, scilicet quod operans per suam essentiam est idem cum sua operatione, quae manet in operante, patet ex eo, videlicet quod nulla alia ratione dicimus et verum est, quod ens sive creatum sive increatum sit idem cum sua operatione manente intra, nisi ex eo, quod id, quo secundum actum immediate elicit seu exserit talem operationem, est ipsa rei essentia. Et secundum hoc tale ens dicitur operari vel agere per essentiam».

³³ Cf. *ibid.*, 3.2.9 (5).

³⁴ Cf. *ibid.*, 3.2.8.1 (5), p. 83.

³⁵ Cf. *ibid.*, 3.2.9.4 (9)-(10), p. 92; 3.2.9.5 (3)-(4), pp. 93-94.

³⁶ Cf. *ibid.*, 3.2.9.5 (4), p. 94.

the possible intellect. In reality, it is not a case of superimposing strictly separate disciplinary fields, as if to recompose a basic methodological subdivision between epistemology and ontology; rather, it is an adequate explanation of the onto-epistemic character of the *ens conceptionale* (or *ens in anima*). In other words, the binomial subject-object of thought possesses its own specific ontological status on par with the *ens naturae* and, indeed, develops proportionally to it from the pure notion of *ens*³⁷. *Essentia* in the proper sense is evidently the agent intellect. It is sufficient to return to the first part of the treatise to verify and understand its characters, on the basis of what has been said in general for the simple essences:

primo semper actu intelligit; secundo, quod tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam; tertio, quod ipsum idem, cum sit intellectus per essentiam et semper in actu suae intellectionis, est quaedam *similitudo et exemplar totius entis in eo, quod ens, secundum quod totum ens secundum omnem sui ambitum sibi intellectualiter praesens est et omnia actu intelligit; quarto, quod, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se ipsum intelligit, et eadem simplici intellectione*³⁸.

The third and fourth points mentioned in this text, which are decisive for defining the epistemic efficacy of the agent-intellect, are in fact a consequence of the first two: precisely because the object of the intellect is identified with pure intellectual activity itself, it follows that this intellect contains within itself, in the mode of thought, all being³⁹. That is, it is the maximally universal notion of *quidditas* in act and, as such, also implies any *quidditas* determined in itself, apprehended – as in the case of St. Benedict⁴⁰ – in a simple way: every being must come within its spectrum.

The possible intellect manifests, in contrast, the character of accidentality. The reason for this is to be found in the regression from pure intellectuality: it makes use of formal principles in order to understand the *res* in the mode of definition⁴¹, i.e., instrumental elements that allow it to carry out its process. These

³⁷ Cf. *ibid.*, 3.2.9.6 (2)-(3), pp. 96-97.

³⁸ *Ibid.*, 1.1.1.3.6 (2), p. 22 (emphasis added).

³⁹ Cf. *ibid.*, 1.1.4 (2), pp. 28-29.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 1.1.4 (5), p. 29: «Quod videtur aliquantulum concordare cum eo, quod legitur de sancto Benedicto, videlicet quod in quadam mentis elevatione vidit totum universum».

⁴¹ Cf. *ibid.*, 3.2.9.7 (3), p. 98.

elements, although produced by the intellect itself, do not represent intellectuality in its authentic form, which is, as we have seen, devoid of parts and processes. On the contrary, the use of formal parts (or the intelligible species) to understand leads to a real distancing of thought from its original self-identity, since it “dresses up” in species, that is, it takes on formal determinations that compromise its initial universality⁴². The result is a composition in the intellect determined by the addition to it of external (i.e., different/other) elements from its most authentic form: in this sense it knows itself as other than itself⁴³. Since the final result (i.e., the determined *species intelligibilis*) is identified with the possible intellect *factus in actu*⁴⁴, it is for all intents and purposes an accident⁴⁵.

Conclusions

The possible intellect at the end of its intellectual operation, as accident, also shares the characteristics of imperfection that mark this ontological status: (a) composition and (b) exteriority/particularity. This implies, on the gnoseological side, the impossibility of knowing the *ens simpliciter* through rational knowledge that operates by definitions, that is God and reality in the fully unitary, simple, and universal mode present in his intellect.

The points discussed so far find an interesting application in the field of cosmology. It has emerged how the possible intellect, participating in pure intellectu-

⁴² Cf. *ibid.*, 3.2.9.8 (5), p. 100.

⁴³ 3.2.9.12 (1)-(3), pp. 103-104.

⁴⁴ Cf. *Ibid.* 4.2.1 (8), p. 108: «Si igitur huic deductioni addatur, quod dicunt Alfarabius, Alexander, Averroes, scilicet quod huiusmodi intellecta seu species intelligibiles in nobis sunt idem, quod intellectus possibilis factus in actu, inquantum videlicet intellectus possibilis est noster, manifestum est, quod intellectus agens in omni intellectione unitur intellectui possibili ut forma. In ipso enim et ex ipso resplendet in mente propria et determinata ratio uniuscuiusque intellecti a nobis, immo sine tali ratione rei impossibile esset aliquid intelligere. Talis etiam ratio est forma rei intellectae, in qua ipsa res intelligitur».

⁴⁵ Cf. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, cit., p.73: «Begründet vom intellectus agens als dem causale principium actus intellectus possibilis’, so nämlich, daß der actus die vom tätigen Intellekt gesetzte forma intelligibilis (*species intelligibilis*) ist, die das gesamte Wesen des möglichen Intellekts ausmacht, ist der mögliche Intellekt als diese Form nichts anderes als ein gewisses Akzidens oder eine gewisse akzidentelle Disposition an der dieser Disposition vorausgesetzten – weil vom intellectus agens bereits wesentlich begründeten – Substanz der Seele».

ality (from which it is derived) is able to grasp the truth of *res* in the definition⁴⁶. This is, however, the truth in its contracted mode (*sub diverso modo essendi*), i.e., referring to a specific entity and, therefore, less universal than pure essence⁴⁷. In fact, in Theodoric's vision of the cosmos, the individual *res* have a marked *relational connotation*, which binds one to the other in an ordered system which is impossible to disregard: in the Dominican's writings the theme of simplicity, universality, and perfection of the *universitas rerum*, or the totality of the cosmos, recurs several times⁴⁸. On the epistemological side, the result of a hypothetical (and in fact impossible) consideration of natural reality in all its extension and evolution would return the *ens simpliciter*⁴⁹, insofar as it represents the very explication of the divine intellect in the *maneries* of the *ens naturae*⁵⁰. Faced with simple reality, the possible intellect is not, however, forced into a kind of epistemological surrender, but rather into "conjectural knowledge", as Alessandra Beccarisi has pointed out⁵¹.

A final remark concerns rational knowledge considered at the beginning of the cognitive process. It has been argued that a maximum of universality corresponds, for the possible intellect, to a maximum of indeterminacy and a minimum of epistemic significance. According to a dynamic that will become clearer in the *De intellectu*⁵², superior substances, i.e., intellects *per essentiam*, enjoy in

⁴⁶ Cf. Theodoricus, *De intellectu*, cit., 3.18 (3), p. 192: «Aliud est, quod est commune sibi, scilicet ipsi primo, et omnibus illius ordinis, quae nihilominus participant illud commune ex ipso primo, ut est cognitio veri in omnibus intellectibus, in quos non potest cadere aliqua falsitas secundum Augustinum Super Genesim XII c. 50, ubi ostendit, quod intellectualis visio non fallitur et quare, et aliqua talia communia ut ens, vivum et cetera».

⁴⁷ 'Pure' essence and 'contracted' essence are, however, numerically identical. Cf. also *ibid.*, 3.19-20, pp. 192-193.

⁴⁸ Cf. Theodoricus, *De visione*, cit., Prooemium (1-2), p. 13; *Id.*, *De intellectu*, cit., 2.10 (3), p. 143; *ibid.*, 2.20 (2-6), pp. 160-161. Flasch speaks of "Sein als Bezüglich-Sein". Cf. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, cit., p. 407. According to Theodoric, the very natural end of the individual *res* is to be subordinated to the consummation of the reality of which it is part. Cf. Theodoricus, *De cognitione*, cit., 36 (5), p. 199.

⁴⁹ *Id.*, *De origine*, cit., 5 (33), p. 190.

⁵⁰ *Id.*, *De cognitione*, cit., 25 (1), II,2, p. 188.

⁵¹ Cf. A. Beccarisi, «La scientia divina dei filosofi nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo», *Rivista di Storia della Filosofia*, 61 No. 1 (2006) 137-163, pp. 146-147. The topic does not find, however, an in-depth focus in the work of the Saxon philosopher.

⁵² Cf. Theodoricus, *De intellectu*, cit., 2.15 (1), pp. 156-157.

contrast a maximum of universality, to which also corresponds a maximum of actuality, i.e., determination and significance, to the point of containing every entity. However, the simultaneous predication of simplicity and unity poses, to the rational knowledge that wants to confront such a coexistence of predicates (simplicity, universality, plurality of rationes), a challenge once again exceeding its limits and will lead, in the *De cognitione entium separatorum*, to a more marked apophaticism.

Knowledge expressed by definition is ultimately a kind of complex mediation point for man, in the middle between the maximum universality of the acting intellect and the particularity of the individuals experienced through the senses. For Theodoric, it certainly provides definitional certainty regarding the essence of specific entities, but it fails to adequately capture either the cause from which they originate or the totality of which they are essentially part.

Constantin Teleanu*

La méthode axiomatique du *Libre de coneixença de Déu* de Raymond Lulle

The axiomatic method of Ramon Lull's *Libre de coneixença de Déu*

Abstract

This article investigates how Ramon Lull (1232-1316) reworked the axiomatic method of knowing God at the beginning of the 14th century, after his second departure from the University of Paris, where Lull masterfully taught the doctrine of the universal principles of his ternary Art, in order to necessarily reduce both theology and philosophy to the state of demonstrative disciplines. It is more the question of general principles that suits Lull's strong interest in these two general disciplines. The implacable deployment of Lull's reasoning must conclude that neither theology nor philosophy lends itself well to demonstrative elaboration except by means of the universal principles of ternary Art which make true philosophy concordant with theology. However, Lull particularly reappropriates the tradition of axioms, in order to know God better than Aristotle, Plato or even Muhammad whom Lull accuses of spreading most of the doctrinal errors which contribute to the ignorance of their medieval followers. Thus Lull intends to respond to the general challenge of his ternary Art. He proposes to perfect a universal axiomatic method which is suitable for all humans beyond the authorities of their respective beliefs, so that it generally applies to the human intellect which can know God, since it is turns out to be worthy of it.

Keywords: Cognition; Method; Axioms; Theology; Philosophy.

* Chercheur associé, Centre Pierre Abélard, Sorbonne Université, 1 Rue Victor Cousin, 75005, Paris, France ; schola.lvlliana@outlook.fr

Résumé

Cet article investigate comment Raymond Lulle (1232-1316) remanie la méthode axiomatique de la connaissance de Dieu au début du XIV^e siècle, après son deuxième départ de l'Université de Paris, où Lulle enseignait magistralement la doctrine des principes universels de son Art ternaire, afin de réduire nécessairement tant la théologie que la philosophie à l'état de disciplines démonstratives. C'est davantage la question des principes généraux qui convient à l'intérêt fort que Lulle manifeste à l'égard de ces deux disciplines générales. Le déploiement implacable des raisonnements de Lulle doit conclure que ni la théologie ni la philosophie ne s'apprentent bien à l'élaboration démonstrative qu'au moyen des principes universels de l'Art ternaire qui rendent la vraie philosophie concordante à la théologie. Cependant, Lulle se réapproprie particulièrement la tradition des axiomes, afin de connaître Dieu mieux qu'Aristote, Platon ou même Mahomet que Lulle accuse de répandre la plupart des erreurs doctrinales qui contribuent à l'ignorance de leurs sectateurs médiévaux. Ainsi Lulle entend-il répondre à l'enjeu général de son Art ternaire. Il se propose de parfaire une méthode axiomatique universelle qui convient à l'ensemble des humains au-delà des autorités de leurs croyances respectives, afin qu'elle s'applique généralement à l'intellect humain qui peut connaître Dieu, puisqu'il s'en avère être digne.

Mots-clés: Connaissance; Méthode; Axiomes; Théologie; Philosophie.

I. Introduction

Le second départ de Raymond Lulle (1232-1316) de l'Université de Paris advient à la fin de l'année 1299, lorsque Lulle commençait la composition de l'ouvrage *Principia philosophiae* au moyen de la méthode des maximes, mais que Lulle achève ensuite à Majorque quelques mois avant d'écrire, entre septembre et décembre 1300, quatre opuscules théologiques –*Libre de l'Es de Déu, Libre de coneixença de Déu, Libre d'home, Libre de Déu*– où Lulle employait la même méthode des principes universels de son Art ternaire. Le quartet de ces opuscules théologiques de Lulle permet de connaître Dieu tant à l'égard de la divinité qu'à l'égard de l'humanité que Dieu prit au ventre de la Vierge, afin qu'il soit mieux connu. C'est pourquoi Lulle recourt tant au processus qu'à la méthode de l'Art Général –*segons lo prosés de la Art general [...], fem aquest libre per so que hom pusca aver conexensa de la sancta divina Trinitat e unitat; A ensercar Deu tenim la manera de la Art general e de sos generals comensaments; En aquest libre entenem a proseir segons la Art general, ensercán ab los comensamens [...], los quals comensamens son aquests*–, afin de déduire des principes universels de l'Art Général une méthode axiomatique par laquelle la plupart des hommes peuvent connaître Dieu au-delà du clivage de leurs croyances divergentes:

Nous appelons l'Est de Dieu ce qu'il est, et sur cet Est nous édifions et divisons ce Livre, lequel nous faisons selon le procès de l'*Art Général*, pour ce que nous le puissions plus subtilement et brièvement faire et ordonner. [...] Par ces .viiij. parts que nous avons dites, l'homme peut avoir grande connaissance de Dieu. Nous ne disons pas, cependant, que nous le puissions comprendre, comme il est l'Est infini et notre est fini. [...] Ce Livre procède par propositions et conditions nécessaires, et nous en signons .viiij. à chaque part, et par ce qui s'en ensuit d'elle, nous concluons le propos de notre intention¹.

Comme Dieu a créé l'homme à connaître et aimer soi, et à beaucoup connaître et aimer, et l'homme ne le peut pas beaucoup aimer sans qu'il n'ait grande connaissance de lui, par cela nous, avec l'aide de Dieu, nous efforçons autant que nous pouvons à chercher Dieu selon son essence, ses dignités et ses œuvres, pour ce que nous puissions avoir grande connaissance de lui, et que par la grande connaissance que nous en aurons, nous le puissions beaucoup aimer, honorer et servir, louer et bénir. [...] Nous départageons ce traité en .xxv. questions, et nous résolvons chaque question par .v. maximes, et par l'explication d'elles et par ce que nous dirons de Dieu, en résolvant et en déclarant les .xxv. questions, nous donnerons connaissance de Dieu, et encore que nous donnons manière comment l'homme sache chercher vérité de Dieu par d'autres questions pérégrines faites de Dieu ou de créatures, en mélangeant certains commencements généraux avec les autres, et en regardant la conclusion signifiée par leur mélange².

Comme la principale fin pour laquelle l'homme est créé, c'est remémorer, entendre et aimer Dieu, et l'homme peut mieux le remémorer et aimer, honorer et servir, d'autant mieux il le connaît, par cela nous faisons ce Livre à connaître Dieu³.

La méthode axiomatique de Lulle se compose tant des principes absolus de l'Art ternaire que des règles générales. Le questionnement de Dieu se constitue des questions générales qui sont des règles par lesquelles Lulle questionne tout sujet de son Art ternaire. C'est davantage à l'usage des principes de l'Art Général que Lulle recourt au cours du questionnement de Dieu qui ne s'entame qu'à partir des axiomes qui sont communément des propositions nécessaires. Comment Lulle conçoit-il artificiellement son raisonnement axiomatique ? Il faut faire appel à l'Art quaternaire, afin de comprendre comment Lulle élabore la méthode de connaître Dieu qu'il employait largement au cours de son Art ternaire.

¹ Raymond Lulle, *Libre de l'Es de Déu*, ed. G. A. Amengual Bunyola, (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, vol. IX) Patronat Ramon Llull, Palma 2010, pp. 35-36, l. 2-41.

² Raymond Lulle, *Libre de coneixença de Déu*, ed. G. A. Amengual Bunyola, (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, vol. IX) Patronat Ramon Llull, Palma 2010, pp. 65-66, l. 3-30.

³ Raymond Lulle, *Libre de Déu*, ed. G. A. Amengual Bunyola, (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, vol. IX) Patronat Ramon Llull, Palma 2010, p. 121, l. 2-4.

II. *Axioma, Dignitas, Principium*

Le positionnement doctrinal de Lulle au sujet de la connaissance de Dieu peut être décrit à l'exemple des arguments de la *Summa theologica* où Alexandre de Halès adopte quelque compromis raisonnable entre deux modes de connaître Dieu qui semblent divergents:

Mais la cognition, laquelle est par grâce, bien qu'elle ne soit pas connue *face à face* en présent, toutefois est connue *par miroir* et *en devinette*, et même par quelque mode commun à la voie et à la patrie. Cela c'est dit à cause du don de sagesse, lequel est commun à la voie et à la patrie. Mais même cette cognition ne parvient pas à cette essence selon elle-même, mais par vestiges dans les créatures, par image dans la créature intellectuelle, par similitude dans ces grâces ou dons de grâces⁴.

Le compromis admis par Alexandre de Halès dérive du même don de sagesse que Lulle reçoit de la part de Dieu qui illumine Lulle de la science infuse de l'Art par lequel Lulle adhère nécessairement à l'extrême conséquence des arguments où Alexandre de Halès s'arrêtait tout comme Denys l'Aréopagite, Jean Damascène ou Boèce sans admettre une connaissance de Dieu qui soit immédiate au cours de cette vie présente. C'est la sagesse ou la science infuse –quatrième vertu théologale selon Lulle– qui paraît conduire Lulle à l'élaboration de la nouvelle méthode de connaître Dieu qui s'affranchit des autorités païennes ou scolastiques. Il faut connaître Dieu au moyen des principes. De quels principes s'agit-il?

C'est d'abord à l'ancienne logique⁵ du manuel de la *Logica Algazelis* que Lulle emprunte quelques principes de connaître quelle chose est vraie ou fausse –*universalialia, propositiones, argumenta, fallacia, predicabilia, praedicamenta*–, bien qu'ils n'aboutissent qu'à l'exposition de l'arbre de Porphyre, tandis que la naissante théologie démonstrative de Lulle n'en fait qu'un usage très incomplet, puisqu'une des additions de théologie du *Compendium Logicae Algazelis* de 1271-1272 traite brièvement des démonstrations que Lulle départage en trois modes échelonnés, mais Lulle ne concède la connaissance de Dieu qu'à l'ultime mode de démonstration qui ne saurait être connaissable sans quelque illumination

⁴ Alexandre de Halès, *Summa theologica*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Tomus II, Prima pars secundi libri, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1928, q. I, p. 4.

⁵ Algazel, *Logica Algazelis*, ed. Ch. H. Lohr, in *Traditio*, (Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion, vol. XXI), Fordham University Press, New York 1965, pp. 223-290.

de la part de Dieu qui éclaire tout intellect au début de son investigation intellectuelle:

La démonstration se fait en trois modes. [...] C'est pourquoi c'est à noter que (1) le premier mode, parce qu'il manque de moyen, peut être facilement intelligé. (2) Et le deuxième est difficilement intelligé. Car il faut intelliger celui-ci par moyen sensuel. (3) Mais le troisième mode, dans lequel la pure vérité consiste, est le plus difficilement intelligé. Car il faut que les affectueux, et les volonteux de connaître Dieu de nécessité, intelligent celui-ci par maints moyens très difficiles. Et que celui-ci illumine tout l'intellect par sa Miséricorde et Humilité, sans laquelle illumination nul bien ne peut être intelligé⁶.

Le principe acquiert deux sens chez Lulle, puisqu'il s'y définit d'abord au sens premier comme terme équivalent aux vertus incréées censées être des dignités de Dieu qui constituent la figure A de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* de 1274, tandis qu'au sens second Lulle adopte ensuite une définition du principe par rapport aux termes relatifs du triangle rouge de la figure T –*principium (causae, quantitatis, temporis)*– que Lulle expose brièvement dans la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* de 1274-1276 où Lulle distingue ensuite deux espèces de démonstration qu'il utilise en chaque variante majeure de son Art quaternaire ou ternaire:

D'où, cet Art exige que S tienne et prouve elle-même dans les chambres de cette T, dans laquelle ou dans lesquelles chambres de cette T elle pourrait avoir cognition de A, V, X, Y, Z; parce que c'est de la nature des chambres de T qu'à cette S, si elle entre ordonnément dans celles-là, elles signifient ces A, V, X, Y, Z; et cette S est ordonnée par nature, dans ses espèces et dans ses individus, qu'elle reçoive ce que T lui signifie de A, V, X, Y, Z⁷.

Le triangle rouge signifie ou est de principe, moyen et fin; avec lequel S compose dans ses angles principe, moyen et fin dans les autres triangles, ou dans les autres figures. [...] Ce sont deux espèces de démonstration; l'une est par principes par eux-mêmes connus et prouvés, l'autre est par principes prouvés par autres; et cela est contesté, jusqu'à ce que les premiers principes soient prouvés⁸.

⁶ Raymond Lulle, *Compendium de la Logique d'Algazel*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. I) Schola Lvliliana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2019, q. VIII, 8.07, pp. 14-15.

⁷ Raymond Lulle, *Art Compendieux de découvrir la Vérité*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. II) Schola Lvliliana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2020, p. 13.

⁸ Raymond Lulle, *Lecture compendieuse sur l'Art de découvrir la Vérité*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. II) Schola Lvliliana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2020, pp. 47-48.

C'est au sens premier que Lulle conçoit constamment la définition du principe –*Principium est id, quod se habet ad omnia ratione alicuius prioritatis*– au cours de diverses variantes majeures de son Art, puisqu'il reprend la définition du principe qu'Aristote octroyait au début du livre Δ de la *Metaphysica* –traduite en latin par Guillaume de Moerbeke– où Aristote définit le principe à l'égard de quelque chose qui s'en meut en premier: «*Principium dicitur aliud quidem unde utique aliquid rei movebitur primum*»⁹. Le travail de divers traducteurs latins des œuvres du Stagirite contribue largement à l'enrichissement du glossaire scolastique où Lulle découvre qu'un sens métaphysique des dignités –*dignitates* (selon Guillaume de Moerbeke)– s'équivaut à l'acception logique des axiomes¹⁰ –*dignitates* (selon Jacob de Venise), *anxiomata* (selon Jean de Tolède), *propositiones* (selon Gérard de Crémone)– des *Analytica posteriora* qu'Aristote appliquait aux démonstrations, bien que la *Metaphysica* assimile universellement la définition des dignités aux principes des étants: «*Universaliter enim maxime omnium principia sunt dignitates*»¹¹. Le principe acquiert diverses acceptions entre lesquelles Lulle remarque une constante équivalence sémantique qui, selon V. Serverat, devient opérationnelle en double sens: «le verbe 'commencer' renvoie, dans l'*Ars* lullien, à une double supériorité: une primauté ontologique (cause ou fondement) et une antériorité génétique (origine)»¹². Le principe –dit Lulle– est quelque chose de digne. Il semble qu'une équivalence¹³ capitale s'établit parfaitement

⁹ Aristote, *Metaphysica*, ed. G. Vuillemin-Diem, in *Aristoteles Latinus*, (Corpus Philosophorum Medii Aevi, vol. XXV 3.2) E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, p. 92, l. 1012b 34-35.

¹⁰ Aristote, *Analytica posteriora*, ed. J. Tricot, (Bibliothèque de Textes Philosophiques) Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1938, p. 44, l. 75a 40-42. Idem, *Analytica posteriora*, ed. L. Minio-Paluello – B. G. Dod, in *Aristoteles Latinus*, (Corpus Philosophorum Medii Aevi, vol. IV 1-4) E. J. Brill, Leiden 1968, p. 19, l. 75a 40-42.

¹¹ Aristote, *Metaphysica*, cit., p. 53, l. 997a 13-14.

¹² V. Serverat, «La fin du pacte amoureux. De Raymond Lulle à Jacques Lefèvre d'Étaples (1275-1505)», *Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance* 34 (1992) 16.

¹³ A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. 95) Koninklijke Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 215-216. E. Colomer, «De Ramon Llull a la moderna informàtica», *Estudios Lulianos* 23/2-3 (1979) 119. E. W. Platzeck, *Raimund Lull. Sein Leben – Seine Werke. Die Grundlagen Seines Denkens (Prinzipienlehre)*, (Bibliotheca Franciscana, vol. 5) Editiones Franciscanae-Verlag L. Schwann, Romae-Düsseldorf 1962, pp. 128-129. Idem, «*De existentia Essentiae divinae sive Primae Causae respectu conceptu aeternitatis secundum Raimundum Lullum*», *Estudios Lulianos* 19/1-3 (1975) 6. J. Carreras y Artau, «Raymond Lulle, un logicien et encyclopédiste du XIII^e siècle», in J. Carreras y Artau – J. Tusquets Terrats (eds.), *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de*

entre deux termes équivalents –*dignitas, axioma*– qui refondent la théologie démonstrative de Lulle comme science axiomatique des premiers principes de l’Art de Lulle qu’A. Rashed aperçoit comme une «axiomatique transcendantale qui le situe bien au-dessus des branches du savoir, fussent aussi nobles que la métaphysique et la logique»¹⁴. C’est davantage au sujet de Dieu que Lulle prédique des maximes ou des propositions maximales, puisqu’elles se constituent des dignités de Dieu, mais Lulle assigne des signifiés simples aux dignités divines, de même que Boèce n’y octroyait après Aristote que des propositions objectives ou bien maximes. C’est pourquoi Lulle use ensuite des principes de son quartet des *Libri principiorum* de 1274-1283, afin de réduire artificiellement chacune des quatre disciplines¹⁵ générales à l’exigence démonstrative des principes nécessaires. D’abord Lulle s’y efforce de réduire la théologie, afin qu’elle soit redéfinie en tant qu’art théologique.

III. *Ars theologiae*

Pourquoi Lulle enjoint-il la doctrine des principes de l’Art Général à la connaissance de Dieu ? Lorsqu’il use des principes de l’Art Général à l’exemple des raisons divines, Lulle estime qu’Aristote élaborait une philosophie qui s’applique mal à la théologie. Ce n’est pas étonnant que Lulle obéit scrupuleusement à l’injonction –*«omne quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum»*¹⁶– de la *Questio disputata* de Bonaventure qui inspirait ensuite quelques *Questiones disputates* des maîtres de l’Ordre de Frères Mineurs –Matthieu d’Aquasparta, Jean Peckham, Eustache d’Arras, Roger Bacon, Richard de Mediavilla–, afin de conclure que la connaissance certaine est nécessairement acquise à la lumière des raisons éternelles. Mais Bonaventure n’en évite pas la controverse qui met la mouvance des spirituels franciscains à l’écart des

l’Occident, (Chaire Cardinal Mercier) Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1962, p. 39.

¹⁴ A. Rashed, *Raison et métaphore selon Raymond Lulle*, Université de Paris III, Paris 1976, p. 346.

¹⁵ Raymond Lulle, *Quattuor Libri principiorum*, ed. M. A. Sánchez Manzano, in Raimundi Lulli *Opera Latina 12-15*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 185 – Raimundi Lulli Opera Latina, 31) Brepols Publishers, Turnhout 2006, p. 16, l. 10-17; p.172, l. 9-15; p. 342, l. 9-16; p. 438, l. 14-16.

¹⁶ Bonaventure de Bagnoregio, *Utrum rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione*, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, in *De humanae cognitionis ratione*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, pp. 49-70.

conventuels. Le libelle des *Quaestiones de Deo cognoscendo* de Pierre de Jean Olivi discerne successivement trois questions apparentées où Pierre de Jean Olivi s'applique exclusivement à l'investigation des autorités de divers ouvrages de saint Augustin qui admettent la connaissance de Dieu, mais que Pierre de Jean Olivi expose longuement à l'encontre des disciples de Bonaventure censés être contraires à la croyance catholique en trois points essentiels, afin de conclure qu'aucun homme ne peut ni immédiatement ni par soi connaître Dieu, s'il n'en acquiert pas la vision béatifique:

Car ils disaient qu'ainsi que les conclusions sont connues par principes premiers et par propositions premières, ainsi toutes choses créées par les règles de la première vérité. [...] Mais le prédit mode contient trois choses contraires très périlleuses. L'une desquelles c'est que Dieu soit vu de par nous dans cette vie par soi et immédiatement. Et la deuxième c'est que les vérités de toutes les propositions nécessaires et les définitions ou les raisons de toutes les choses créées soient incommutables et éternelles selon la réalité. D'autre part, la troisième c'est que celles-ci soient le vrai Dieu¹⁷.

Il semble que Lulle s'approche plus des disciples de Bonaventure que des conclusions de Pierre de Jean Olivi qui réfutent tout caractère immédiat de la connaissance de Dieu, bien que Pierre de Jean Olivi prouve être Dieu au moyen des raisons nécessaires. Ce n'est pas étonnant que Lulle apprécie davantage la doctrine des autorités franciscaines qui octroyaient quelque fort intérêt à la connaissance de Dieu au cours même de la vie terrestre, mais Luc de Wadding enlevait encore à l'oubli six questions de l'anonyme franciscain *De cognitione Dei* qui abordent formellement la connaissance de Dieu –*quod Dei est cognitio quaedam abstractiva, quaedam intuitiva*– au moyen des subtiles distinctions scotistes: «Je réponds ainsi à la question, qu'une cognition de Dieu est abstraitive, l'autre intuitive»¹⁸. Il est possible de connaître Dieu quant à l'être actuel des raisons divines qui sont abstraitement attribuées à l'objet intelligible suprême.

Il s'ensuit que Lulle n'employait certainement pas des axiomes au sens de la cinquième des *Ennéades* de Plotin qui observe que la définition des axiomes se distingue des étants dont elles sont énoncées: «Car des *propositions*, des *axiomes*

¹⁷ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, ed. B. Jansen, in *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, vol. VI) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1926, q. I, pp. 477-478.

¹⁸ Ps.-Jean Duns Scotus, *De cognitione Dei*, ed. L. Waddingum, (Ioannis Duns Scoti Opera omnia, vol. III) Sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639, q. I, pp. 431-433.

ou des *exprimables* ne sont pas des êtres; ils ne peuvent être en effet que des énoncés relatifs à des êtres différents d'eux, et non pas ces êtres eux-mêmes»¹⁹. Mais Lulle montre bien que les dignités²⁰ absolues ne sont prédiquées de Dieu qu'à titre de propositions maximales. Il semble qu'un système²¹ axiomatique des maximales de l'Art de Lulle, selon A. Bonner, se développe davantage au cours de l'Art ternaire, mais J. Rubio i Albarracín n'y aperçoit qu'une énonciation²² nécessaire qui dérive du façonnement axiomatique des propositions qui sont connues par elles-mêmes.

Le triptyque des traités de Dieu écrits par Lulle à la fin de l'année 1300 s'approprie généralement la méthode axiomatique de l'*Elementatio theologica* de Proclus –traduite depuis 1268 par Guillaume de Moerbeke–, mais Lulle ne recourt pas directement à l'initiation théologique de Proclus, puisqu'il semble soumettre son artifice à l'échafaudage axiomatique de l'*Ars fidei catholicae* de Nicolas d'Amiens qui s'y sert des conceptions communes de l'âme sans aucun recours aux autorités bibliques qui s'y montrent insuffisantes, puisqu'elles sont réfutées ou même perverties par la plupart des hérétiques modernes:

Surtout dans ces temps, les professeurs de la foi chrétienne sont persécutés non seulement par les paroles mais par les armes par les habitants des autres terres orientales, séduits par la ridicule doctrine de Mahomet. [...] Donc, j'ai plus judicieusement ordonné les raisons prouvables de notre foi, auxquelles l'intelligence perspicace peut à peine résister, afin que celui qui méprise les prophéties ou l'Évangile, soit au moins induit à acquiescer aux raisons humaines. Mais ces probations, bien qu'elles induisent l'homme à croire, toutefois ne suffisent pas à saisir pleinement la foi. Car partout la foi, à laquelle la raison humaine fournit pleinement l'expérimentation, n'a plus de mérite. Car celle-ci sera notre gloire comprendre par science parfaite ce que maintenant nous contemplons presque par miroir en devinette. [...] Évidemment par mérite, j'ai appelé cette édition l'*Art de la foi catholique*. Car composée dans le mode de l'art, elle contient définitions, divisions et propositions, en prouvant par procès artificieux le propos. [...] D'autre part, les conceptions communes de l'âme s'ensuivent ainsi dites, parce qu'elles sont à ce point évidentes qu'incontinent celles-ci ouïes l'âme les conçoit être vraies²³.

¹⁹ Plotin, *Ennéades*, ed. É. Bréhier, Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris 1956, p. 92, 1.38-40.

²⁰ H. Merle, «*Dignitas*: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédécesseurs médiévaux», *Estudios Lulianos* 21/3 (1977) 174.

²¹ A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, cit., p. 277.

²² J. E. Rubio i Albarracín, *Les bases del pensament de Ramon Llull*, (Biblioteca Manuel Sancho Guarner, vol. 35) Institut Universitari de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, València-Barcelona 1997, pp. 108-111.

²³ Nicolas d'Amiens, *Ars fidei catholicae*, ed. M. Dreyer, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. 37) Aschendorff, Münster 1993, pp. 76-77; 106-120.

Le détriment de l'Église semble irréparable aux yeux tant de Nicolas d'Amiens que de Lulle qui paraît craindre davantage la menace islamique. Le propos de l'opuscule axiomatique de Nicolas d'Amiens ne diffère pas de l'intention de Lulle de combattre la secte de Mahomet au moyen des outils axiomatiques de son Art Général qui peuvent pacifiquement parfaire la conversion des infidèles. Le prologue de l'opuscule *De sacra theologia regulae* atteste qu'Alain de Lille distingue à la suite de Boèce ou bien Aristote quelques acceptions²⁴ des règles –*dignitas, maxima, communis animi conceptio, propositio per se nota*– entre lesquelles Alain de Lille établit justement, tout comme Albert le Grand s'en aperçoit en quelques ouvrages majeurs –*Summa theologiae, Metaphysica, In Analytica posteriora*–, une équivalence²⁵ sémantique qu'il n'attribue ensuite qu'au sens axiomatique des principes de théologie. Il se peut que Lulle s'empare du sens multiple des règles distinguées par Alain de Lille bien avant qu'Albert le Grand ne lègue une même équivalence²⁶ à l'opuscule *De modi significandi* de Boèce de Dacie, puisqu'une telle équivalence amène toujours Lulle à l'énonciation axiomatique des propositions nécessaires qui jalonne son discours théologique. Le cas exemplaire du *Libre de Demostracions* de 1274-1276 contribue décisivement à l'émergence de la méthode²⁷ de connaître Dieu que Lulle hérite de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* où Lulle rétorquait magistralement à l'erreur des infidèles censés méconnaître Dieu au moyen de leur intellect aveugle.

Le traitement des vertus théologiques de la *Summa de Bono* de Philippe Le Chancelier distingue trois degrés de la connaissance de Dieu, mais Philippe Le Chancelier ne concède quelque aide du renfort spirituel de la foi qu'au plus haut des degrés censés induire la connaissance des articles qui relèvent de la divinité –*ad cognitionem unitatis et trinitatis*–, de même qu'Augustin ou bien Anselme

²⁴ Alain de Lille, *De sacra theologia regulae*, ed. J.-P. Migne, (Patrologia Latina, vol. CCX) Apud J.-P. Migne Editorem, Paris 1855, cc. 622A-C-623D.

²⁵ Albert le Grand, *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera omnia, vol. XXXI) Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, Parisius 1894, p. 20. Idem, *Metaphysica*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera omnia, vol. VI) Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, Parisius 1890, pp. 143-218. Idem, *In Analytica posteriora*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera omnia, vol. II) Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, Parisius 1890, pp. 29-30.

²⁶ Boèce de Dacie, *De modi significandi*, ed. J. Pinborg – H. Roos, in *Boethii Daci Opera*, (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, vol. IV/1) G. E. C. Gad, Hauniae 1969, q. I, pp. 8-9, l. 75-90.

²⁷ Raymond Lulle, *Livre de Demonstrations*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. II) Schola Lvliliana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2020, pp. 67-78.

de Cantorbéry considéraient que la plupart des articles de croyance sont intelligibles:

D'où, à l'intelligence de cette chose, note-toi que c'est quelque cognition dans la raison selon la raison et celle-ci est usagère du monde et des créatures comme argument à connaître Dieu et celle-ci n'est pas la foi de laquelle nous parlons, mais différente de celle-là par espèce. La deuxième cognition est dans l'intelligence selon la raison, et j'appelle intelligence la suprême partie de la raison, et cette cognition est le commencement de la foi quant à la cognition miroitante et énigmatique, laquelle est de Dieu dans les créatures, et celle-ci est usagère du monde et des créatures non comme argument ou mode d'argumenter, mais comme miroir, ainsi que si le rayon du soleil tombe sur le miroir et nous pensons le soleil incident dans le rayon. La troisième est la cognition qui est dans l'intelligence selon l'intelligence et celle-ci n'est eue sinon par la lumière spirituelle de la foi, laquelle «est donnée d'en haut de par le Père des lumières», et celle-ci est celle par laquelle les articles sont crus et elle diffère des autres selon l'espèce et l'adulte ne parvient pas à celle-ci, s'il ne se pose pas en défaillant dans la cognition de Dieu et, en ne s'appuyant pas sur des raisons, il demande l'aide divine²⁸.

Certes, Lulle ne méconnaît pas la tripartition des degrés de la connaissance de Dieu que Philippe Le Chancelier avait échelonnés, parce que Lulle initie son fils Dominique au moyen du manuel de la *Doctrina pueril* de 1274-1276 où Lulle distingue trois ligues ou lois –*ley natural*, *ley vella*, *ley nova*– qui composent une échelle de degrés de la connaissance de Dieu, avant de réduire tant les futurs sectateurs de Mahomet que les Gentils à l'apparence des gens ignorants de Dieu qui ressemblent communément au Gentil du *Libre del Gentil e dels tres savis* de 1274-1276, puisqu'il n'y décrit Mahomet qu'à titre de faux prophète des gens idolâtres, tandis qu'un sage sarrasin réfute la plupart des médisances de Lulle à l'égard de Mahomet, afin de prétendre que Mahomet eut connaissance de Dieu, même s'il n'eut aucune science des lettres avant son illumination, mais que Lulle estime entièrement contestable:

²⁸ Philippe Le Chancelier, *Summa de Bono*, ed. N. Wicki, (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta, vol. II) Editiones Francke, Bernae 1985, q. I. 11, pp. 623-624, l. 55-66.

Mahomet fut un homme trompeur qui fit un livre appelé Coran, lequel dit Mahomet qu'il fut ligue donnée de Dieu au peuple des Sarrasins, desquels Sarrasins Mahomet fut commencement. Mahomet fut d'une ville appelée Yathrib, qui est à .x. journées de Mecque; à laquelle Mecque les Sarrasins font ainsi révérence que les Chrétiens la font au Saint-Sépulcre de Jérusalem. Yathrib et Mecque et toute celle province, fils, était pleine de gens qui croyaient en idoles et qui adoraient le soleil et la lune et les bêtes et les oiseaux, et ils n'avaient pas connaissance de Dieu, ni n'avaient roi, et ils étaient gens de petit discernement et avec peu d'entendement. [...] Les gentils sont gens sans ligue et qui n'ont pas connaissance de Dieu; d'où, par l'ignorance qu'ils ont de Dieu, et car selon cours de nature tout homme doit avoir connaissance de son Créateur, par cela les gentils, bien qu'ils ne connaissent pas Dieu, au moins ils font quelque honneur à certaines créatures, à signifiante que quelque chose est plus noble qu'eux²⁹.

Le sarrasin dit au gentil: —Il fut temps que tous les gens qui étaient à Mecque et à la cité de Yathrib, où Mahomet fut prophète, furent idolâtres, et ils n'avaient pas connaissance de Dieu, et ils étaient dans celle erreur dans laquelle tu étais avant que tu vinsses dans ce lieu où tu eusses connaissance de Dieu. D'où, ainsi que tu avais nécessaire consolation de la tristesse dans laquelle tu habituais d'être, ainsi ces gens auparavant dits avaient nécessaire aide et illumination de foi. Et car la Bonté de Dieu est immense, par cela Dieu eut pitié de ces gens-là qui se perdaient ignoramment; et il voulut les illuminer et donner connaissance de soi-même et de sa Gloire. Et par cela, il leur transmit Mahomet pour prophète, qui les illumina et il leur donna connaissance de Dieu; laquelle illumination, et laquelle connaissance, convient avec l'immense Bonté de Dieu, avec laquelle elle ne pourrait pas convenir, si Mahomet ne fut pas prophète³⁰.

Le développement de l'exposition des articles de chaque ligue s'accomplit ensuite au cours de la dispute courtoise des trois sages où Lulle subvient à l'ignorance du Gentil au moyen des fleurs de cinq arbres dont dame Intelligence extrayait artificiellement la méthode obvie de connaître Dieu, mais qu'elle compose de la dizaine de conditions par lesquelles la plupart des fleurs de chacun des arbres sont régulièrement définies comme commencements de la doctrine qui doit conduire tout homme ignorant à la connaissance de Dieu, puisqu'elle ne recourt plus à l'exposition des autorités censées être nécessairement réfutées:

Par ordonnancement de Dieu, il advient qu'il eut en une terre un gentil très sage en philosophie, et il considéra dans sa vieillesse et dans la mort, et dans les bonheurs de ce monde. Ce gentil-là n'avait pas connaissance de Dieu, ni ne croyait en résurrection, ni ne croyait être quelque chose après sa mort. [...] Par les conditions auparavant dites vont les fleurs, qui sont commence-

²⁹ Raymond Lulle, *Doctrine puérile*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. II) Schola Lvllyana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2020, pp. 275-277.

³⁰ Raymond Lulle, *Livre du Gentil et des trois sages*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. II) Schola Lvllyana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2020, pp. 388-389.

ments et doctrine à redresser les hommes égarés qui n'ont pas connaissance de Dieu ni de ses œuvres ni de la croyance dans laquelle ils sont. Et par la connaissance de ces arbres l'homme peut consoler les inconsolés, et l'homme peut alléger les labourés. Et par ces arbres, l'homme mortifie tentations, et l'homme purifie l'âme de coupes et de péchés. [...] Quand les trois sages ouïrent et entendirent l'erreur dans laquelle le gentil était, et la passion qu'il supportait par celle erreur, alors il fut charité et piété dans le courage de ceux-là, et ils ordonnèrent comment ils prouvassent au gentil être Dieu, et avoir en soi Bonté, Magnitude, Éternité, Puissance, Sagesse, Amour et Perfection; et qu'ils prouvassent ces choses par les fleurs qui sont dans les cinq arbres, afin qu'ils le missent en connaissance de Dieu et de ses vertus, et en espérance de résurrection pour alléger son courage et pour le mettre en voie de salut. Et l'un des trois sages dit: —Quelle manière tiendrons-nous à prouver ces choses ? Le meilleur conseil, que nous avons, c'est que nous suivissions la manière dans laquelle dame Intelligence nous a redressés³¹.

Quelle manière dame Intelligence prescrit-elle à la connaissance de Dieu ? Il s'agit d'abord de la méthode des vertus créées de Dieu que Lulle représente au moyen des fleurs du premier arbre. C'est la méthode des principes de l'Art de Lulle qui raffermît scientifiquement la théologie comme discipline plutôt démonstrative que positive, mais que Lulle estime davantage devant son fils Dominique, puisqu'elle procure triplement la connaissance de Dieu à l'entendement humble qui s'illumine de la lumière de foi, tandis que ni Platon ni Aristote n'y aboutirent à défaut de foi qui illumine naturellement leur entendement:

Cette science, fils, est en .iij. manières: la première est quand l'homme a connaissance de Dieu; la deuxième est quand l'homme a connaissance des œuvres de Dieu; la troisième est quand l'homme a connaissance de cela qu'il peut aimer à Dieu et fuir aux labeurs infinis. [...] Aristote et Platon et les autres philosophes, qui voulaient avoir connaissance de Dieu sans foi, fils, ne purent pas monter tant haut leur entendement qu'ils pussent avoir clairement connaissance de Dieu ou de ses œuvres ou de ce par quoi l'homme va à Dieu; et cela fut par ce car ils ne voulaient pas croire ni avoir foi dans celles choses par lesquelles l'entendement humain s'exalte à entendre un Dieu par lumière de foi³².

Mais Lulle admet qu'Aristote rédigeait la plupart des ouvrages recommandés par Lulle à l'instruction libérale de son fils Dominique, afin de connaître Dieu, bien que la connaissance de Dieu soit plutôt redevable à l'œuvre du Saint-Esprit qu'à l'œuvre de la nature qui s'y avère très insuffisante:

Aimable fils, avec la sagesse, que le Saint-Esprit donne, l'homme a connaissance de la Bonté, Magnitude, Éternité, Puissance, et des autres vertus de Dieu; car c'est chose tant noble et ex-

³¹ Raymond Lulle, *Livre du Gentil et des trois sages*, cit., pp. 337-339.

³² Raymond Lulle, *Doctrine puérile*, cit., p. 279.

cellente connaître Dieu et ses vertus, qu'aucune créature ne peut suffire à donner connaissance de Dieu et de ses vertus sans œuvre de Saint-Esprit³³.

Pourquoi la connaissance de Dieu convient-elle à l'homme ? Il n'y a pas de réponse pour Lulle sans résoudre une question attenante. Pourquoi Dieu donna-t-il création à l'homme ? Le discours du sage chrétien du *Libre del Gentil e dels tres savis* démontre que la connaissance de Dieu inhère à l'intention première pour laquelle Dieu procéda à la création des humains: «—Le chrétien dit au gentil: —La cause finale, c'est-à-dire, la principale raison pour laquelle Dieu a créé homme, c'est pour ce que l'homme ait connaissance de Dieu et il aime Dieu»³⁴. Il s'ensuit que Lulle expose, dans son *Libre d'intenció* de 1276-1283, la plus haute intention à son fils Dominique qui doit apprendre comment la connaissance de Dieu convient d'être donnée aux infidèles à l'exemple tant des apôtres que des martyrs:

Aimable fils, la plus grande et la plus haute intention, que l'homme peut avoir à multiplier foi, espérance, charité, justice, prudence, fortitude, c'est avoir intention de donner connaissance de Dieu et amour aux infidèles, qui l'ignorent et ne l'aiment pas; et les apôtres et les martyrs sont tant hautement élevés en sainteté et en gloire par cette intention tant haute³⁵.

Le personnage Blaquerne du *Romanç d'Evast e Blaquerne* de 1276-1283 acquiert la connaissance de Dieu au moyen tant de la théologie que des sciences qu'Evast avait fait apprendre à Blaquerne, lorsqu'il était enfant, mais Blaquerne déclare devant son père —tout comme Nathane devant son chapitre de moniales— que Dieu n'y est connu qu'à travers la représentation des créatures:

—Seigneur —cela dit Blaquerne—, il est advenu par la Volonté de Dieu que vous m'avez fait montrer la théologie et d'autres sciences, par lesquelles j'ai eu connaissance de Dieu, qui est connu par ce qui est représenté de son œuvre et de sa Vertu dans les créatures. [...] Cependant, Dieu a donné vertu à l'entendement comment nous ayons connaissance de Dieu par les créatures³⁶.

Le problème de la connaissance de Dieu doit s'étendre à l'existence de

³³ Raymond Lulle, *Doctrine puérile*, cit., p. 257.

³⁴ Raymond Lulle, *Livre du Gentil et des trois sages*, cit., p. 369.

³⁵ Raymond Lulle, *Livre d'intention*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. III) Schola Lvllyana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2021, p. 305.

³⁶ Raymond Lulle, *Roman d'Evast et de Blaquerne*, ed. C. Teleanu, in *Œuvres Complètes*, (Doctrines Médiévales, vol. III) Schola Lvllyana-Messkhy Publications, Paris-Metz 2021, pp. 347-363.

l'homme qui ne saurait être accomplie sans connaître Dieu au moyen des dignités divines. C'est pourquoi Lulle déclare très souvent que Dieu pourvoyait gracieusement à la création de l'homme, afin que la connaissance de Dieu soit possible à l'homme. S'il n'y a aucun homme qui puisse connaître Dieu, alors Dieu fait injure à l'homme. Mais si la connaissance de Dieu était possible à l'homme, tout homme ignorant de Dieu fait injure tant à Dieu qu'à la raison finale de son existence. Le prologue du *Libre d'home* de novembre 1300 montre bien pourquoi Lulle considère que c'est très utile à l'homme de se connaître soi-même, afin de prendre connaissance d'autrui ou même de Dieu en tant qu'il est homme:

Comme c'est chose convenante que l'homme sache qu'est-ce que c'est l'homme, puisqu'il est homme, nous voulons chercher et montrer qu'est-ce que c'est l'homme; et car en ce que l'homme sait qu'est-ce que c'est l'homme, l'homme sait soi-même, et en savoir soi-même, il sait aimer soi-même et autre homme, et encore, connaître et aimer Dieu, qui est homme en tant qu'il est homme³⁷.

IV. Conclusions

La méthode axiomatique de la connaissance de Dieu s'élabore artificiellement au moyen des principes de l'Art Général par lequel Lulle souhaite que chaque discipline générale s'affermisse du renfort de son Art ternaire. Le sens axiomatique des dignités concerne bien chaque principe universel de l'Art de Lulle, mais que presque toute école médiévale de logique n'utilise avant Lulle qu'au sens de Boèce qui côtoie de près Aristote, tandis qu'il acquiert des principes absolus de l'Art de Lulle ou des dignités de Dieu une vraie étendue théo-logique. Mais Lulle fournit une application universelle à l'art axiomatique des maximes qui ne s'apprête pas seulement à l'emploi théologique. Le fondement axiomatique de la méthode de connaître Dieu –selon Lulle– s'en avère être universel, puisqu'il se constitue d'abord des principes universels de l'Art censés être communs à l'intellect des humains.

³⁷ Raymond Lulle, *Livre de l'homme*, ed. C. Teleanu, (Magister, vol. II) Schola Lvllyana, Paris 2015, p. 5.

Enrique Santiago Mayocchi*

La ‘producción’ del *esse intelligibile* en la mente divina según Duns Escoto

The ‘Production’ of the *esse intelligibile* in the Divine Mind according to Duns Scotus

Abstract

A common criticism, which Duns Scotus’s doctrine on divine ideas has received, is the supposed contradiction that it maintains when stating, on the one hand, that we find the origin of its intelligibility in the divine essence and, on the other hand, that it is given in the divine intellect by ‘producing’ their *esse intelligibile*. In the present paper we seek to argue that this putative second position does not indicate the origin of intelligibility of divine ideas, instead with the expression *producit lapidem in esse intelligibili*, Duns Scotus refers to the intellection of the thing in its specificity, that is, insofar as it differs from the divine essence, in other words, the grasp that the intellect makes of the possible concrete essences that it can create.

Keywords: *esse intelligibile*; Intellection; Divine Ideas; Intelligibility; Duns Scotus.

Resumen

Una crítica común, que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas, es la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que se da en el intelecto divino al ‘producir’ el *esse intelligibile* de ellas. En el presente trabajo buscamos argumentar que esta putativa segunda postura no indica el origen de inteligibilidad de las ideas divinas, sino que con la expresión *producit lapidem in esse intelligibili*, Duns Escoto se refiere a la intelección de la cosa en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina, o dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear.

Palabras-clave: *esse intelligibile*; intelección; ideas divinas; inteligibilidad; Duns Escoto.

* Becario Postdoctoral, UCA-Conicet; emayocchi@gmail.com

1. Introducción

La epistemología de Juan Duns Escoto (c.1265-1308) juega un papel importante en la bisagra intelectual que constituye el s. XIV, cuyas ramificaciones llegarán incluso a los pensadores más ilustres de la edad moderna. Sin embargo, a causa -quizás- de la sutileza que lo caracteriza, su doctrina del conocimiento divino sobre los *creabiles* ha sido objeto de diversas interpretaciones y ataques, incluso por sus más cercanos seguidores.

En el presente trabajo nos interesa evaluar una crítica¹ que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas: la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que es el intelecto divino quien ‘produce’ su *esse intelligibile* cuando las conoce.

Argumentaremos que esta putativa segunda postura no indica el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, sino que se refiere a la intelección de la cosa creable en su especificidad. Para ello explicaremos, primero, el modo en que Dios conoce las cosas que puede crear y, a continuación, interpretaremos la noción de ‘producción’ en este contexto, y cómo se debe entender el estatus ontológico del ‘*esse*’ *intelligibile*.

2. La intelección divina de las creaturas antes de su existencia efectiva

La doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas es elaborada en el marco de una discusión crítica acerca de dos puntos fundamentales. Por un lado, sobre la necesidad de establecer relaciones en Dios para conocer las distintas creaturas posibles² y, por otro, si ellas poseen un *esse essentiae* anterior y diferente al *esse existentiae*, del cual gozan una vez que han sido creadas³. Ambas cuestiones reciben una respuesta negativa. La primera porque, si Dios conoce las creaturas

¹ Cfr. Guillelmus de Alnwick, *QQ. de esse intelligibili*, ed. A. Ledoux, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze-Quaracchi 1937, q. 5, p. 137. El tema ha sido abordado con detalle en G. Smith, «The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014) 37-74.

² Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, ed. Vaticana, vol. XVII, I.35, pp. 445-459; *Ordinatio*, ed. Vaticana, vol. VI, I.35, pp. 245-270; *Reportatio Parisiensis* I-A.36.2 en T. Noone, «Scotus on divine ideas: Rep. Par. I-A, d. 36», *Medioevo* 24 (1998) 396-398; 404-425.

³ Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.36, pp. 461-476; *Ordinatio*, cit., I.36, pp. 271-298.

por comparación con su esencia, debería conocer esa comparación a través de otra comparación, conduciendo así un regreso al infinito. La segunda porque, establecer un *esse essentiae* de la creatura antes de su existencia efectiva, destruiría la creación *ex nihilo*, algo inaceptable por ser contrario a su fe cristiana.

En la parte constructiva de su respuesta el Doctor Sutil se sirve de una herramienta lógico-epistemológica que le permite explicar el pseudo-proceso cognoscitivo divino, llamada 'instantes de naturaleza':

el orden de naturaleza se toma comparando los objetos con el intelecto y la voluntad divina, porque al comparar su esencia (que es el primer objeto en sí de su intelecto y voluntad) con su intelecto y voluntad, se da el primer instante de naturaleza; y al comparar otros objetos (que son secundarios, lo cuales no son por sí mismos objetos sino por ser producidos en un ser objetivo por el intelecto y voluntad) con el intelecto y la voluntad divina, se da el segundo instante de naturaleza⁴.

En un mismo instante temporal, que en Dios es un único instante eterno, se pueden identificar, entonces, diferentes instantes de naturaleza, cada uno de los cuales se distinguen por los objetos hacia los cuales se dirigen la inteligencia y voluntad divinas. Se puede hablar de un verdadero orden, porque el objeto secundario tiene una dependencia directa del objeto primario, ya que es conocido (o querido) 'después' de éste.

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, el Doctor Sutil amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya definitivamente las ideas divinas como relaciones de razón. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera⁵:

- (1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.
- (2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.
- (3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.

⁴ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., vol. VII, II.1.1 §29, p. 16. (Todas las traducciones son nuestras). *Ordo naturae accipitur comparando obiecta ad intellectum et voluntatem divinam, quia comparando essentiam suam ad intellectum et voluntatem eius - quae est primum obiectum in se intellectus sui et voluntatis suae - est primum instans naturae, et comparando alia obiecta, quae sunt secundaria, ad intellectum et voluntatem divinam, quae non sunt ex se obiecta sed producta per intellectum et voluntatem in esse obiecti, est secundum instans naturae.*

⁵ Con la letra 'n' en el índice queremos indicar que se trata de diferentes 'instantes de naturaleza'. Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.35 §22, pp. 452-453; *Ordinatio*, cit., I.35 §32, p. 258; *Reportatio Parisiensis*, cit., I-A.36.1-2 §§63-64, pp. 421-422.

(4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Mientras en (2ⁿ) Dios tiene un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas, es en (4ⁿ) cuando encontramos específicamente las ideas divinas⁶, ya que son definidas por Escoto, interpretando a Agustín, diciendo que «una idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo es capaz de ser formado de acuerdo con su propia razón»⁷. Las ideas son, por tanto, los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, en cuanto ellas son posibles imitaciones de la esencia divina. El conocimiento de esta relación se da en (4ⁿ), una vez que se han conocido sus extremos.

Nos concentraremos ahora en (2ⁿ), que es el momento relevante para nuestro propósito. En primer lugar, que las posibles creaturas sean conocidas como ‘objetos secundarios’ quiere decir que no son objetos que muevan al intelecto divino de modo directo (lo que le manifestaría una imperfección) sino que están contenidos en el ‘objeto primario’ (la esencia divina), y su conocimiento ‘se sigue’ (*sequitur*) de él. Que se hallen en la esencia divina significa que están como el efecto en su causa, o mejor, que Dios tiene el poder para ponerlas efectivamente en el ser⁸, por eso se dice que se encuentran en Dios virtualmente, y no formalmente, lo que implicaría que Dios es una piedra, un leño, etc. Desde la perspectiva divina, contener algo virtualmente significa tener el poder, *virtus*, de producir una forma que es de una naturaleza inferior a la de su causa, y en este sentido se dice que el efecto se encuentra de manera eminente en la causa. Por otro lado, que su conocimiento ‘se siga’ del objeto primario, implica que

la intelección de Dios, aunque no sea causada absolutamente, sin embargo, en cuanto es de tal objeto secundario (por ejemplo, una piedra), es como principiada por la esencia [divina] en cuanto razón formal objetiva equívoca, y así es más principiada que como objeto primario, porque en este caso es principiada en cuanto razón formal objetiva unívoca⁹. Cuando se dice

⁶ Cfr. C. A. Vater, *Divine Ideas: 1250–1325*, Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America, Washington 2017, p. 418.

⁷ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I.35 §38, p. 260. *Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.*

⁸ Cfr. R. Effler, *John Duns Scotus and the principle ‘omne quod movetur ab alio movetur’*, Franciscan Institute Publications, New York 1962, p. 82.

⁹ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I.36 §39, p. 286. *Intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequivoca, - et ita magis principiata quam ut primi obiecti, quia sic est principiata quasi ratione formali obiectiva univoca.*

‘un acto que es principiado de modo equívoco en cuanto versa sobre un objeto secundario’, no es otra cosa que su mismo extenderse -como si fuera más allá del objeto primario- hacia el [objeto] secundario¹⁰.

Pero, ¿qué significa que un acto se extienda así? (...) Significa que el objeto secundario es referido al acto u objeto primario¹¹.

Este pasaje nos muestra que, para Escoto, el intelecto divino no conoce del mismo modo a la esencia divina y a las creaturas posibles. En el caso de la esencia divina se da de modo unívoco, porque es ella misma la que mueve al intelecto a su propio conocimiento. Sin embargo, el conocimiento de la creatura es equívoco, esto quiere decir que entre el acto de conocer divino y los objetos secundarios hay una diferencia fundamental respecto de la perfección entre ambos. Pero el punto principal consiste en que, a pesar de ser dos modos distintos de conocer, no son dos actos diferentes, sino que es un mismo acto que se ‘extiende’ del primer objeto al segundo, y ese ‘extenderse’ solo quiere decir que las creaturas en cuanto objetos conocidos tienen una relación al acto del intelecto¹².

Ahora bien, en (2ⁿ) Escoto suele expresar que conocer los objetos secundarios es ‘producirlos *in esse intelligibile*’¹³. Esta expresión desencadena dos preguntas, por un lado, si esa producción implica una causalidad eficiente *ad intra* en Dios, por otro, si el ‘*esse*’ *intelligibile* posee algún tipo de compromiso ontológico.

3. El acto de intelección como ‘producción’ del *esse intelligibile*

La afirmación de que el intelecto divino ‘produce’ la creatura según un ser inteligible, no quiere decir que ejerza una causalidad eficiente de tipo transeúnte con efecto real, de hecho, vemos en el texto antes citado que se refiere a ese acto como ‘principiado’ o ‘cuasi principiado’. La actividad de ‘principiar’ implica que su resultado no es algo distinto al agente involucrado¹⁴, como sucede, por ejem-

¹⁰ *Ibid.*, I.36 §41, p. 287. *Sed cum dicitur ‘actus quasi aequivoce principiari ut est obiecti secundarii’, non est aliud nisi ipsum - quasi ultra primum obiectum - protendi ad secundum.*

¹¹ *Ibid.*, I.36 §42, p. 287. *Sed quid est actum sic protendi? (...) Est obiectum secundum referri ad actum vel primum obiectum.*

¹² Cfr. G. Smith, «Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas», en R. Hofmeister Pich – A. Speer (eds.), *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*, Brill, Leiden 2018, pp. 486-488.

¹³ Cfr., por ejemplo, Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.35 §22, p. 452; *Ordinatio*, cit., I.35 §49, p. 266.

¹⁴ Cfr. P. King, «Duns Scotus on the reality of self-change», en M. L. Gill et al. (eds.), *Self-motion from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 230.

plo, con las operaciones espirituales del alma. En el caso divino, Escoto agrega, a veces, el ‘cuasi’ para indicar con más fuerza que no hay distinción real entre el agente y el efecto.

A nuestro juicio, debemos interpretar esta producción como una actividad inmanente, que describe con más exactitud el acto de intelección, tanto en Dios como en la creatura racional. De hecho, es el mismo Escoto quien afirma en una obra de juventud que «inteligir una piedra no es otra cosa que ‘la piedra sea producida en un ser inteligible’»¹⁵, y lo sigue sosteniendo en su madurez, al decir que «inteligir una cosa es producirla en un ser inteligible»¹⁶.

Por otro lado, este *esse intelligibile* por el que es conocida la creatura antes de su existencia efectiva no es un *esse simpliciter* sino un *esse secundum quid*, esto es, un ser ‘relativo’ que representa, según veremos, el aspecto intencional del acto de intelección. En este sentido, el *esse intelligibile* no posee una existencia sobrepuesta a la intelección, que sí posee una existencia efectiva, sino que se ‘reduce’ a ella como un aspecto particular por el cual se dirige al conocimiento de aquellas cosas que no son la esencia divina. El intelecto divino, por tanto, constituye con su acto perfecto las naturalezas eidéticas de todas las cosas¹⁷.

Como es de esperar, los objetos secundarios del conocimiento divino no pueden poseer una realidad distinta a la esencia divina, porque su simplicidad se vería comprometida y su entendimiento se ‘envilecería’ al ser movido a su acto por objetos finitos. La salida de Escoto consiste en distinguir la intelección de su contenido¹⁸, de tal manera que el contenido no es otra cosa que un modo específico en que se estructura el acto, gracias al cual tiene una relación intencional hacia el objeto. Como el acto de intelección divina es perfecto, por un mismo acto puede

¹⁵ Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.35 §22, pp., 452-453. *Nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam ‘lapidem in esse intelligibili esse productum’*. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., vol. IV, I.10 #41 adnotatio Duns Scoti, p. 376; *Ordinatio*, cit., II.1.1 §32 adnotatio interpolata a, p. 19.

¹⁶ Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, ed. Wadding-Vivès, vol. XXII, II.1.2 §12, p. 527. *Igitur intelligere rem est ipsam producere in esse intelligibili*.

¹⁷ Cfr. T. Hoffmann, «Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect», en S. F. Brown – T. Dewender – T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the early fourteenth century*, Brill, Leiden 2009, p. 372.

¹⁸ Cfr. los trabajos que desarrollan esta interpretación: P. King, «Duns Scotus on mental content», en O. Boulnois – E. Karger – J-L. Solère – G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 65-88; R. Cross, *Duns Scotus’s theory of cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 153-170; G. Pini, «Scotus on objective being», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015) 337-368; id., «Duns Scotus on what is in the mind: A roadmap», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 87 (2020) 319-347.

alcanzar los infinitos contenidos inteligibles que descubre en su misma esencia. En uno de los textos más explícitos sobre el tema escribe,

todas las cosas se encuentran en Dios objetivamente, según un ser inteligible, sin mover al intelecto ni siendo el término primero de su acto, sino solo como [término] secundario, en cuanto está incluido virtualmente en el objeto que es término primario¹⁹.

En esta conclusión, muestra que por la intelección divina se conoce cada una de esas perfecciones contenidas virtualmente en su esencia, de tal manera que el contenido inteligible hace referencia a ellas como objeto suyo, o expresado de otra manera, las posibles creaturas se encuentran en la intelección divina como objetos de conocimiento según un ser inteligible. Si el *esse intelligibile* evidencia el contenido específico de la intelección, el *esse obiective* muestra su intencionalidad y, en definitiva, son diferentes aspectos del mismo acto de entendimiento.

Ahora bien, Escoto califica al *esse intelligibile obiective* como un *esse secundum quid*, formalmente distinto al acto del entendimiento. A nuestro juicio, con esto quiere indicar un nuevo aspecto del objeto, que reúne las características inteligibles de una naturaleza específica, es decir, lo conocido se encuentra en el acto del cognoscente no según un ser real sino gracias a la inteligibilidad propia de su naturaleza. El *esse obiective* describe, desde el acto de conocer, la intencionalidad del contenido inteligible, pero mirando ese mismo acto desde la cosa que está siendo conocida, se dice que ella se encuentra allí según un *esse secundum quid* en el contenido del acto, es decir, según un ser disminuido, *esse diminutum*. Según nuestra lectura, *esse intelligibile*, *esse obiective* y *esse diminutum*, son los términos que utiliza Escoto para nombrar diferentes aspectos del contenido de la intelección, por lo que no se le debe dar una interpretación ontológica sino semántica, como hemos adelantado.

Siguiendo esta interpretación, cuando el Doctor Sutil afirma que el *esse secundum quid* del objeto en cuanto conocido se 'reduce' al ser absoluto de la intelección, lo que desea expresar es que el único ente real allí es el acto, el cual está estructurado siempre conforme a un contenido particular, que no tiene una realidad propia independiente de ese acto. Esta 'reducción' implica, entonces, que el contenido depende siempre del acto, y no viceversa. Por otro lado, no hay entre

¹⁹ Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis*, cit., I-A.36.1-2 §25, p. 404. *Omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante.*

ellos identidad formal porque el mismo acto real del entendimiento puede abandonar un contenido por otro en el caso humano, o conocer perfectamente todas las cosas mediante un solo acto en el caso divino.

Esta diferencia, entre acto y contenido, se deja ver ante la pregunta sobre qué es más perfecto, una piedra real o una piedra pensada. Dice Escoto,

una piedra en la mente divina tiene un 'ser absoluto' más verdadero y perfecto que la piedra existente fuera de ella, porque se dice que un objeto conocido tiene el ser que posee el conocimiento mismo. (...) Pues, lo que se dice objetivamente acerca de lo conocido, debe encontrarse realmente en el conocimiento mismo. Sin embargo, una piedra en el intelecto divino, no tiene un 'ser' de piedra más verdadero que la piedra existente fuera de él, de lo contrario, algo realmente intrínseco a Dios sería formal y propiamente una piedra²⁰.

En este pasaje queda claro que la naturaleza piedra en cuanto pensada no tiene un ser real propio sino solamente un ser inteligible, por lo cual, al compararla con una piedra real, es menos perfecta. Sin embargo, como la piedra pensada no es otra cosa que un acto de intelección estructurado de una manera específica, y el acto de una facultad espiritual es real y más perfecto que una entidad material, así, la piedra existente fuera de la mente es menos perfecta que su intelección.

El Doctor Sutil entiende que todo conocimiento actual se explica por la conjunción de dos causas, un acto del entendimiento y un objeto que está presente en la memoria intelectual²¹. En el caso que estamos analizando, hemos indicado que las posibles creaturas se encuentran virtualmente en la esencia divina y, respecto de su conocimiento, están presentes en la memoria divina como objetos secundarios. Por tanto, cuando se dice que el intelecto produce la cosa en su ser inteligible, significa, simplemente, que tiene un acto de intelección actual estructurado de una manera específica, gracias a la conjunción que forma con la presencia del objeto en la memoria.

²⁰ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., vol. XI, IV.1.1.1 §92, pp. 34-35. *Lapis enim in mente divina habet 'esse simpliciter' verius et perfectius quam lapis extra, quia obiectum cognitum dicitur habere illud esse quod habet ipsa cognitio. (...) Quod enim de cognito dicitur obiective, hoc in ipsa cognitione oportet inveniri realiter; lapis tamen in intellectu divino non habet verius 'esse' lapidis quam lapis extra, alioquin aliquid intrinsecum realiter Deo esset formaliter et proprie lapis.*

²¹ Cfr. G. Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Espigas, Murcia 2000, pp. 48-55.

4. Conclusión

La doctrina de Duns Escoto sobre la intelección divina de las creaturas destaca por su originalidad, que radica en mostrar la no necesidad de poner relaciones de razón en la esencia divina para explicar el conocimiento directo que tiene de ellas. La dificultad principal consiste en justificar de qué manera el único acto perfecto de Dios puede conocer de manera distinta a cada creatura. El Doctor Sutil sostiene que la intelección divina es el fruto de la conjunción entre intelecto y objeto, mientras que el objeto primario es su misma esencia, los secundarios son aquellas perfecciones que pueden recibir existencia *ad extra*, y se encuentran virtualmente contenidos en su esencia.

La intelección de los objetos secundarios se describe como una producción de las cosas según un ser inteligible, *esse intelligibile*. Esa producción no se trata de un ejercicio de causalidad eficiente con efecto real, sino que es un modo de decir que el intelecto conoce un objeto. Las perfecciones contenidas virtualmente en ella, se encuentran en el intelecto divino como el objeto conocido en el cognoscente. En este sentido, el *esse intelligibile* describe el modo en que el acto del entendimiento se estructura, es decir, su 'contenido' específico, y también se lo llama *esse obiective* para hacer referencia a su aspecto intencional.

Las críticas que intentan mostrar que en el pensamiento de Escoto es problemático afirmar una identidad real entre Dios y el *esse intelligibile* de las posibles creaturas, pueden ser superadas desde una perspectiva semántica, y no ontológica, del ser inteligible. Hemos mostrado que esta lectura es coherente mediante un análisis de las expresiones '*esse intelligibile*', '*esse obiective*', '*esse secundum quid*' y '*esse deminutum*'. Finalmente, podemos establecer que el origen de la inteligibilidad de las posibles creaturas se encuentra en la misma esencia divina y no en su acto de intelección.

Maria Cabré Duran*

La metafísica escotista: Apuntes sobre el sujeto de la metafísica en Antonius Andreae y Duns Scotus

Scotist Metaphysics: Notes on the Subject of the Metaphysics in Antonius Andreae and Duns Scotus

Abstract

Antonius Andreae, through a reinterpretation of Duns Scotus's works, attempted to elucidate the complexity of his master's philosophical doctrine, thereby articulating some of the fundamental theses of Scotist metaphysics. An illustrative example of this effort can be found in Andreae's commentary on Aristotle's *Metaphysics*, a work that gained significant editorial and academic acclaim during the 15th and 16th centuries. Scotus's treatment of the subject of metaphysics is notably ambiguous and contradictory when considering the conclusions drawn from his logical and metaphysical writings, as well as the disparities observed in comparison to his theological texts. In light of these considerations, Andreae, in his work, defined a position that would later become integral to Scotist doctrine: the primary subject of metaphysics is being qua being —universal, common, univocal, neutral, and transcendental. With this proposition, metaphysics took a new ontological direction during the Late Middle Ages, breaking away from the earlier Scholastic tradition, and ultimately being conceptualized as *scientia transcendens*.

Keywords: Antonius Andreae; Duns Scotus; Scotism; Subject of Metaphysics; Univocity.

Resumen

Antonio Andrés, gracias a una amplia reelaboración textual de las obras de Duns Escoto, trató de dilucidar la complejidad de la doctrina filosófica de su maestro y estableció así algunas de las tesis fundamentales de la metafísica escotista. Un ejemplo de esta operación tiene lugar en la delimitación

* Departament de Filosofia, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), Barcelona; Equipo editorial de la *Revista Española de Filosofía Medieval*. Proyecto AEI/10.13039/501100011033 (Ministerio de Ciencia e Innovación).

del sujeto de la metafísica que Andrés propuso en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, una obra que alcanzó un gran éxito editorial y académico durante los siglos XV y XVI. El tratamiento de Escoto a esta cuestión es altamente ambigua y contradictoria si atendemos las conclusiones de su obra lógica y metafísica y las diferencias que estas presentan con sus textos teológicos. Ante esta situación, Andrés determinó en su obra la posición que pasaría a formar parte de la doctrina escotista posterior: el primer sujeto de la metafísica es el ser *qua* ser, el ser universal, común, unívoco, neutro y transcendental. Con esta propuesta, la metafísica tomó durante la Baja Edad Media una nueva dirección ontológica, que rompió con la tradición escolástica posterior, y fue finalmente concebida como una *scientia transcendens*.

Palabras-clave: Antonio Andrés; Duns Escoto; escotismo; sujeto de la metafísica; univocidad.

El filósofo catalán Antonio Andrés († *non post* 1333), un fiel *Scoti discipulus*, comentó la *Metafísica* aristotélica poco después de la muerte de Duns Escoto, el año 1308, y lo hizo utilizando dos géneros: un comentario *per modum quaestionum* y una *expositio litteralis*¹. En el comentario, que alcanzó un gran éxito editorial y académico durante los siglos XV y XVI, Antonio Andrés trató la aporía aristotélica de la multiplicidad y ambivalencia de los sentidos del ser, problema filosófico que amenazó la concepción de una ciencia del ser o metafísica². Aunque no pretendemos analizar la tradición textual de la obra –que, por otro lado, suscita todavía algunos interrogantes– es importante destacar que el autor escribió su comentario utilizando pasajes originales o propios y fragmentos de diferentes obras de su maestro. Así, el comentario en forma de *quaestiones* es una reescritura y reelaboración integral de la obra homónima de Escoto, que son sus *Quaestiones super Metaphysicam*, en la que Andrés añade fragmentos de la *Ordinatio*, de la *Lectura* y de las *Quaestiones quodlibetales* de su maestro³. De este modo vemos

¹ Para un estudio detallado de esta obra son fundamentales los estudios de G. Pini, «Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele: l'*Expositio in libros Metaphysicorum* di Antonio Andrea», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2/2 (1991) 529-586; G. Pini, «Sulla fortuna delle *Quaestiones super Metaphysicam* di Duns Scoto: le *Quaestiones super Metaphysicam* di Antonio Andrea», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6 (1995) 281-361. En este caso, cfr. G. Pini, «Una lettura scotista...», cit. pp. 531-532. Para la bibliografía sobre Andrés (hasta 2017), cfr. J. Mensa i Valls, *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis*, Institut d'Estudis Catalans y Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2017.

² Para una reconstrucción de este problema filosófico, cfr. M. Cabré Duran, *Antoni Andreu (ca. 1280-1335), comentador de la Metafísica d'Aristòtil. Una reconstrucció de la univocitat del concepte d'ésser*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2018.

³ Cfr. G. Pini, «Una lettura scotista...», cit. p. 533; G. Pini, «Sulla fortuna delle *Quaestiones*...», cit. pp. 294-297 y 359-360.

como Andrés recoge doctrinas expuestas por su maestro en obras teológicas de madurez –donde Escoto ofrece el tratamiento definitivo a ciertas discusiones– y las transpone en un contexto nuevo, como es el comentario a la *Metafísica*, elaborando el llamado *aristotelismo escotista*⁴. En cierto modo, y como ya indican los estudios de Giorgio Pini⁵ y Marek Gensler⁶, parece que Andreu con su obra –no solo metafísica, sino también con sus estudios lógicos y físicos–, quiso terminar lo que su maestro había empezado: mientras Escoto se ocupó fundamentalmente de estudiar el sujeto de la teología, Antonio Andrés estudió los sujetos de las demás ciencias teoréticas, siendo estas la metafísica y la filosofía natural o física –de la que se ocupa en otra de sus obras más conocidas, titulada *De tribus principiis rerum naturalium: materia, forma et privatio*⁷.

La idea de entender la obra metafísica de Antonio Andrés como una compleción o finalización del proyecto escotista también se corrobora si estudiamos más de cerca sus textos. En este caso, proponemos analizar comparativamente la primera de las *Quaestiones* de Andrés con la primera *quaestio* del comentario a la metafísica de Escoto aludido.

En primer lugar, se ha observado que las *Quaestiones super Metaphysicam* de Escoto parecen responder a un largo proceso de composición y revisión, en sincronía con la investigación filosófica que estaba llevando a cabo su autor⁸. De hecho, algunos estudios señalan que el Doctor Sutil empezó a escribir estas *Quaestiones* antes de de empezar su formación en teología en París –es decir,

⁴ Cfr. G. Pini, «Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' *Expositio* and *Quaestiones* on the Metaphysics», en Sileo, I. (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993 I*, PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 375-389.

⁵ Cfr. sup. n. 1 y 4.

⁶ Cfr. inf. n. 7.

⁷ Para un estudio comparativo de la obra física y lógica de Andrés y de Escoto, cfr. M. Gensler, «*Secutus sum doctrinam Scoti* Antonius Andrae's Interpretation of Duns Scotus», en A. Speer–T. Jeschke (eds.), *Schueler und Meister* (Miscellanea Mediaevalia 39), Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 371-389; M. Gensler, «The philosophical issues in Antonius Andrae's *Scriptum in Artem Veterem* and *Abbreviatio Operis Oxoniensis Scoti*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 9 (1997) 51-61.

⁸ «Therefore, based on all the evidence presently at our disposal, it is our view that Scotus's *Questions on the Metaphysics* does not stem from a single period of his academic career» I. Duns Scotus, *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, en R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, and R. Wood (eds.), *Opera Philosophica* III, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure [N.Y.], Introduction, p. XLVI.

cuando estaba en Oxford durante la última década del siglo XIII–, y por lo tanto se la considera una obra de juventud⁹; y que la terminó cuando su carrera ya estaba muy avanzada. Además, en base a adiciones, anotaciones y variantes entre manuscritos, también se ha especulado acerca de una posible doble redacción del texto¹⁰, es decir, que Escoto habría trabajado dos veces sobre el texto de la *Metafísica* generando al menos dos redacciones de su comentario (la segunda fruto de la revisión de la primera), sin llegar a concluir una versión definitiva del mismo –probablemente por falta de tiempo. Todo ello conduce a los últimos editores del comentario a describirlo de *chaos metaphysicum*¹¹ por estar lleno de inconclusiones, omisiones, contradicciones internas y ambigüedad argumental; pero también por la ausencia de una posición clara en cuestiones filosóficamente claves y por la afirmación y refutación casi simultánea de los mismos argumentos. En estas *Quaestiones* –justo como hará su discípulo un tiempo después– Escoto se interroga principalmente sobre la naturaleza y objeto de la metafísica y por la conceptualización del ser (como unívoco, equívoco o análogo), pero debido a la complejidad y desorden descrito es difícil establecer de forma clara y definitiva cuál es su posición al respecto. Con todo, aunque problematiza de forma incipiente cuestiones que serán importantes, el texto de Escoto no sirve como texto base o de referencia, definitivo y completo, de la metafísica escotista y su enseñanza.

En la primera cuestión de sus *Quaestiones*, Escoto se pregunta si el primer

⁹ «Sed antequam ad litteram Doctoris accedam, quaedam generalia documenta probabiliter proponam, quorum primum est tale, videlicet quod *Quaestiones Metaphysicae*, et expositionem in ipsam prius quam in sententias scriptum Doctor Subtilis edidit, quamvis oppositum censuerint plurimi Scotistae [...] et si alicui in quaestionibus *Metaphysicae* inveniantur remissiones ad Sententias, in locis suis tangam, imo ut credo, in saeculo adhuc doctor artium, aut junior hoc scripsit» (I. Duns Scotus, *Questiones Subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, en ed. Vivès, *Opera Omnia* VII, Prol., n. 15, p. 9a). Sin embargo, los últimos editores de la obra consideran que algunos libros de la misma, como el VIII y el IX, fueron escritos probablemente después del comentario a las *Sentencias* (cfr. I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam*, Intr., pp. xlii-xlvi).

¹⁰ Sobre esta idea y la descripción del comentario a la *Metafísica* que hemos resumido, ver los siguientes estudios: G. Pini, «Univocity in Scotus's *Quaestiones super Metaphysicam*: The Solution to a Riddle», *Medioevo* 30 (2005) 69-110; G. Pini, «Critical Study. Duns Scotus's *Metaphysics*: The Critical Edition of His *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65 (1998) 353-368; S. P. Marrone, «The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works», *Franciscan Studies* 43 (1983) 347-395 (en base a un estudio textual del libro cuarto del comentario de Andrés).

¹¹ Cfr. I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam*, Intr., pp. xxxii-xxxvii; situación también descrita en G. Pini, «Sulla fortuna delle *Quaestiones*...», cit. pp. 292-293.

sujeto de la metafísica es el *ens inquantum ens* o Dios y la Inteligencias, y para ello analiza los argumentos de Avicena que identifican el sujeto de la metafísica con el ser *inquantum ser*¹². En primer lugar, Escoto parece defender que el sujeto de la metafísica es *primero* en relación con los demás sujetos específicos y algo a lo que éstos remiten o se atribuyen, es decir, la sustancia. Así, según Escoto en esta obra, el sujeto de la metafísica no es un concepto común a todas las cosas consideradas por la metafísica (el ser *qua ser*), sino que es el primer objeto respecto al que todas las otras cosas se atribuyen y son consideradas –de hecho, en un argumento que opone a la opinión de Avicena, Escoto niega que haya un concepto o *ratio* comuna a las diez categorías en las que se divide el ser¹³. Con todo, Escoto concluye de forma explícita que el concepto de ser *inquantum ser* no puede considerarse como el primer *subiectum* de la metafísica porque no tiene una unidad mayor respecto a la unidad de las diez categorías, precisamente porque no representa un concepto común y unívoco a todas ellas:

Propter istas rationes videtur concedendum quod ens, secundum totum ambitum suum prout dicitur de decem generibus, non sit hic subiectum. Tum quia nullam unitatem habet [sc. ens] maiorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat conceptum communem ad illa, licet accidentia attribuantur ad substantiam¹⁴.

Ahora bien, más adelante, al preguntarse si el ser es un concepto común a Dios y a todo lo demás y por lo tanto no es el primer sujeto porque contiene a todo lo conocido, Escoto acaba afirmando lo siguiente:

Dato quod ens sit univocum, adhuc principale subiectum erit hic Deus, quia non traditur scientia propter cognitionem de ente in se habendam; tunc enim aequaliter intenderet cognitionem omnium sub ipso, quia propter cognitionem totam eius primo¹⁵.

¹² Para el sujeto de la metafísica en Escoto, cfr. R. Wood, «Duns Scotus on Metaphysics as the Science of First Entity», en C. Bolyard – R. Keele (eds.), *Later Medieval Metaphysics. Ontology, Language, and Logic*, Fordham University Press, Nova York 2013, pp. 11-29.

¹³ «Omnes autem auctoritates, quae adductae sunt prius, quod haec scientia est de ente in quantum ens, concedendae sunt hoc modo: quia scientia quae est de primo aliquo tanquam de proprio subiecto, considerat etiam de attributis ad primum, non tanquam de principali subiecto sicut exemplificat Philosophus, IV^o De sano [...] Unde omnes rationes utramque partem adductae concludunt unam veritatem. Primae quod haec est de omnibus entibus. Aliae quod non de omnibus istis tanquam de uno, nec de aliquo communi omnibus istis, sed de aliquo primo ad quod alia attribuantur» I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam* I, q. 1, n. 96-97, pp. 48-49.

¹⁴ I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam* I, q. 1, nn. 91, pp. 46-47.

¹⁵ I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam* I, q. 1, n. 153, p. 68.

Así, parece claro que para Escoto en esta obra el sujeto principal de la metafísica no es ni el ser aviceniano ni la sustancia, sino Dios, de acuerdo con la opinión tradicionalmente atribuida a Averroes, puesto que la esencia divina es la causa primera y el ser incausado al que se atribuyen todos los seres causados. Sin embargo, y de nuevo siguiendo la complejidad del texto, en los *dubia* de esta misma primera cuestión, Escoto afirma que, precisamente a causa de la ausencia de un concepto unívocamente común a Dios y a las criaturas, el sujeto de la metafísica no pueden ser las sustancias separadas:

Deo et Intelligentiis non videtur esse aliquid comune univocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentiis, et ita Deus posset definiri. Igitur non potest una scientia esse de Deo et Intelligentiis, ut de subiecto, quia 'una scientia est unius generis'¹⁶.

Resumiendo, el sujeto de la metafísica no puede ser Dios porque la metafísica, según el Doctor Sutil, debe ser una ciencia certísima y *propter quid* y de Dios no podemos demostrar nada *propter quid*; pero tampoco puede ser el ser en tanto que ser, pues no es un concepto común y unívoco a todo lo que es. Más allá de la clara ambigüedad, Escoto parece solamente afirmar una idea clave: pese a apuntar una cierta unidad de significación del concepto de ser, éste no conlleva ninguna unidad o comunidad en relación con las categorías que significa y en las que se divide; es decir, no es un concepto común a todas las cosas a las que se aplica.

Si atendemos la teoría de la doble redacción del texto, podemos explicar el desorden formal y argumental del texto escotista afirmando que, en una primera redacción, y partiendo de la atribución de las categorías accidentales a una categoría primera (unidad de analogía), Escoto habría afirmado que la sustancia es el primer sujeto de la metafísica. Después, en otros pasajes también habría indicado que éste son los primeros principios y las causas del ser, presentando así una aproximación teológica a la ciencia primera. Pero, finalmente y en una segunda redacción, habría identificado el sujeto de la metafísica con una entidad

¹⁶ I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam* I, q. 1, n. 34, p. 29. Posteriormente, Escoto vuelve a negar que el sujeto de la metafísica sea el *genus entium separatorum*: «Contra quintam superius argutum est de univocatione, quoniam Deo et Intelligentiis non videtur esse aliquid commune univocum secundum communem opinionem; ergo non potest esse aliqua una scientia de aliquo communi Deo et Intelligentiis. Confirmatur: quia in nullo speciali magis uniuntur Deus et substantiae separatae quam Deus et substantiae corporae. Ergo si propter aliquam unionem sit totum illud genus entium ponendum unum subiectum, pari ratione et genus substantiarum corporearum» I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam* I, q. 1, n. 125-126, p. 58.

ontológicamente independiente y primera respecto a las demás, el ser primero, armonizando así la lectura anterior con Avicena¹⁷.

El texto homónimo de Antonio Andrés es radicalmente opuesto a la ambigüedad que acabemos de escribir. De hecho, la obra de las *Quaestiones* de Andrés es una respuesta y reacción a la complejidad y falta de compleción del comentario a la *Metafísica* de su maestro y presenta una *disputatio* escolar con una estructura interna clara y metódica¹⁸. El autor trata de forma más didáctica la cuestión del sujeto de la metafísica, y lo hace *ex profeso* y de forma detallada en la primera cuestión del primer libro de su comentario. En ella, a diferencia de su maestro, Andrés se pregunta ‘si el ser que es común a Dios y a las criaturas es el primer sujeto de la metafísica de acuerdo con una primacía de la adecuación’. La simple formulación de esta pregunta contiene de forma explícita un tratamiento y una posición más delimitada del tema. Antes de detallarla cabe apuntar que en su exposición y de acuerdo con la terminología escotista, Andrés se refiere siempre a la metafísica *in nobis*, es decir, a la metafísica que desarrolla el ser humano *pro statu isto*.

La posición de Andrés es clara: el primer sujeto adecuado de la metafísica es el *ens inquantum ens* que concibe como un concepto común a Dios y a las criaturas¹⁹, es decir, un concepto unívocamente común a todo lo que es. En este sentido, Dios o la sustancia, en la medida que no están incluidos en todos los objetos inteligibles, no son objetos comunes. El ser unívoco que postula el autor tiene un concepto o *ratio* propio, unificado y distinto de los conceptos de ser que son propios de Dios y de las criaturas –es decir, del ser infinito y del ser finito– y de todos los conceptos que les son propios²⁰. Este concepto de ser, que es la *ratio* más general y con la extensión más amplia de todas, además de identificarse con el primer objeto de conocimiento de nuestro intelecto humano –el objeto *communissimum* que nos

¹⁷ Cfr. *supr.* n. 11.

¹⁸ G. Pini, Para esta descripción hemos seguido y seguimos los estudios siguientes: «Sulla fortuna delle *Quaestiones...*», cit. pp. 292-293; Cfr. G. Pini, «Scotistic Aristotelianism», pp. 382-387.

¹⁹ «*Ens inquantum ens quod est comune Deo et creature, est subiectum primum metaphysica [...]*» Antonius Andreae, *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis*, ed. Arnoldus de Colonia, Leipzig non post 1494, I, q. 1, f. 4ra 27-30.

²⁰ «*Ens quod est comune Deo et creature dicit unum conceptum proprium alium a conceptu Dei vel creature. Hanc conclusionem ostendo sic: impossibile est eundem conceptum eidem intellectui simul esse certum et dubium, sed aliquis intellectus certus de aliquo quod sit ens potest dubitare utrumque sit Deus vel creatura. Ergo iste intellectus habet unum conceptum entis alium a conceptu Dei et creature*» Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4ra 31-40. Andrés expone la doctrina de la univocidad del concepto de ser en detalle en la primera cuestión del libro cuarto de su comentario.

permite conocerlo todo²¹— es una realidad (*unus realiter*)²². Es decir, al concepto unívoco de ser le corresponde una comunidad o unidad real que le sirve de fundamento y fundación. En este sentido, y a pesar de ser *realiter primo diversa*, Andrés habla de una relación o acuerdo real entre Dios y las criaturas (*convenientia reali*) gracias al cual estos están más cerca entre sí que no de la nada o no-ser. Este parecido común que mantienen Dios y la criatura, que convienen en la realidad, se da de forma independiente a cualquier acto del intelecto, pues el fundamento de una relación es más real que la misma relación²³. Es decir, para Andrés, si el concepto unívoco de ser es verdadero, le debe corresponder una unidad real, que está fuera del intelecto²⁴. Esta cuestión es un punto de inflexión: un desplazamiento del análisis de la lógica y la predicación propia de Escoto al de la ontología.

Con todo, Antonio Andrés, en esta materia, se muestra esencialmente de acuerdo con su maestro en caracterizar la metafísica como ontología o ciencia del ser transcendental, y como tal en términos de *scientia transcendens, id est, de transcendentibus*²⁵. La tarea de esta ciencia es conocer de forma universal todas las cosas mediante la *ratio* más universal entre todos los universales, es decir, conocer-lo todo mediante el concepto de ser transcendental. De acuerdo con

²¹ Antonius Andreae, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28vb 10-22.

²² «Ex praedictis concludo correlarium quod conceptus entis est univocus Deo et creature, quia si alius et unus, ergo univocus de qua univocatione dicitur amplius in quarto huius, domino concedente. Secunda conclusio sit ista: conceptus entis communis Deo et creature est unus realiter. Hanc ostendo sic: omnis conceptus qui praedicatur *in quid* de aliquibus praedicatione dicente hoc est hoc est unus conceptus realiter, sed conceptus entis est huiusmodi, ergo etc.» Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4rb 44-4va 2.

²³ «Praeterea, circumscripto omni intellectu Deus et creatura habent aliquam convenientiam, quia plus conveniunt quam ens et nihil; ergo illa convenientia est realis, et ita fundamentum istius convenientie est reale, quia nulla relatio realis potest fundari super ens rationis. Non enim maioris entitatis est res fundata quam fundans, fundamentum illius convenientie est unum cum sit relatio de primo modo relativorum, ex quinta Metaphysice, capitulo 'De aliquid'. Ergo Deus et creatura habent aliquam unitatem realem et hec est unitas entis in quo conveniunt Deus et creatura» Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4va 34-45. Cfr. Antonius Andreae, *Quaestiones*, IV, q. 1, f. 29rb 14-20.

²⁴ «Praeterea, intellectus intelligens ens commune Deo et creature aut est verus aut est falsus. Si est falsus, nihil ad b. Si verus, ergo sic oportet esse ex parte rei quod aliquid realiter sit commune, tunc enim intellectus est verus quando intellegit sicut se habet in re, secundum Aristoteles sexto Metaphysicae, capitulo ultimo» (Antonius Andreae, *Quaestiones*, I, q. 1, f. 4va 45-51).

²⁵ «Nam istam scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a metha, quod est trans, et physis, quod est scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus» (Cfr. Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra 50-5rb 2). Cfr. I. Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam*, Prol., n. 18, p. 9.

esta concepción universal del conocimiento de la metafísica, Andrés reconduce la metafísica aristotélica a un cuadro unitario muy riguroso, posibilitado fundamentalmente por el concepto del ser unívoco –garantía de su unidad como ciencia en términos aristotélicos.

Para terminar esta presentación, y volviendo a la pregunta que se plantea Andrés en su texto, proponemos dos observaciones²⁶. La primera es ver cómo el autor determina el primer sujeto de una ciencia de acuerdo con una primacía en el orden de la adecuación. La adecuación corresponde al ámbito de lo noético puesto que el primer objeto, propio y adecuado, de una facultad, tiene la misma extensión y orden natural que su capacidad de conocer, es decir, incluye todo lo que la facultad puede conocer y ella le conoce completamente. Así, el objeto adecuado de una ciencia es el *primus conceptus distinctus* conocido por el intelecto, su objeto connatural y primario²⁷. Es gracias a este modo de ‘ser primero’ de un objeto por una ciencia que Andrés identifica el ser metafísicamente unívoco a todo lo que es con el primer sujeto de la ciencia metafísica. La *primitas* de adecuación –que presupone una adecuación entre el objeto de una ciencia y una ciencia– se opone en la estructura conceptual escotista a la primacía en el orden de la perfección, que es otro modo por el que un concepto o ciencia puede ser primero. En este caso, el primer sujeto de una ciencia es el más perfecto entre todos los que ésta considera –Dios, en el caso de la metafísica. Ahora bien, de acuerdo con el *ordo adaequationes*, entre el ser divino y el intelecto humano no existe ningún tipo de adecuación puesto que no comparten orden natural²⁸.

²⁶ Para ampliar la exposición que sigue, cfr. La exposición que sigue se basa en dos estudios fundamentales para el escotismo, a los que remitimos para ampliar la cuestión aquí tratada: M. Forlivesi, «*Quae in hac quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare*», *Quaestio* 8 (2009) 219-277, esp. pp. 242-248. Cfr. también la síntesis de W. O. Duba, «Three Franciscan Metaphysicians After Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet», en F. Amerini – G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 413-493.

²⁷ «Primitas sive prioritas adaequationes notat equalitatem prescisam subiecti ad scientias quoniam scilicet scientia non excedit subiectum nec e converso. Sed quicquid cadit aliquo modo sub consideratione scientie cadit sub ratione formali subiecti et e converso, quicquid participat rationem formalem subiecti cadit sub consideratione illius scientie. Verbi gratia si ens in quantum ens ponitur subiectum primum metaphysice tali primitate quicquid participat rationem entis ut sic cadit sub consideratione metaphysice et quicquid metaphysica considerat sub ratione entis considerat» Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 3ra 35-46.

²⁸ «Contra istam opinionem arguo sic primum obiectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam; Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub

La segunda apreciación es la connotación que Andrés atribuye a la palabra *subiectum* entendido como la materia *circa quam* de una ciencia particular. El autor, resolviendo alguna de las ambigüedades que presenta el sujeto de la metafísica en el corpus escrito de su maestro, lo define como el elemento que contiene de forma virtual todas las proposiciones de las que se ocupa o considera una ciencia, además de ser el elemento del que se demuestran las propiedades y las causas que la componen²⁹. Precisamente gracias a la inclusión virtual de las proposiciones de una ciencia a un único *subiectum*, esta ciencia las puede considerar y estudiar. Así, se ha observado como Andreu retoma la definición aristotélica de la metafísica y considera que esta trata de los primeros principios y de las primeras causas, pero añade que, a pesar de ello, la metafísica es *una* ciencia porque estos sujetos en realidad son uno de solo³⁰.

Para terminar, observamos como en esta primera cuestión de su texto, Andrés también presenta de forma muy clara los argumentos que justifican la afirmación del *ens inquantum ens* como sujeto adecuado de la metafísica: 1) las propiedades de la metafísica solo pertenecen *per se* al ser *qua* ser; 2) si la metafísica no tratara del ser *qua* ser, las ciencias especulativas serían cuatro (en contra de Aristóteles); 3) si la metafísica no tratara del ser *qua* ser, habría una ciencia superior a ella; y 4) la metafísica es la ciencia más elevada y, por lo tanto, debe tratar de lo que es máximamente cognoscible (*circa maxime scibilia*): el ser *qua* ser, porque es el primer conocido y el concepto más cierto del que disponemos³¹.

Con todo, y más allá de su aportación en la consideración del concepto de ser y en las precisiones conceptuales entorno al sujeto adecuado de una ciencia, observamos como el texto de Antonio Andrés fija un tratamiento definido y sin ambigüedades de una cuestión clave para la historia de la filosofía como es el sujeto de la metafísica o ciencia primera, y lo hace de una forma didáctica y clara, imposible de establecer a partir del comentario a la *Metafísica* de su maestro.

ratione motivi» I. Duns Scotus, *Ordinatio*, en ed. Typis Polyglottis Vaticanis, *Opera Omnia* III, Civitas Vaticana 1950, d. 3, n. 126, p. 79.

²⁹ «Vel dicuntur maxime scibilia quia sunt certissima cognoscibilia cuius sunt principia et cause, et tanto secundum se certiora sunt quanto sunt priora, ex illis dependent tota certitudo posteriorum» Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra 42-46.

³⁰ Cfr. M. Forlivesi, «*Quae in hac quaestione...*», cit. p. 242-248, donde el autor observa como Andrés sintetiza en una sola palabra las intuiciones escolásticas divergentes entorno al sujeto y objeto de una ciencia.

³¹ Cfr. Antonius Andreae, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4vb 37-5ra 35-49. Para el análisis de estos argumentos, cfr. M. Forlivesi, «*Quae in hac quaestione...*», cit. p. 242-248.

Laiza Rodrigues de Souza*

A composição da linguagem mental na evolução da noção de conceito em Guilherme de Ockham

The composition of mental language in the evolution of the notion of concept in William of Ockham

Abstract

William of Ockham's theory of mental language is understood in the secondary literature as the belief that our mental representations are structured as a language. The elements of mental language can be combined and form larger complexes, just as in ordinary language words can be combined with each other to form complex sentences. The dynamics of these elements of mental language are given through the formation and succession of cognitive acts. The fundamental units of mental language are the concepts that have linguistic and referential functions and, at the same time, are the very cognitive acts through which extramental object cognition occurs. In this paper we propose to investigate the elements that make up Ockham's mental language considering the evolution of his notion of concept throughout his work. As is well known, initially concepts were conceived as *fictum* and taken as purely objective. In his mature theory, concepts were considered as the intellectual acts themselves. The main motivation for adopting the act theory over the *ficta* theory was one of ontological economy. Ockham believed that it was not necessary to postulate a third unit for an intellectual operation that could be performed with fewer elements. In turn, the concept as a mental act fulfills all the functions necessary to explain cognition without having to postulate an intermediary between the cognizer agent and the known object, a major objective of Ockham's nominalist program. Therefore, our goal is to analyze how the elements of mental language are transformed to accommodate the transition from concept as *fictum* to concept as intellectual act.

Keywords: concepts; mental language; *fictum*; mental acts; Ockham.

* Pós-doutoranda na École Pratique de Hautes Études. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e École Pratique des Hautes Études. Contato: la-izarodrigues@hotmail.com.

Resumo

A teoria da linguagem mental de Guilherme de Ockham é entendida na literatura secundária como a crença de que as nossas representações mentais são estruturadas de forma linguística. Os elementos da linguagem mental podem ser combinados e formar complexos maiores, assim como na linguagem ordinária as palavras podem se combinar entre si para formar frases complexas. A dinâmica desses elementos da linguagem mental é dada através da formação e sucessão de atos cognitivos. As unidades fundamentais da linguagem mental são os conceitos que recebem funções linguísticas e referenciais e, ao mesmo tempo, são os próprios atos cognitivos através dos quais a cognição objetos extramentais ocorre. Neste trabalho propomos investigar os elementos que compõem a linguagem mental de Ockham considerando a evolução da sua noção de conceito ao longo de sua obra. Como é bem sabido, inicialmente os conceitos eram concebidos como *fictum* e tomados como puramente objetivos. Já na sua teoria madura, os conceitos eram considerados como os próprios atos intelectivos. A principal motivação para a adoção da teoria do ato em detrimento do ficta foi a de economia ontológica. Ockham acreditava que não era necessário postular uma terceira unidade para uma operação intelectual que podia ser realizada com menos elementos. Por sua vez, o conceito como ato mental cumpre todas as funções necessárias para explicar a cognição sem que seja necessário postular um intermediário entre o agente cognoscente e o objeto conhecido, um objetivo caro para o nominalismo ockhamiano. Assim, nosso objetivo é analisar como os elementos da linguagem mental se transformam para acomodar a transição do conceito como *fictum* para o conceito como ato intelectivo.

Palavras-chave: conceitos; linguagem mental; *fictum*; atos mentais; Ockham.

Os conceitos são uma noção central na filosofia de Guilherme de Ockham. Como é sabido, durante sua carreira ele adotou duas visões diferentes acerca dos conceitos. Num primeiro momento ele sustentava que tanto os conceitos quanto os universais eram *ficta*, que existiam como objetos intencionais na mente. Ele acabou por abandonar esta hipótese em favor da teoria segundo a qual os conceitos são atos cognitivos na mente. Cada uma dessas noções de conceito implica em importantes mudanças na gnoseologia, na ontologia e na consideração da linguagem mental. Como bem descreveu Elizabeth Karger é como se cada noção de conceito de Ockham desse origem a uma diferente teoria dos pensamentos, seus objetos e seu discurso¹. De modo que há uma teoria dos conceitos quando Ockham considera os conceitos como *ficta* e há outra teoria quando ele concebe os conceitos como atos mentais. Neste artigo, vou explorar as mudanças gerais da teoria dos conceitos mas, sobretudo, as que concernem a teoria da linguagem mental, e tratarei como «primeira teoria» tudo aquilo que diz respeito a quando

¹ E. Karger, «Théories de la pensée, de ses objets e son discours chez Guillaume Ockham», *Dialogue*, 33(03) (1994) 437-456, p. 441.

Ockham sustentava que conceitos eram *ficta* e chamarei de «segunda teoria» tudo o que se refere aos conceitos como atos mentais.

1. A teoria do *fictum* – a primeira teoria da linguagem mental

Na teoria do *fictum* os conceitos eram considerados como meros objetos do pensamento. Os conceitos eram produtos dos atos cognitivos. De modo que os conceitos enquanto *fictum* não tinham nenhuma existência real, mas apenas uma existência intencional ou ser objetivo (*esse obiectivum*). Grosso modo, um *fictum* é um objeto geral da intelecção desprovido de ser real que tem apenas uma existência objetiva no intelecto².

O ponto de partida para se compreender a mudança entre as diferentes acepções de “conceitos” é compreender como os conceitos são inteligidos pelo intelecto. Ockham estabelece dois atos intelectivos simples pelos quais é possível conhecer os objetos do mundo. O primeiro deles é chamado ato de intelecção intuitiva e é o conhecimento que permite afirmar do objeto conhecido ou percebido se ele existe ou não³. É o conhecimento imediato dos objetos que estão diante de nós. O segundo é o ato de intelecção abstrativa que abstrai a existência ou não existência do objeto. Um mesmo objeto pode ser conhecido tanto intuitiva quanto abstrativamente. O *fictum* é uma abstração de um ato de intelecção intuitiva ou de um ato de intelecção abstrativa. Ele é uma representação puramente ideal da constituição essencial da coisa apreendida, também chamado similitude da coisa da qual é abstraída e de todas as outras coisas da mesma espécie⁴. Assim, um *fictum* é um conceito geral de algum objeto apreendido pelo intelecto. Na primeira teoria dos conceitos há dois «atos de intelecção abstrativa» que, embora tenham o mesmo nome, não abstraem da mesma forma. O primeiro ato de intelecção abstrativa diz respeito ao ato de apreensão que abstrai a existência

² G. Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*. ed. G. Gal, (Guillelmi de Ockham Opera theologica II), St Bonaventure, N.Y. 1970, I, d. 2, q. 8, pp. 271-274).

³ «[...] Quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae». G. Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*. ed G. Gal, Guillelmi de Ockham Opera theologica I), St. Bonaventure, N.Y. 1967, *Prol. Ord.* q. 1, p. 31, 10-13.

⁴ G. Ockham, *Ord.* I, d.2, q. 8 [*OTH* II], p.274.

ou não-existência do objeto percebido⁵. O segundo é um ato de representação geral. É nesse segundo sentido que *fictum*, que é abstraído de um ato intelectivo de apreensão intuitiva ou abstrativa, é também chamado um ato de intelecção abstrativa, mas nesse caso ele diz respeito a uma representação geral do objeto apreendido, isto é, uma representação conceitual.

Na primeira teoria, os *ficta* são os conceitos universais. Isso significa dizer que o ato de apreensão constitui ainda uma representação conceitual, pois o ato de intelecção intuitiva diz respeito à apreensão de um indivíduo, enquanto o *fictum* representa não o indivíduo apreendido, mas a espécie ou gênero daquele indivíduo, ou ainda a representação geral de um ser. Uma vez que não há diferença entre *fictum* e universal, então os conceitos de gênero, espécie e ser são todos considerados igualmente conceitos. Portanto, não há uma hierarquia entre os diferentes tipos de conceitos. Igualmente, não há uma hierarquia entre conceitos abstraídos de coisas e conceitos abstraídos de conceitos, pois a primeira teoria não admite conceitos de conceitos. O impedimento para haver conceitos de conceitos é explicado pela própria natureza do *fictum*. Sendo um ser puramente objetivo, o *fictum* não pode ser apreendido nem por um ato de intelecção intuitiva nem por ato de intelecção abstrativa tornando, portanto, impossível abstrair um *fictum* de um outro *fictum* para formar um conceito de conceito. Não obstante, o fato do intelecto não poder formar conceitos a partir de *ficta* não impede que haja conceitos de gêneros e espécies na primeira teoria dos conceitos. O intelecto pode formar os conceitos de gênero, espécie e de ser a partir da apreensão de múltiplos objetos singulares da mesma espécie ou do mesmo gênero⁶.

A primeira teoria dos conceitos vem acompanhada de uma teoria da linguagem mental. Na primeira linguagem mental, todos os objetos de intelecção simples podem ser parte de uma proposição mental. Tudo o que o intelecto pode apreender por um conhecimento simples, ou seja, por uma cognição intuitiva, ele pode compor com outra coisa. Isso implica dizer que uma determinada coisa apreendida intuitiva ou abstrativamente pode ser parte de uma proposição mental, ocupando o lugar de um sujeito ou predicado. Ora, que os conceitos possam ser sujeitos ou predicados de uma proposição não implica nenhuma dificuldade.

⁵ «[...] Notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis, de quo dicitur post». G. Ockham, *Prol. Ord.*, q. 1, [*OTh I*], p.30. 12-15.

⁶ Ockham, *Ord.* I, d.2, q. 8 [*OTh II*], p.274.

Entretanto, Ockham parece afirmar que uma coisa real extramental pode ocupar o lugar de sujeito ou predicado numa proposição mental⁷. Essa parece ser a interpretação de Elisabeth Karger. Ela se apoia na afirmação Ockhamiana de que «o intelecto pode predicar de tudo o que é conhecido, quer seja uma coisa ou um conceito, de tudo o que é conhecido»⁸.

Segundo Elisabeth Karger, não parece contraditório que Ockham sustente essa noção, pois o que ele é realmente contra é a noção de que possa haver coisas extramentais comuns ocupando o lugar de sujeito ou predicado de uma proposição, mas ele não se manifesta expressamente contra a possibilidade de haver coisas singulares nas proposições mentais. Entretanto, ela está pronta a admitir que Ockham poderia conceber a existência de proposições *in re*, o que é suficientemente problemático, pois ele é expressamente contra a noção de proposição *in re* defendida por Walter Burley. O que Karger parece estar defendendo, embora ela ponha apenas em nota de fim de texto é que afirmar que uma coisa extramental realmente existe no intelecto é recorrer a uma metáfora cujo senso é que quando uma dada coisa é apreendida pelo intelecto ela não deve adquirir nenhum modo especial de existência⁹.

Eu tendo a concordar mais com a interpretação dita «tradicional» de Marilyn Adams, segundo a qual uma coisa extramental não pode ser parte de uma proposição a mental, exceto quando ela tem dentro do intelecto um modo de existência próprio aos objetos pensados, um modo não real ou uma existência objetiva¹⁰. Afinal, não parece absurda a ideia de que a representação de um objeto singular quando apreendido pelo intelecto não precise adquirir nenhum modo especial de existência no intelecto e que possa supor por ele mesmo numa proposição mental ocupando o lugar de sujeito ou predicado.

Na primeira teoria da linguagem mental de Ockham há os termos gerais que são os conceitos chamados de *ficta* e há os termos singulares que serão os próprios objetos extramentais, seja existindo sem adquirir um novo modo de existência como defende Karger, seja com uma existência objetiva conforme defende Adams. Os objetos extramentais fazem o papel de nome próprio ou pronome

⁷ E. Karger, «Théories de la pensée, de ses objets e son discours chez Guillaume d'Occam», *Dialogue*, 33(03) (1994) 437-456, p. 441.

⁸ E. Karger, «Théories de la pensée», p. 441.

⁹ E. Karger, «Théories de la pensée», p. 453.

¹⁰ M. M. Adams, «Ockham's Nominalism and Unreal Entities», *Philosophical Review*, 86 (1997) 149.

demonstrativo supondo por si mesmos nas proposições mentais. Ontologicamente falando, os conceitos são *ficta* que foram abstraídos das coisas intuitiva ou abstrativamente apreendidas. Os conceitos funcionam como termos absolutos como «homem», «cavalo», «animal», etc. Todos os conceitos na primeira teoria têm uma significação natural, pois são ditos abstraídos da apreensão das coisas sem a participação da vontade do sujeito pensante.

Há ainda entre os termos simples da primeira linguagem mental alguns termos cuja significação foi instituída convencionalmente a partir da vontade do sujeito¹¹. Trata-se de conceitos abstraídos das palavras e exercem as mesmas funções semânticas do termo do qual foi abstraído: estes são os termos conotativos e termos sincategoremáticos. Ockham explica que tais conceitos são impostos convencionalmente ou abstraídos de palavras. Por exemplo, o termo conotativo paternidade é abstraído do termo absoluto «pai» e exerce a mesma função semântica do termo do qual foi abstraído. A diferença entre os termos conotativos e sincategoremáticos, segundo Ockham, é que os conotativos são naturalmente formados no intelecto a partir de conceitos absolutos. A formação dos sincategoremáticos, contudo, apesar de dita não natural é obscura na primeira teoria. Em geral, os termos sincategoremáticos são abstraídos da própria linguagem falada¹².

2. A segunda teoria dos conceitos e linguagem mental

Foi devido à argumentação de Walter Chatton que Ockham foi convencido a abandonar a teoria do *fictum*¹³. Nas *Quaestiones in libros physicorum*, Ockham defende o conceito como um ato. Ele argumenta que tudo o que pode ser preservado por meio de um *fictum*, pode ser preservado por meio de um ato intelectual¹⁴. Assim, ele dá cinco razões a favor de abandonar a teoria do *fictum*¹⁵. A primeira

¹¹ G. Ockham, *Ord.* I, d.2, q.8, [*OT* II], p. 282.

¹² G. Ockham, *Ord.* I, d.2, q.8, [*OT* II], p. 285-6.

¹³ G. Chatton, *Reportatio super Sententias*: Liber II, ed. J.C. Wey - G. Etzkorn, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2004, p. 87. Sobre Chatton, cf. C. Panaccio, *Ockham on concepts*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 21-43.

¹⁴ «[...]Quod tam intentio prima quam secunda est vere actus intelligendi, quia per actum potest salvari quidquid salvatur per fictum, eo quod actus est similitudo obiecti, potest significare et supponere pro rebus extra, potest esse subiectum et praedicatum in propositione, potest esse genus, species etc., sicut fictum», G. Ockham, *Quodlibeta septem.*, ed. J.C. Wey, (Guillelmi de Ockham Opera theologica 9), St. Bonaventure, N.Y. 1980, q. 35, p. 474. 115-120.

¹⁵ Essas cinco razões são apresentadas por Panaccio não como sendo as razões absolutas pelas

razão é que o *fictum* não é identificado com nenhuma entidade natural, seja ela um acidente, seja ele uma substância. Portanto, defendê-lo causa uma complexificação ontológica que pode ser contra-intuitiva, porque o objeto da cognição não é uma coisa real¹⁶. Em segundo lugar, defender os *ficta* também pode exigir uma complexificação no processo cognitivo porque uma cognição intelectual requer um objeto, mas este objeto não tem necessariamente que ser um *fictum*. Em terceiro lugar, a noção de *ficta* ameaça o realismo epistemológico direto, pois coloca um intermediário entre o ato cognitivo e a própria coisa conhecida. Quarto, a função representativa dos conceitos gerais se baseia na similaridade que os conceitos têm com as coisas que eles representam. E o *fictum* parece não ter nenhuma semelhança com as coisas, dado que é uma entidade não real e não natural. Em quinto lugar, a existência de *ficta* implica na existência eterna e necessária de um reino de objetos puramente inteligíveis para assegurar a cognoscibilidade das coisas reais existentes.

Portanto, sustentar a hipótese dos *ficta* parece exigir uma complexificação teórica. As cinco razões apresentadas acima esclarecem parte da motivação que Ockham teve de rejeitar esta teoria. Em seguida, ele apresentou algumas razões a favor da teoria do ato intelectual. Primeiro, se a verdade das proposições requer apenas duas coisas, a saber, o ato cognitivo e a coisa externa, é supérfluo postular uma terceira entidade. Segundo, os conceitos devem tomar o lugar do sujeito ou do predicado na proposição mental e os atos mentais podem cumprir este papel tanto quanto o *fictum*. Pois, para ser sujeito ou predicado de uma determinada proposição é necessário apenas ter suposição, ou seja, ter a função referencial, e o ato cognitivo pode desempenhar este papel. Assim, o abandono do *fictum* não causaria nenhum prejuízo para a teoria ockhamiana. A razão mais substancial parece ser a compreensão de que o ato intelectual pode representar, significar e supor por objetos extra-mentais.

Quando Ockham abandona a teoria do *fictum* e passa a defender a teoria de que os conceitos são atos intelectivos, ele também muda a forma como se comportam os atos intelectivos. Na segunda teoria, o ato de intelecção intuitiva e o ato de intelecção abstrativa são mantidos e descritos do mesmo modo que na primeira

quais Ockham abandonou a noção de *fictum*, mas como oferecendo uma visão geral das consequências de sustentar tal teoria. Cf. Panaccio, *Ockham on concepts*, cit., pp. 24-25.

¹⁶ G. Ockham, *Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis*. ed. S. Brown, (Guillelmi de Ockham Opera philosophica VI), St. Bonaventure, N.Y. 1984, q. 1, p. 398.

teoria. A intelecção intuitiva é aquela que permite afirmar que o objeto apreendido existe ou não-existe e a intelecção abstrativa abstrai da existência ou não existência do objeto, isto é, pela intelecção abstrativa a existência ou não-existência torna-se indiferente.¹⁷ Entretanto, um ato de intelecção intuitiva é considerado já como um conceito simples de um objeto singular. Cada objeto intuitivamente apreendido corresponde a um ato de intelecção intuitiva distinto. Contudo, o ato de cognição abstrativa é um conceito geral que não carrega os aspectos contingentes do objeto apreendido, como é o caso dos atos de cognição intuitiva. O ato de intelecção abstrativa apreende e representa confusamente no intelecto uma multidão de objetos similares, isto é, da mesma espécie¹⁸.

Na segunda teoria, os atos de intelecção intuitiva são considerados conceitos singulares dos objetos intuitivamente apreendidos e os atos de intelecção abstrativa são conceitos gerais a partir dos múltiplos singulares que foram confusamente apreendidos. Na segunda teoria os universais não são mais equivalentes a conceitos, pois há também conceitos singulares e há também os conceitos de conceitos. Pois, uma vez que os conceitos são atos intelectivos eles são entidades reais que podem ser apreendidas tanto intuitivamente quanto abstrativamente pelo intelecto que poderá formar então um conceito de segunda ordem que Ockham chama de intenção segunda. Os termos de primeira intenção aqueles que portam sobre coisas e de segunda intenção os conceitos que portam sobre conceitos.

Na segunda teoria da linguagem mental, Ockham não dá uma explicação melhor para a formação dos conceitos conotativos e sincategoremáticos. É inegável, contudo que eles precisam existir para garantir que a linguagem mental tenha ao menos o mesmo poder expressivo que a linguagem convencional. O que torna esse tema sensível é que a linguagem mental deveria fornecer o fundamento semântico para a linguagem convencional, de modo que aceitar a explicação da primeira teoria de que os termos conotativos e sincategoremáticos que são derivados da linguagem convencional representa uma grande inconsistência para a linguagem mental ockhamiana. A solução de alguns intérpretes como Paul V. Spade foi simplesmente negar que na teoria madura dos conceitos haja termos conotativos e sincategoremáticos¹⁹. Entretanto, é impossível pensar numa lingua-

¹⁷ G. Ockham, *Quod*. V, q. 5, p.496, 17-19.

¹⁸ G. Ockham, *Quod*. I, q. 13, [*OTH IX*], p. 74, 46-48.

¹⁹ P.V. Spade, «Ockham's distinctions between absolute and connotative terms», *Vivarium* 13 (1975) 55-76.

gem sem operadores lógicos. Claude Panaccio, por exemplo, acredita que não acarreta nenhum prejuízo para a segunda teoria da linguagem mental adotar a mesma explicação que a primeira para a formação dos termos conotativos, a saber, que o intelecto pode formar um conceito conotativo a partir da apreensão de dois singulares distintos ou mais²⁰. Por exemplo, a partir dos conceitos de pai e de filho o intelecto pode abstrair o conceito relacional de paternidade. É necessário apenas que o intelecto já tenha um conceito absoluto como «pai» para que a partir dele possa formar um conceito conotativo²¹.

Os conceitos sincategoremáticos seriam então os únicos conceitos não naturais da segunda teoria da linguagem mental. De acordo com Claude Panaccio é perfeitamente aceitável a hipótese de que conceitos sincategoremáticos possam ser inatos, embora isso não seja explicado por Ockham²². Contudo, essa hipótese me parece mais sensata do que aquela de que não há na segunda linguagem mental termos sincategoremáticos. A presença dos termos sincategoremáticos na linguagem mental parece ser menos problemática para Ockham do que para os intérpretes que desejam defender que a linguagem mental é uma linguagem perfeitamente lógica. Nesse caso, a exclusão dos termos sincategoremáticos parece servir principalmente para sustentar a interpretação, de que a linguagem mental é idealmente lógica, o que acaba controversamente transformando-a numa linguagem perfeitamente lógica desprovida de operadores lógicos.

Na segunda teoria da linguagem mental todos os seus elementos são atos de intelecção. Um conceito é um termo capaz de ser sujeito ou predicado numa proposição mental e de supor pelos objetos que significa. Com a passagem da teoria do *fictum* para a teoria do ato Ockham conseguiu resolver dois problemas importantes do seu programa. Primeiro, o tipo de existência que os conceitos têm na mente: ele deixa de postular entidades mentais puramente objetivas e passa a defender apenas entidades reais, a saber, os atos intelectivos. Segundo, não é

²⁰ C. Panaccio, *Ockham on concepts*, cit., 2004, p. 108..

²¹ Não parece haver nenhum impedimento lógico para que a formação de conceitos conotativos simples se dê do mesmo modo que a formação de conceitos absolutos: «Similiter, notitia intuitiva est talis quod quando aliqua res cognoscuntur quarum una inhaeret alteri vel una distat loco ab altera vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum scitur si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat, et sic de aliis veritatibus contingentibus ... Sicut si Sortes in rei veritate sit albus, illa notitia Sortis et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Sortes est albus, dicitur notitia intuitiva». G. Ockham, *Ord. I, Prol.*, q. 1, [*OTH I*], p. 31, 17-25.

²² Panaccio, *Ockham on concepts*, cit., 2004, p. 154.

mais preciso colocar objetos extra-mentais em proposições mentais, pois o ato de intelecção intuitiva é um conceito singular que serve como um nome próprio ou pronome demonstrativo numa proposição mental. Além disso, o modo de formação dos conceitos também é modificado e a abstração na segunda teoria diz respeito apenas a abstrair e existência ou não-existência de um determinado objeto apreendido.

3. Considerações finais

Presumivelmente, Ockham admitiu o *fictum* em sua teoria cognitiva para garantir algum tipo de unidade capaz de desempenhar os papéis de sujeito ou de predicado em uma proposição mental sem a exigência de postular qualquer universal no mundo. Pois, o *fictum* foi ao mesmo tempo identificado como universal e como conceito. Entretanto, a adesão de Ockham à doutrina do *fictum* não parece ter sido tão forte mesmo na época da primeira redação da *Ordinatio*²³. A maior prova disso é que ele acabou abandonando esta teoria em favor da teoria de um conceito como um ato intelectual.

As razões para aderir à teoria do ato mental estão intrinsecamente ligadas à linguagem mental. Sustentar a noção de *ficta* pressupõe no discurso mental a identificação de conceitos com objetos simples de intelecção. Assim, todos os objetos simples de intelecção podem ser sujeitos ou predicados em uma proposição mental²⁴. Portanto, se alguém é capaz de encontrar objetos simples de intelecção que podem ser sujeitos ou predicados em uma proposição mental sem se comprometer com entidades ideais como os *ficta*, não há razão para mantê-los. Foi exatamente o que aconteceu quando Ockham atribuiu funções semânticas referenciais que anteriormente eram desempenhadas pelo *fictum* aos atos intelectuais. Uma vez que o ato intelectual pode performar todas as funções de representação, significação e suposição, o *fictum* não é mais necessário.

Ao conceber o conceito como um ato intelectual, Ockham transformou o conceito em um signo²⁵. De fato, como a linguagem mental é composta essencial-

²³ Cf. C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris 1999, p. 262.

²⁴ E. Karger, «Théories de la pensée», cit., p. 441.

²⁵ «[...] Quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi sicut alii signo. »", G. Ockham, *Summa logicae*, ed. P. Boehner - G. Gál - S. Brown (Guillelmi de Ockham Opera Philosophica I), St. Bonaventure, N. Y. 1974, 12, p. 43, 36-38.

mente por conceitos, uma teoria de conceitos deve dar conta de conceitos tanto no discurso mental quanto no processo cognitivo. Ao considerar os conceitos como atos intelectuais, Ockham está afirmando que os simples atos intelectuais podem ser extremos das proposições mentais e, portanto, são signos do discurso mental. Tanto na teoria do *fictum* quanto na teoria do *actus*, o conceito é um termo significativo do discurso mental. Mesmo que em sentido estrito a ideia de um termo mental seja adequada — pois, na *Summa Logicae I*, Ockham descreve um termo como tudo o que pode ser um sujeito ou predicado em uma proposição mental — a noção de signo pode ser melhor descrita como o aspecto significativo do conceito mental como um ato. Mas, mais importante que isso, suspeitamos que Ockham queria usar um vocabulário mais apropriado para não deixar espaço para a ambiguidade entre “*terminus*” e “*terminare*”, pois na teoria *fictum*, os atos intelectuais exigiam um objeto no qual eles poderiam terminar. E de acordo com esta petição, o objeto no qual o ato intelectual terminava era o *fictum*. Ao apresentar a noção de um conceito como um ato, o termo “*terminare*” desaparece, pois na teoria do ato não há nada no qual os atos mentais terminam a não ser o objeto externo.

Maria Cristina Pascerini*

El conocimiento en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri: un viaje extraordinario hacia la visión divina

Knowledge in Dante Alighieri's *Divine Comedy*: an extraordinary journey towards divine vision

Abstract

Dante Alighieri's *Divine Comedy* can be read as a journey of human knowledge from the darkness of evil to the bright vision of God. In this sense, it is a journey that culminates in a divine contemplation for which the soul has to prepare itself by moving away from evil and cleansing itself of all imperfections caused by sin. For this reason, before contemplating God in *Paradise*, Dante must know evil in *Hell* and purify himself of it in *Purgatory*. It is a journey that is at the same time, knowledge of oneself, that is knowledge of one's own limits and possibilities, moral knowledge, that is knowledge of good and evil, and knowledge of God, that is of divine light and harmony. To go through Hell and Purgatory, Dante needs reason, represented in the poem by the Latin poet Virgilio. However, to travel through Paradise to get closer to God, Dante will need Beatrice, while he comes to the divine vision with the aid of Bernard of Clairvaux.

Keywords: *Divine Comedy*; Dante Alighieri; Aristotle; Thomas Aquinas; Bernard of Clairvaux.

Resumen

La *Divina Comedia* de Dante Alighieri puede ser leída como viaje del conocimiento humano desde la oscuridad del mal a la luminosa visión de Dios. En este sentido se trata de un viaje que culmina con una contemplación divina a la que el alma ha de prepararse alejándose del mal y limpiándose de toda imperfección causada por el pecado. Por esta razón, antes de contemplar a Dios en el *Paraíso*, Dante ha de conocer el mal en el *Infierno* y purificarse de él en el *Purgatorio*. Se trata de un viaje que

* Colaboradora IULCE – Universidad Autónoma de Madrid. Email: mcristina.pascerini@gmail.com.

es a la vez conocimiento de uno mismo, es decir de los propios límites y posibilidades, conocimiento moral, es decir del bien y del mal, y conocimiento de Dios, es decir, de la luz y armonía divinas. Para atravesar el Infierno y el Purgatorio Dante necesita la razón, representada en el poema por el poeta latino Virgilio. Sin embargo, para recorrer el Paraíso hasta acercarse a Dios, Dante va a necesitar a Beatriz, mientras que a la visión divina llega de la mano de Bernardo de Claraval.

Palabras-clave: *Divina Comedia*; Dante Alighieri; Aristóteles; Tomás de Aquino; Bernardo de Claraval.

La reciente reedición, en ocasión de los 700 años de la muerte de Dante Alighieri¹ (1265-1321), de un estudio de Rocco Montano sobre el gran poeta florentino, es decir, *Dante filósofo e poeta*², brinda la ocasión para reflexionar nuevamente sobre la interpretación de la *Divina Comedia* como narración de un viaje extraordinario en el más allá que Dante plasmó con su arte poética³.

Según los conocidos primeros versos de la *Divina Comedia*⁴, Dante se encuentra perdido en el medio de su vida en la oscura selva⁵ del pecado que le ha hecho perder el recto camino:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita
(*Inf.* I, 1-3).

La selva es un entorno áspero y angustioso del que Dante no ve salida hasta

¹ Sobre la vida de Dante Alighieri véase la biografía de Marco Santagata, *Dante. La novela de su vida*, Ediciones Cátedra, Madrid 2018. Véase también Alessandro Barbero, *Dante*, Editori Laterza, Bari – Roma 2020.

² Rocco Montano, *Dante filósofo e poeta*, a cura di Francesco Bruni, RCS MediaGroup, Milano 2021.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ Para este trabajo se ha utilizado la edición especial de la *Divina Comedia* por Enrico Malato de 2021: Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno* (Vol. I), a cura di Enrico Malato, RCS MediaGroup, Milano 2021; Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio* (Vol. II), a cura di Enrico Malato, RCS MediaGroup, Milano 2021; Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso* (Vol. III), a cura di Enrico Malato, RCS MediaGroup, Milano 2021. De aquí en adelante se utilizarán las siguientes abreviaciones: *Inf.* para el *Inferno* (Vol. I); *Purg.* para el *Purgatorio* (Vol. II); *Par.* para el *Paradiso* (Vol. III).

⁵ Selene Sarteschi lleva a cabo un minucioso examen de la selva dantesca, destacando los significados y las referencias que este término hace a otras obras de Dante como el *Convivio* y a las de otros autores, como Agustín de Hipona. Véase Selene Sarteschi, «Osservazioni sul canto I dell'*Inferno*», *Tenzzone* 12 (2011) 67-68.

que se le aparece el poeta latino Virgilio. Según Montano, Virgilio es antes que nada el poeta que da comienzo, con la *Eneida*, a la epopeya de la fundación de Roma, la ciudad en la que había de residir el sucesor de Pedro⁶, y quien con su poema proporciona a Dante el modelo para su *Comedia*⁷, aunque su figura admite varios significados, entre los que hay que incluir el de Virgilio como alegoría de la razón⁸.

Dante va a recorrer con Virgilio el Infierno y el Purgatorio, conociendo lo que ofende a Dios y cómo purificarse de ello, aunque va a necesitar otra clase de guía para llegar donde se encuentran los bienaventurados, pues el poeta latino no conoció el cristianismo. Esta guía va a ser Beatriz, quien exhorta a Virgilio a socorrer a Dante: «I' son Beatrice che ti faccio andare» (*Inf.* II, 70) en un encuentro que, según Montano, es revelador de la relación entre fe y razón: la razón no se confunde con la fe, sino que ésta apoya la razón y la completa⁹. A partir de esta interpretación, se puede considerar que Dante muestra desde el principio del poema su adhesión a las enseñanzas de Tomás de Aquino, para quien la razón natural no permite conocer a Dios en esencia, sino que este conocimiento ha de darse de alguna manera por la gracia¹⁰.

⁶ Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 324.

⁷ Ibid., p. 327.

⁸ En Montano la figura de Virgilio convive con varios significados: por un lado Virgilio es el personaje histórico; por otro Montano considera a Virgilio como símbolo de la razón. Ibid., p. 325. Sobre Virgilio como alegoría de la razón véase Enrico Malato, «Virgilio», *Dizionario della Divina Commedia M-Z*, a cura di Enrico Malato, RCS MediaGroup, Milano 2021, p. 639. Otra interpretación es la de Pier Angelo Perotti, quien considera a Virgilio como personificación del poder imperial, mientras Beatriz representaría la Iglesia. Véase Pier Angelo Perotti, «Sul valore simbolico di Virgilio nella *Divina Commedia*», *Tenzzone*, 14 (2013) 123-145.

⁹ Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 66.

¹⁰ En la *Suma Teológica* Tomás de Aquino se ocupa de «Cómo conocemos a Dios». Más específicamente, en el artículo 12 de esta cuestión, formula la pregunta de si «en esta vida se puede o no se puede conocer a Dios por la razón natural» (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, c. 12 a. 12, BAC, Madrid 2001). Su solución empieza con la consideración que «nuestro conocimiento natural empieza por los sentidos», y de ello arguye que «nuestro conocimiento natural sólo puede llegar hasta donde le lleva lo sensible». Por su parte, lo sensible «no puede llevar a nuestro entendimiento hasta ver la esencia divina» al ser las criaturas «efectos de Dios que no se pueden equiparar al poder de la causa». De ello Tomás de Aquino deduce «que el conocimiento que se tiene a partir de lo sensible no puede llegar a conocer todo el poder de Dios», y que «consecuentemente, tampoco puede ver su esencia» (ibid.). Sin embargo, a pesar de no poder llegar hasta la forma simple de Dios (ibid. I, c. 3 a.7) y saber *qué es*, la razón «puede saber de ella *que existe*» a partir de los «efectos», por ser Dios la primera causa de todo (ibid. I, c. 12 a. 12). Al responder a la objeción de que «el conocimiento de Dios pertenece a los buenos» y a la consideración de Agustín en el *De Trinitate*, de que «la mirada del alma humana no se detendría en tan excelsa

Hay que subrayar que, cuando Dante acepta ser llevado por Virgilio, lo hace libremente. No hay coacción externa, sino elección propia de quien, encontrándose en una situación de perdición, decide ser guiado por el lumen de la razón para salir del pecado. El camino que Virgilio propone a Dante pasa por el Infierno, y éste expresa el temor de no poder soportar el paso por las oscuridades infernales: «Io non Enëa, io non Paulo sono» (*Inf.* II, 32). Sin embargo, Virgilio le exhorta a no tener miedo por varias razones: porque su viaje es amparado por el cielo, y por el bien que puede conseguir. El deseo de llegar al Paraíso¹¹ es decisivo para que Dante emprenda el viaje. Después de reconocer a Virgilio como guía: «tu duca, tu signore e tu maestro» (*Inf.* II, 140), se pone en camino a su vera.

En la medida en que Dante y Virgilio van bajando en las profundidades infernales, conocen a la gente que ha perdido a Dios por pecados de los que no se ha arrepentido. El poema ofrece una impresionante descripción de las penas con las que pagan sus culpas, que no pueden sino quedar grabadas en la mente de su lector, que ve ante sí proyectarse imágenes cada vez más terroríficas. Sirvan como ejemplo de ello las primeras figuras a las que Dante y Virgilio encuentran en el vestíbulo del Infierno, es decir, aquéllos que nunca se significaron en nada, y que vivieron para sí. Éstos pagan su culpa de ignavia u omisión¹², siendo atormentados por moscardones y avispas, mientras la sangre que brota de sus heridas es recogida por unos molestos gusanos que están a sus pies.

Una vez cruzado el río Aqueronte¹³, la oscuridad va haciéndose más profunda, y en el primer círculo del Infierno, el Limbo, Dante y Virgilio llegan a aquellos que no cometieron ningún pecado, pero no recibieron el bautizo o no veneraron a

luz, si no hubiera sido purificada por la justicia de la fe», Tomás de Aquino especifica que «el conocimiento de Dios en esencia, como quiera que se da por la gracia, solo les corresponde a los buenos, pero conocerle por la razón natural es algo que les corresponde tanto a los buenos como a los malos» (ibid.). Carlos López Cortezo recuerda que para Tomás de Aquino el hombre no puede penetrar la esencia divina, pues solo Dios se comprende perfectamente a sí mismo (ibid. I, c. 14 a. 3), y que esta tesis tomista es compartida por Dante. El hombre, si puede llegar a ver la esencia divina, no va a poder comprenderla. Véase Carlos López Cortezo, «Il sesso della Filosofia», en Natascia Tonelli, *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, Departamento de Filología Italiana UCM-Asociación Complutense de Dantología, Madrid 2011, p. 144.

¹¹ Carlos López Cortezo afirma que «todo el viaje del personaje Dante está en función de esta finalidad: la visión de Dios». Carlos López Cortezo, «El deseo y su satisfacción en el Canto X del Infierno», *Tenzzone*, 3 (2002) 118.

¹² Véase Carlos López Cortezo, «Los pecados de omisión: el ante-infierno», *Tenzzone*, 20 (2019) 189-211.

¹³ Como recuerda Montano, el río Aqueronte es uno de los elementos del Infierno virgiliano. Véase Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 180.

Dios de la manera debida, y por eso suspiran sin recibir tormento alguno¹⁴. Aquí Dante y Virgilio encuentran a otros grandes poetas: Homero (*Inf.* IV, 88), Horacio (*Inf.* IV, 89), Ovidio y Lucano (*Inf.* IV, 90), que acompañan a Dante y a su guía al noble castillo donde residen los grandes espíritus de la Antigüedad¹⁵, y que está rodeado por un riachuelo y por siete murallas¹⁶. La compañía de los seis poetas, cruza fácilmente el riachuelo y entra por las siete puertas de las murallas. Desde un lugar luminoso y alto, en la verde pradera que se abre delante de sus ojos, los poetas ven, además de otras figuras, a los grandes filósofos: en primer lugar Aristóteles¹⁷ (*Inf.* IV, 131); luego, Sócrates y Platón (*Inf.* IV, 133), que están cerca de él; Demócrito (*Inf.* IV, 136), Diógenes, Anaxágoras, Tales (*Inf.* IV, 137), Empédocles, Heráclito, y Zenón (*Inf.* IV, 138); el médico y botánico Dioscórides (*Inf.* IV, 140); Orfeo (*Inf.* IV, 140), Cicerón, Lino y Séneca (*Inf.* IV, 141); el geómetra Euclides (*Inf.* IV, 142), Tolomeo (*Inf.* IV, 142), el médico Hipócrates, Avicena, Galeno (*Inf.* IV, 143) y Averroes¹⁸ (*Inf.* IV, 144).

Cuando Dante y Virgilio descienden al bajo Infierno, se encuentran a los pecadores que han seguido inclinaciones especialmente aborrecidas por Dios, y Virgilio recuerda a Dante que en su *Ética*, es decir, en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles que Dante conoce bien, están las tres disposiciones que Dios no quiere: «incontenenza, malizia e la matta bestialitate» (*Inf.* XI, 82-83). Efectivamente, al principio del libro VII de la *Ética a Nicómaco*¹⁹, Aristóteles afirma que «hay

¹⁴ Montano subraya el uso del término *sospesi* (*Inf.* IV, 45) para estos moradores del limbo, que deja abierta una incertidumbre sobre su destino final, e incluso la posibilidad de que puedan acceder al Paraíso. Véase Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 198.

¹⁵ Según Montano, Dante reconoce aquí el valor formativo de la cultura clásica, pero también sus límites. De hecho, el encuentro con los grandes espíritus de la Antigüedad acontece en el Infierno, para remarcar que se trata de una cultura alejada del mensaje salvífico transmitido por el cristianismo. *Ibid.*, pp. 200-201.

¹⁶ Para la interpretación de las siete murallas como las siete artes liberales: Gramática, Dialéctica, Retórica, Geometría, Aritmética, Astrología y Música, véase *L'ottimo commento della Divina Commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli Accademici della Crusca*, Tomo I Inferno, Presso Niccolò Capurro, Pisa 1827, p. 43. En cambio, Montano interpreta las siete murallas como virtudes. Véase Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 199.

¹⁷ Dante llama a Aristóteles «maestro di color che sanno» (*Inf.* IV, 131), mostrando la consideración que le guarda.

¹⁸ Dante recuerda a «Averois, che 'l gran comento feo» (*Inf.* IV, 144), reconociendo la importancia del comentario de Averroes a la obra de Aristóteles.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.

tres clases de condiciones morales que se deben rehuir: el vicio, la incontinencia y la brutalidad»²⁰. Para Aristóteles, es posible, aunque raro, que los hombres lleguen «a ser dioses mediante una sobreabundancia de virtud»²¹, así como es raro, pero posible, que lleguen a ser brutales, siendo este nombre el que se da «a los que por su maldad exceden los límites de lo humano»²². La *Ética* de Aristóteles proporciona a Dante las tipologías de los pecados. El poeta ya ha visto a los que han pecado de incontinencia en los círculos anteriores, ahora va a ver en el bajo Infierno a los que se han manchado de malicia y a los que son culpables de brutalidad, castigados en la parte del infierno más alejada de Dios.

Antes de avanzar, Dante exalta a Virgilio, mostrando su confianza en la razón que éste representa. Convertida en sol que ilumina toda vista ofuscada²³, la razón tanto satisface a Dante al dilucidar cuestiones, que convierte en algo agradable no solo conocer, sino también formular dudas.

Es de notar que Virgilio insiste varias veces en la oportunidad de mostrar a Dante el Infierno: «mostrar li mi convien la valle buia» (*Inf.* XII, 86), y que este conocimiento no es agradable pero necesario: «necessità 'l ci 'nduce, e non diletto» (*Inf.* XII, 87). Sin embargo, no es un viaje de alguien temerario: cuando Dante y Virgilio encuentran a Brunetto Latini (*Inf.* XV, 30), el maestro que Dante tuvo en su juventud, Brunetto asegura a éste que, siguiendo su estrella, es decir, a su guía, no podrá fallar en llegar al puerto de la gloria (*Inf.* XV, 55-56), confirmando una idea clave en la obra, es decir, que el hombre que se encuentra en la más espantosa de las situaciones puede sin embargo reconocer el mal y alejarse de él guiado por la razón, empezando de esta manera su camino de salvación. Además el maestro Brunetto le pide a Dante una cosa: la memoria de su obra titulada *Tesoro*, a la que está vinculada su fama (*Inf.* XV 119-120). La mención del *Tesoro*²⁴ es importante, puesto que la segunda parte de esta obra se ocupa en el libro sexto de la *Ética* de Aristóteles, y en el libro séptimo de las virtudes y de los vicios. Puesto que Virgilio guía a Dante en estos conocimientos, éste siguiendo a aquél alcanzará su meta.

Bajando al octavo círculo del Infierno, Dante y Virgilio encuentran a los pecadores que han practicado el engaño. Entre ellos se encuentra Ulises, quien junto

²⁰ Ibid., VII, 1, 1145a, 16-17.

²¹ Ibid., VII, 1, 1145a, 23-24.

²² Ibid., VII, 1, 1145a, 32-33.

²³ «O sol che sani ogne vista turbata» (*Inf.* XI, 91).

²⁴ Brunetto Latini, *Il tesoro di m. Brunetto Latino fiorentino, precettore del divino poeta Dante, nel qual si tratta di tutte le cose che a mortali se apartengono*, Melchiorre Sessa il vecchior, s.l. 1533.

con Diomedes es castigado por los engaños durante la guerra de Troya. Por afán de conocer Ulises no dudó en dejar a su familia, e incluso en ir más allá de los límites puestos al conocimiento, alentando en ello a sus compañeros²⁵. Sin embargo, después de haber conseguido superar las columnas de Hércules, Ulises y sus compañeros perecieron en un naufragio²⁶.

Después de encontrar, en el último círculo del Infierno, a los traidores, que están sumergidos en el lago que es helado por los vientos fríos que salen de las alas de Lucifer, el ángel traidor de Dios, Dante y Virgilio salen del Infierno a través de una estrecha galería, y llegan al hemisferio austral: «E quindi uscimmo a riveder le stelle» (*Inf.* XXXIV, 139).

Al comienzo del *Purgatorio*²⁷ Dante y Virgilio encuentran un ambiente completamente distinto de la angustiosa oscuridad que dejan: el cielo color zafiro, sin nubes, permite divisar el planeta Venus y cuatro estrellas²⁸. Antes de subir al monte en el que se sitúa el Purgatorio, Virgilio vuelve sobre la necesidad de que Dante, para salvar su vida, viera en el Infierno las consecuencias últimas del mal en los pecadores, afirmando que «non lí era altra via» (*Purg.* I, 62), y muestra su intención de enseñarle ahora cómo se purifican las almas²⁹ de aquellos que se han arrepentido de sus errores.

Ya se va haciendo de día, y después de unos rituales de purificación, el sol va a guiar la subida al monte del Purgatorio. Dante constata entonces que Virgilio no proyecta su sombra, y éste le aclara que hay varias cuestiones que la razón humana no puede llegar a comprender del todo, como «la infinita via que tiene

²⁵ Ulixes exhorta a sus compañeros con una breve oración: «Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza» (*Inf.* XXVI, 118-120).

²⁶ Según Montano, mientras la lectura moderna de estos versos muestra a Ulixes como héroe del conocimiento, la mentalidad medieval hace pensar más bien a una condena de la iniciativa de Ulixes por parte de Dante por perseguir Ulixes un deseo vano y alimentado por la ambición. Véase Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 246.

²⁷ Franco Ricordi, después de recordar que el Purgatorio es una creación medieval, lo asemeja a la vida humana, con sus dificultades, pero también alimentada por la esperanza. Véase Franco Ricordi, *Filosofía della Commedia di Dante, Il Purgatorio*, Mimesis Edizioni, Milano 2020, p. 13.

²⁸ Las cuatro estrellas representarían las virtudes cardinales. Véase Emilio Pasquini, *Il viaggio di Dante. Storia illustrata della Commedia*, Carocci, Roma 2015, p. 117.

²⁹ Entre los muchos personajes encontrados por Dante en el Purgatorio, es necesario mencionar a Corrado Malaspina (*Purg.* VIII, 118), miembro de la noble familia Malaspina que acogió a Dante en su exilio. Corrado era nieto de Corrado I, el fundador de la estirpe. Véase Enrico Malato, «Corrado Malaspina», *Dizionario della Divina Commedia A-L*, a cura di Enrico Malato, RCS MediaGroup, Milano 2021, p. 143.

una sustanza in tre persone» (*Purg.* III, 35-36), y le exhorta a conformarse con el «quia»³⁰ (*Purg.* III, 37).

Antes de acceder al Paraíso Dante cambia de guía, pues Beatrice³¹ ha de llevarle por el camino celestial y prepararle a la visión divina³². Sin embargo, al principio la mente de Dante se queda bloqueada³³, pues el conocimiento por el que Beatrice le lleva comporta una mayor dificultad respecto al conocimiento en el que se ha movido hasta ahora. Al ingresar en el Paraíso, Dante reitera a los que quieren ir tras él en este mar con su pequeño barco³⁴, la dificultad de esta clase de travesía y la posibilidad de perderse si no se consiguen seguirle.

En su camino de crecimiento espiritual Dante encuentra importantes figuras de la Filosofía Medieval y de la sabiduría: Alberto de Colonia y Tomás de Aquino (*Par.* X, 98-99), que fueron de la Orden de Domingo de Guzmán (*Par.* X, 95), el jurista Graciano (*Par.* X, 104), el teólogo Pedro Lombardo (*Par.* X, 107), Salomón (*Par.* X, 109), Dionisio el Areopagita³⁵ (*Par.* X, 115), el teólogo Paulo Orosio (*Par.* X, 119), cuya obra fue utilizada por Agustín de Hipona (*Par.* X, 120), el alma de Boecio (*Par.* X, 125), los espíritus de Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, Ricardo de San Víctor (*Par.* X, 131) y Sigerio de Brabante (*Par.* X, 136). Dante también encuentra a Buenaventura de Bagnoregio (*Par.* XII, 31), quien le muestra a Iluminado de Rieti y a Agustín de Asís (*Par.* XII, 130), a Hugo de San Víctor (*Par.* XII, 133), a Pedro Comestor y a Pedro Hispano (*Par.* XII, 134), al profeta Natán (*Par.* XII, 136), a Juan Crisóstomo, a Anselmo de Aosta y a Elio Donato (*Par.* XII, 137), a Rábano Mauro (*Par.* XII, 139) y a Joaquín de Fiore, de quien resalta el espíritu profético (*Par.* XII, 140-141). Al citarles Dante no menciona sus doctrinas, pues según Montano no quiere plantear discusiones

³⁰ Es decir, los hombres habrían de conformarse con conocer su existencia, y no lo que es, o cómo es, o por qué es. Véase Enrico Malato, «quia», *Dizionario della Divina Commedia M-Z*, op. cit., p. 480.

³¹ Beatrice representa la fe que ayudada por la gracia va más allá de la razón, pero también la Ciencia divina revelada y la Teología. Véase Enrico Malato, «Beatrice», *Dizionario della Divina Commedia A-L*, op. cit., p. 66.

³² Sobre la preparación de Dante por parte de Beatrice véase Juan Varela-Portas de Orduña, «Nei limiti dell'immaginazione (II): l'ultima iniziazione alla luce attraverso tre similitudini analitiche», *Tenzione* 20, 2019, 225-260.

³³ «lo 'ntelletto fatto di pietra e, impetrato, tinto» (*Purg.* XXXIII, 73-74).

³⁴ «O voi che siete in picciolletta barca...» (*Par.* II, 1).

³⁵ Hoy se le identifica con Pseudo-Dionisio, autor del *De Coelesti Hierarchia* que sirvió a Dante para estructurar los órdenes celestiales (*Par.* XXVIII, 130-132).

teológicas ni establecer jerarquías, sino subrayar su armonía³⁶ y su complementariedad³⁷.

Hay una figura que Dante menciona al final de su poema, que es la de Bernardo de Claraval³⁸, quien sustituye a Beatrice para acompañarle en el tramo final de su viaje. Bernardo³⁹ le muestra el lugar privilegiado que en el Paraíso ocupan Francisco de Asís, Benito de Nursia y Agustín de Hipona (*Par.* XXXII, 35) y, después de incitarle a mirar hacia María⁴⁰ y evocarla⁴¹, le invita a dirigir su mirada hacia Dios.

Dante puede entonces ver, por la gracia, la luz divina en la que todo lo que en el universo está separado encuentra amorosa unidad:

Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna,
tanto che la veduta vi consunsi!
Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo

³⁶ Véase Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, op. cit., p. 426.

³⁷ Ibid., p. 429.

³⁸ Gregorio Díez Ramos subraya la importancia de Bernardo de Claraval para la mística: «Es una verdad innegable que San Bernardo ha formulado en la mística, como San Agustín en la dogmática y San Gregorio en la moral, los primeros principios fundamentales». Bernardo de Claraval, *Obras completas de San Bernardo*, edición de P. Gregorio Díez Ramos O.S.B., vol. I, La Editorial Católica, Madrid 1953, p. 59.

Jean Leclercq define la espiritualidad de Bernardo como programa para un retorno a Dios por un itinerario que lleva del pecado a la gloria, del conocimiento de uno mismo a Dios, a través de un peregrinaje interior llevado a cabo por amor. Jean Leclercq, *Spiritualità del Medioevo da S. Gregorio a S. Bernardo (sec. VI-XII)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1969, p. 327.

³⁹ Giorgio Picasso, aun reconociendo que Dante considera a Bernardo la más alta expresión de la teología mística, recuerda que los estudiosos de Dante muestran prudencia a la hora de hablar de un conocimiento directo de la obra de Bernardo por parte de Dante. Giorgio Picasso, «Dante e la teología monastica», en Alessandro Ghisalberti, *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita e pensiero, Milano 2001, p. 144.

⁴⁰ Manuel de Montoliu subraya que Bernardo es el gran propagador del culto a la Virgen, y que en el Paraíso Dante establece un vínculo entre Beatriz, San Bernardo y la Virgen María. Manuel de Montoliu, *San Bernardo, los trovadores y la Divina Comedia*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1956, p. 18.

⁴¹ Selene Sarteschi destaca la importancia de la exaltación de la Virgen que hace Bernardo en el canto XXXIII del Paraíso. Véase Selene Sarteschi, *Il percorso del poeta cristiano. Riflessioni su Dante*, Longo Editore, Ravenna 2006, p. 175.

che ciò ch'ì dico è un semplice lume.
(*Par.* XXXIII, 85-90).

Sin embargo, la visión⁴² supera la capacidad descriptiva de Dante, quien finalmente solo puede apreciar cómo el amor divino que impulsa todo movimiento hace que su deseo y su voluntad se muevan al unísono.

⁴² Sobre la visión divina y el deseo en la *Divina Comedia*, Carlos López Cortezo afirma: «se trata de una visión «imaginaria» de la esencia de Dios –y no «intelectual»-, puesto que cesa al terminar l'*alta fantasia* y el propio poeta puede, aunque con dificultad, describirla. Su visión, por lo tanto, se diferencia de la intelectual –y no imaginaria- que los averroístas creían posible, [...] La visión de la esencia divina, en cuanto satisfacción del deseo de felicidad, queda pues relegada a la otra vida, así como la *beatitudine* correspondiente, que a Dante tan sólo se le ha *degnato* poder imaginar». Carlos López Cortezo, «El deseo y su satisfacción en el Canto X del *Inferno*», op. cit., p. 119.

Alexander Fidora*

Cognitio de Deo.
**Philosophy and Theology in Nicholas of Lyra's
*Principium***

Cognitio de Deo. Filosofía y teología en el principium de Nicolás de Lira
Resumen

Nicolás de Lira se inició como maestro de teología en París en 1308. Siguiendo la tradición de otros discursos inaugurales, su *principium*, que nos ha sido transmitido como primer prólogo de la *Postilla litteralis super totam Bibliam*, intenta establecer la preeminencia de la Sagrada Escritura con respecto a todas las demás formas del saber. Así pues, basándose en una cita del comienzo del *De anima* de Aristóteles, Nicolás sostiene que la Sagrada Escritura y la teología superan claramente a la filosofía, aunque esta última sea capaz de alcanzar el conocimiento de Dios. Si bien sus argumentos se apoyan principalmente en Tomás de Aquino y su epistemología, también incluyen elementos franciscanos que son difíciles de reconciliar con la interpretación dominante de *De anima* I, 1. Las tensiones resultantes apuntan a los desafíos sistemáticos generales a los que se enfrentaban los teólogos de su tiempo a la hora de asentar los fundamentos epistemológicos de su disciplina.

Palabras-clave: Discursos inaugurales; Relación entre filosofía y teología; *De anima*; Tomás de Aquino; Ciencias prácticas vs. teóricas.

Abstract

Nicholas of Lyra incepted as a Master of Theology at Paris in 1308. Following the tradition of other inception speeches, his *principium*, which has been transmitted to us as the first prologue to the *Postilla litteralis super totam Bibliam*, sets out to establish the preeminence of Holy Scripture over all other forms of knowledge. Basing himself on a quotation from the beginning of Aristotle's *De*

* Alexander Fidora, ICREA Research Professor, Universitat Autònoma de Barcelona, MRA, 08193 Bellaterra, Spain; alexander.fidora@icrea.cat. Principal Researcher of the TALDOSSIER-project, financed by the Spanish Ministry of Science and Innovation (PID 2020-112592GB-I00). I thank Robert D. Hughes (Prague) for his comments.

anima, Nicholas argues that Scripture and theology clearly surpass philosophy, albeit that the latter is indeed capable of attaining knowledge of God. While his arguments draw principally upon Thomas Aquinas and his epistemology, they also include Franciscan elements which are difficult to reconcile with the interpretation of *De anima* I, 1 then prevailing. The resulting tensions are indicative of the broader systematic challenges theologians were facing as regards the epistemological foundations of their discipline.

Keywords: Inception speeches; Relationship between philosophy and theology; *De anima*; Thomas Aquinas; Practical vs. Theoretical sciences.

1. Introduction

Nicholas of Lyra, the celebrated author of the *Postilla litteralis super totam Bibliam*, completed his studies at Paris in the year 1308, at which point he incepted as a Master of Theology¹. During this event he was obliged to deliver a *principium biblicum*, that is to say, an inception speech, wherein the candidates for a master's degree would offer a concise introduction to Holy Scripture and theology². Some of the prospective masters of theology combined this exercise with a critical appraisal of philosophy and, in particular, of the relationship pertaining between it and theology. These so-called comparative *principia* represent important contributions to the epistemological discussions of their day, allowing us to understand how university theologians viewed both themselves and their philosophical counterparts³.

As we shall see, Nicholas of Lyra's *principium biblicum* is a notable example of the comparative inception speech. The so-called *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, which has come down to us as the first prologue to Nicholas's

¹ See D. C. Klepper, *The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Texts in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007, p. 7 and note 35. For a survey of the state-of-the-art on Nicholas's life and works, see the articles gathered together in P. D. W. Krey – L. Smith (eds.), *Nicholas of Lyra: The Sense of Scripture*, Brill, Leiden 2000, pp. 1-18, and, more recently, G. Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre: Franciscain du XIV^e siècle, exégète et théologien*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011.

² For a succinct introduction to the genre, see A. Sulavik, «*Principia* and *introitus* in Thirteenth-Century Christian Biblical Exegesis, with Related Texts», in G. Cremascoli – F. Santi (eds.), *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, SISMEL, Florence 2004, pp. 269-321.

³ See the useful typology of Biblical *principia* in T. Prügl, «Medieval Biblical Principia as Reflections on the Nature of Theology», in M. Olszewski (ed.), *What is 'Theology' in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as Reflected in their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster i.W. 2007, pp. 253-275.

Postilla litteralis (1322-1331)⁴, opens with a verse from Jesus Sirach 24, which verse serves as its *thema*, namely, v. 23: «Haec omnia liber vitae» (All this [is in] the book of life)⁵. Regarding this verse, Nicholas claims that each word thereof stands for one of the prerogatives of Holy Scripture or theology:

In quo Sacra Scriptura quadrupliciter describitur secundum quatuor excellentias, quibus omnem scripturam aliam excellit. Primo enim describitur ut singularis eminentiae, quod notat pronomen singulare, cum dicitur, haec. Secundo describitur ut generalis continentiae, quod ostendit signum universale, cum dicitur, omnia. Tertio, ut specularis intelligentiae, quod denotat conditio libri, cum dicitur, liber. Quarto ut salutaris efficaciae, quod ostendit consecutio finis intenti, cum dicitur, vitae⁶.

According to Nicholas, the term *haec* – which he seems to interpret as a (feminine) singular pronoun designating *Sacra Scriptura* – denotes the preeminence of Holy Scripture (or theology) over other kinds of knowledge, and over philosophical knowledge in particular; *omnia* points to the universal nature and self-sufficiency of Holy Scripture; *liber* to its specular character as a mirror of intelligible truth⁷; and *vitae* to its salvific efficacy.

Key to Nicholas's argument, undoubtedly, is the position he adopts towards the interpretation of the pronoun «haec». This interpretation presents him with the opportunity to draw a thorough epistemological and gnoseological comparison between philosophy and theology, with particular reference to the differences between the *cognitio de Deo* made available by each discipline. The analysis I offer shall focus accordingly upon the first of the four parts constituting Nicholas's *principium*, to wit, his interpretation of the pronoun «haec» as expressing the «singularis eminentia» of Holy Scripture⁸.

⁴ See Nicholas of Lyra, *Postilla super totam Bibliam*, 4 vols., Johannes Grüninger, Strasbourg 1492, reprinted Minerva, Frankfurt am Main 1971, f. Aiir-v (this and other editions of the *Postilla* follow the manuscripts of the work, which likewise contain Nicholas's *principium*; see, for instance, Basel, Universitätsbibliothek, Ms. A II, 1, ff. 1r-2v). In what follows, the *Commendatio Sacrae Scripturae in generali* will be quoted according to the easily accessible edition present in *Patrologia latina* 113, cols. 25-30, wherein it precedes the edition of the *Glossa ordinaria* (references to the Strasbourg edition are given in parentheses).

⁵ Nicholas of Lyra, *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, PL 113, col. 25 (f. Aiir).

⁶ *Ibid.*, PL 113, col. 25 (f. Aiir).

⁷ This notion, which also appears in Robert Grosseteste's *Dictum 3* and Henry of Ghent's *principium*, was subsequently adopted by John Wyclif in his *principium* of 1372/73. See G. Zamagni, «Through the Looking-Glass'. John Wyclif, la Scrittura e l'ermeneutica», *Annali di studi religiosi* 3 (2002) 265-276.

⁸ For a discussion of the general outline of the *principium*, see I. C. Levy, «Nicholas of Lyra. The

2. Nicholas's Epistemology Between Aristotle and Aquinas

In order to prove theology's preeminence over all the other disciplines, Nicholas turns first of all to a philosophical source, namely, Aristotle. At the very beginning of *De anima*, the Greek philosopher had discussed the status of psychology as a science, concluding that it merited first place among those disciplines pertaining to natural inquiry:

We regard all knowledge as beautiful (*kalos*) and valuable (*timios*), but one kind more so than another, either in virtue of its accuracy (*kat' akribēian*), or because it relates to higher inquiry and more wonderful things (*tō beltionōn te kai thaumasiōtērōn einai*). On both these counts it is reasonable to regard the inquiry concerning the soul as of the first importance⁹.

The crucial criteria for this epistemological appraisal of psychology are its accuracy and the status of its subject matter, two criteria which were usually referred to in Latin as the «certitudo» of a science and the «nobilitas» of its subject matter¹⁰. Within theological inception speeches dating from the thirteenth and fourteenth century, these preliminary reflections from Aristotle's *De anima* I, 1, in fact, constituted recurrent motifs¹¹, whereas in contemporaneous philosophical

Biblical Prologues», in O. Wischmeyer (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, de Gruyter, Berlin – Boston 2016, pp. 255-270.

⁹ Aristotle, *De anima* I, 1, 402a 1-4. English translation from Aristotle, *On the Soul*, ed. and trans. W. S. Hett (LCL 288), Harvard University Press, Cambridge, MA 1957, p. 9.

¹⁰ See, for instance, J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications universitaires, Louvain 1974, p. 174. In James of Venice's translation of *De anima* as well as in William of Moerbeke's later revision thereof, Aristotle's criteria were rendered into Latin as «certitudo», as pertaining to the mode of a science, and «melior/mirabilior», as pertaining to the subject matter thereof. See the edition of James of Venice's translation in Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick (Ed. Colon. VII/1), Aschendorff, Münster i.W. 1968, p. 3; for William of Moerbeke's text, see Thomas Aquinas, *Sententia libri De anima*, ed. R.-A. Gauthier (Ed. Leon. XLV/1), Commissio Leonina – Vrin, Rome – Paris 1984, p. 3.

¹¹ See, for instance, Stephen of Besançon's *principium* dating from 1286, edited in N. Spatz, *Principia: A Study and Edition of Inception Speeches Delivered before the Faculty of Theology at the University of Paris, ca. 1180-1286*, unpublished Ph.D. dissertation, Cornell University 1992, pp. 218-272, at p. 246, and the (inaugural) lecture by Nicholas Ockham, from the same year, edited in J. C. Benson, «A Witness to the Early Reception of Bonaventure's *Collationes in Hexaëmeron*: Nicholas of Ockham's *Leccio* at Oxford (c. 1286) – Introduction and Text», *Medieval Sermon Studies* 58 (2014) 28-46, at p. 39. In Robert Holkot's *introitus* to Genesis (ca. 1335), *De anima* I, 1, 402a 1, even serves as the opening line; see Pascale Bermon, «Un sermon inaugural attribué à Robert Holcot dans le manuscrit Toulouse 342», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 85 (2018) 203-221, at p. 213.

discussions of epistemological questions they made an appearance far less frequently. Nicholas of Lyra manifestly follows the former tradition, since he states that the «honorableness» of a science depends upon the following:

Circa primum sciendum quod una scientia eminentior est altera seu honorabilior duplici de causa, ut habetur primo *De anima*. Una est, quia est de nobiliori subiecto: alia, quia procedit certiori modo. Et propter utramque Sacra Scriptura, quae proprie theologia dicitur, cum ipsa sola sit textus huius scientiae, omnes scientias antecellit¹².

The dignity of a science's subject matter and the certainty attaching thereto will thus guide Nicholas's comparison of the differing epistemological status attaching to the secular sciences, on the one hand, and to theology, on the other – a comparison which draws heavily upon Thomas Aquinas, as is shown by the way Nicholas's argument unfolds¹³. Thus, elaborating upon the words of Aristotle, Nicholas advances the claim that theology excels all the other disciplines for the following two reasons:

Primo, quia habet Deum pro subiecto, qui est in summo totius nobilitatis: propter quod nominatur theologia, quasi sermo de Deo, secundo quia procedit modo certiori; aliae enim scientiae humanitus repertae procedunt per investigationem rationis humanae. In quo quidem processu licet non sit error quantum ad cognitionem primorum principiorum, quae sunt per se nota (secundum quod dicitur secundo *Metaphys.*: 'In foribus quis delinquet'), tamen in deductione conclusionum ex principiis potest esse error, maxime quantum ad conclusiones a primis principiis longinquas¹⁴.

As far as the subject matter of theology, on the one hand, and that of the remaining sciences, on the other, are concerned, Nicholas holds that the former is the worthiest of all possible such, namely, God, who gives his name to this very discipline, since theology means 'discourse about God' (*sermo de Deo*) – an etymology which draws upon a passage from Aquinas's *Summa theologiae*¹⁵. In its

¹² Nicholas of Lyra, *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, PL 113, cols. 25-26 (f. Aiir).

¹³ The dependence of Nicholas's *principium* on Aquinas has been underscored by, among others, G. Zamagni, «Ermeneutica e metafisica: I due Prologhi della *Postilla litteralis* di Nicola di Lyra O.F.M.», *Dianoia* 12 (2007) 57-85, and M. Á. Tábet, «El misterio de la revelación divina en la Biblia según Nicolás de Lira», in C. Izquierdo (ed.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993, pp. 569-578.

¹⁴ Nicholas of Lyra, *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, PL 113, col. 26 (f. Aiir).

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Ed. Leon. IV-XII), 9 vols., Ex Typographia Polyglotta, Rome 1888-1906, I^a, q. 1, a. 7, s. c., vol. I, p. 19: «[...] illud

modus procedendi as well, theology is said to excel philosophy and the secular disciplines, since the former brings greater certitude than do the latter (*procedit modo certiori*). It is noteworthy here that, according to Nicholas, the origins of the limited degree of certainty attaching to philosophical knowledge lie not in the principles pertaining thereto, which are indeed *per se nota*, but rather in one's rational deductions therefrom, which are said to be prone to error. This doctrine is likewise reminiscent of Thomas Aquinas, who makes the same point in his *Sentences* commentary¹⁶.

3. The Franciscan Twist to Nicholas's Argument

Following his explication of *De anima* I, 1, Nicholas goes on to quote a Biblical text, namely, Deuteronomy 4:6. The verse in question, which in all likelihood he draws from the epistemological discussions found at the beginning of the *Summa theologiae*¹⁷, is designed to offer scriptural confirmation of theology's preeminence in terms of both its subject matter and its *modus procedendi*:

[...] de singulari eminentia huius scientiae dicitur Deuteronomii quarto: 'Haec est sapientia vestra, et intellectus coram populis.' Sapientia enim dicitur proprie illa scientia quae considerat altissimas causas, ut habetur primo *Metaphys.* Sacra vero Scriptura habet Deum pro subiecto, ut dictum est, qui est prima causa simpliciter omnium et ideo proprie dicitur Sapientia¹⁸.

When it comes to theology's subject matter, Nicholas argues that Deuteronomy 4:6 speaks of theology as wisdom (*sapientia*) specifically on account of the loftiness of such subject matter. Moreover, as he goes on to explain, the verse

est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim 'theologia', quasi 'sermo de Deo'. Ergo Deus est subiectum huius scientiae».

¹⁶ Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. P. Mandonnet – M. F. Moos, 4 vols., Lethielleux, Paris 1929-1956, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 3, ad 2, vol. II, p. 624: «Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicuius rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta».

¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 7, s. c., cit., vol. I, p. 17: «Videtur quod haec doctrina non sit sapientia. [...] Sed contra est quod dicitur Deut. IV, in principio legis: 'haec est nostra sapientia et intellectus coram populis'».

¹⁸ Nicholas of Lyra, *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, PL 113, col. 26 (f. Aiir).

under discussion calls theology the intellect (*intellectus*), that is, the «habitus principiorum», which is in itself infallible, and cannot give way to erroneous deductions, since its principles are afforded by no less than divine revelation¹⁹. The verse, therefore, seems to confirm Nicholas's Thomist interpretation of Aristotle's *De anima* I, 1, in terms of both the particular status of theology's subject matter and the certainty of its method.

Nicholas's quotation from Deuteronomy, however, functions not only by corroborating the results of his previous inquiries, but also by contributing novel perspectives. These new insights derive from his exegesis of the pronoun «vestra» (*haec est sapientia vestra*), which serves, according to Nicholas, to mark the difference between wisdom that is theological and wisdom that is philosophical. As Nicholas concedes at this point, philosophy may also be termed wisdom, insofar, that is, as metaphysics considers God as First Principle. However, this is not «our» – but, rather, «your» – wisdom, in other words, the wisdom available to philosophers, which wisdom falls short of theological such in at least two respects. Nicholas addresses these shortcomings under the rubrics of «in proprietatibus de Deo cognitis» and «in fine cognitionis»²⁰.

Regarding the first of these questions, that is, the scope of the philosophers' *cognitio de Deo*, Nicholas sides once more with Thomas Aquinas, who understands philosophical knowledge to be concerned with very specific and fundamental divine properties, such as God's existence, His unity, etc., namely, matters pertaining to the *praeambula fidei*²¹. As Nicholas and Aquinas explain, in Book 12 of his *Metaphysics* Aristotle had proven God's unity, while in Book 8 of the *Physics* one finds proof of his infinite power²². However, neither Aristotle nor

¹⁹ *Ibid.*, PL 113, col. 27 (f. Aiiir): «Sed quoniam Sacra Scriptura non solum excellit alias inquantum est de subiecto nobiliori, sed etiam inquantum procedit modo certiori, videlicet per divinam revelationem, cui non potest subesse falsum: ideo subditur in auctoritate praemissa: 'Et intellectus coram populis.' Intellectus enim proprie dicitur habitus principiorum, circa quae non est error».

²⁰ *Ibid.*, PL 113, cols. 26-27 (f. Aiiir).

²¹ See the *locus classicus* in Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Ed. Leon. XIII-XV), 3 vols., Commissio Leonina – Typis Riccardi Garroni, Rome 1918-1930, cap. 3, vol. I, p. 7: «Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis».

²² See Nicholas of Lyra, *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, PL 113, col. 26 (f. Aiiir): «Licet enim philosophi habuerint cognitionem de Deo, hoc tamen solum fuit quantum ad pro-

any other philosopher ever attained a «cognitio de proprietatibus divinis transcendentibus investigationem rationis», or rather, insight into God's inner life, viz. the Trinity²³. By adopting this position, Nicholas clearly follows the Thomist account of the relationship between philosophical and theological wisdom.

In a second step – while still commenting upon Deuteronomy 4:6 –, Nicholas expands his argument by affirming that philosophical «sapientia» differs from theological wisdom in yet another respect, namely, with regard to the abovementioned «finis cognitionis», that is, the end to which such knowledge is directed. At this juncture, Nicholas elaborates his own position, which manifestly departs from Aquinas since it reflects his own Franciscan allegiances. More specifically, Nicholas argues that while philosophical knowledge concerning God constitutes an end in itself, theological knowledge in the same respect is directed towards a different end, namely, one's love of God, and thus transcends pure contemplation or «theory»:

[...] philosophi cognitionem de Deo habitam non ordinarunt ad alium finem, sed ipsam quaesierunt propter ipsum speculari tantum, in quantum est perfectio ipsius cognoscentis. Cognitio autem Dei, quae in Sacra Scriptura traditur, ad hoc principaliter quaeritur, ut per ipsam ipse speculans seu contemplans feratur in amorem ipsius obiecti cogniti, scilicet Dei [...]²⁴.

In line with the Franciscan tradition²⁵, Nicholas advocates a less intellectual-

prietates quae de ipso possunt concludi per investigationem rationis procedentem ex creaturis, sicut Philosophus duodecimo *Metaphys.* probat eius unitatem, et octavo *Physicorum* virtutis infinitatem, et sic de similibus». Exactly the same references appear in Aquinas's *Metaphysics* commentary lib. 1, l. 12, n. 192: «Si enim causae moventes accipiantur proxime, oportet eas esse contrarias, cum earum effectus contrarii appareant. Si autem accipiatur prima causa, tunc oportet esse unum, sicut apparet in duodecimo huius scientiae, et in octavo *Physicorum*». Also see *ibid.*, lib. 3, l. 9, n. 451: «Hoc autem planum est in illis motibus, qui finiuntur in suis terminis. Sed videtur habere instantiam in motu circulari, qui potest esse perpetuus et infinitus, ut probatur in octavo *Physicorum*. Et quamvis supposita sempiternitate motus, tota continuitas circularis motus sit infinita, secundum quod circulatio succedit circulationi, tamen quaelibet circulatio secundum speciem suam, completa et finita est». (Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum*, ed. M. R. Cathala – R. M. Spiazzi, Marietti, Turin – Rome 3rd ed. 1977, p. 57 and p. 126, respectively)

²³ See Nicholas of Lyra, *Commendatio Sacrae Scripturae in generali*, PL 113, cols. 26-27 (f. Aiir): «Sed prophetae et apostoli sancti, qui hanc Scripturam nobis tradiderunt per revelationem Spiritus Sancti, habuerunt cognitionem de proprietatibus divinis transcendentibus investigationem rationis, ut de pluralitate personarum, earum distinctione in unitate essentiae, et consimilibus».

²⁴ *Ibid.*, PL 113, col. 27 (f. Aiir).

²⁵ This Franciscan influence upon Nicholas's *principium* has also been noted by H. Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation. Volume 2: From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, trans. J. O. Duke, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, p. 250, and, more recently,

ist and more affective notion of theology than authors – such as Thomas Aquinas – who defined theology as a primarily theoretical science²⁶. Accordingly, Nicholas presents the fact that theological knowledge constitutes a means whereby to love God rather than an end in itself as an additional prerogative of theology when set alongside philosophy, and alongside metaphysical knowledge in particular, which latter is indeed considered an end in itself.

As a result of Nicholas's exegesis of Deuteronomy 4:6, philosophy and theology differ not only in terms of their certainty and their subject matter, as Nicholas had already argued on the basis of Aristotle's *De anima*, but rather also do so categorically in terms of the *cognitio de Deo* they offer. In this latter respect, the philosopher's knowledge concerning God is limited to the apprehension of a few of the divine properties and is held to constitute its own end; theological knowledge concerning God, on the other hand, penetrates the divine mysteries and leads one towards the love of God as its ultimate goal.

4. The Problem of Intrinsic vs. Extrinsic Finality: Readings of *De anima*

As we have seen, Nicholas combines two different approaches when attempting to establish the epistemological preeminence of theology over philosophy. On the one hand, he offers an Aristotelian-Thomistic account of the relationship between the two disciplines, an account based upon Aristotle's *De anima*, which he reads, in turn, in the light of Aquinas's *Summa theologiae*. On the other hand, he introduces Deuteronomy 4:6 as a scriptural corroboration of the preceding arguments regarding a science's certainty and the dignity of its subject matter. It transpires, however, that the exegesis of this verse not only confirms his previous epistemological claims, but also adds novel criteria thereto, namely, regarding the limited scope of philosophical knowledge concerning God and the affective or practical dimension of theology, which latter has as its goal the theologian's own love of God.

by I. C. Levy, «Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos) on the Pauline Epistles», in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2013, pp. 265-291, at p. 267.

²⁶ See, for instance, Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 4, co., cit., vol. I, p. 14: «Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit».

What Nicholas fails to mention in his carefully constructed *principium* is that the Franciscan twist to his argument is difficult to reconcile with the prevailing interpretation of Aristotle's epistemological adumbration in *De anima* I, 1. Elaborating upon Aristotle's words according to which sciences may be called «beautiful» (*kalos*) and «honorable» (*timios*) to varying degrees, thirteenth-century commentators developed an epistemological taxonomy opposing those sciences which were simply «good» (*bonus*) and worthy of praise to those which, over and above this, were «honorable» (*honorabilis*). The decisive criterion for this distinction is precisely the question of whether the knowledge obtained within a specific science either constitutes an end in itself or fails to do so. In his commentary on *De anima*, from ca. 1254-1257, Albert the Great writes:

Nec miretur aliquis, quod dicimus omnem scientiam sive notitiam esse de numero bonorum honorabilium, quoniam sunt quaedam scientiae quas non quaerimus propter se, sed ut nobis adminiculentur ad alia [...] Et notitia illorum modorum sciendi non vere est de numero bonorum honorabilium, sed potius de numero notitiarum et bonorum utilium. Honorabile quippe est, quod propter seipsum quaerimus, utile autem quod volumus propter alterum²⁷.

Here, Albert leaves no room for doubt regarding the fact that sciences whose knowledge constitutes an end in itself must be considered superior to those whose knowledge is directed towards some different end. He even claims that epistemological dignity is not only different from utility, but rather is opposed to it.

A short while later, in around the year 1268, Thomas Aquinas would argue along the same lines in his *De anima* commentary, wherein he takes particular care to issue a contrasting epistemological appraisal in respect of, first, the theoretical sciences and, second, their practical counterparts:

Circa primum sciendum est, quod omnis scientia bona est. [...] Inter bona autem quaedam sunt laudabilia, illa scilicet quae sunt utilia in ordine ad finem aliquem: laudamus enim bonum equum, quia bene currit; quaedam vero sunt etiam honorabilia, illa scilicet quae sunt propter seipsam; honoramus enim fines. In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et hae differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas. Et ideo scientiarum, speculativae, et bonae sunt et honorabiles, practicae vero laudabiles tantum²⁸.

²⁷ Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick (Ed. Colon. VII/1), Aschendorff, Münster i.W. 1968, p. 3.

²⁸ Thomas Aquinas, *Sententia libri De anima*, ed. R.-A. Gauthier (Ed. Leon. XLV/1), Commissio Leonina – Vrin, Rome – Paris 1984, p. 4. Aquinas summarizes and refines Albert's account with the aid of Aristotle's distinction between «praise» (*laudabilis*) and «honor» (*honorabilis*) from the *Nicomachean Ethics* I, 12.

Like his confrère Albert, Aquinas argues strongly in favor of intrinsic finality as an essential criterion for the epistemological assessment of a science. In this sense, he claims that speculative sciences are, *per se*, superior to practical disciplines, since they are self-contained in relation to their ends, whereas practical sciences are determined by external finality, which latter fact is said to compromise their epistemological value. It is clear that Nicholas disagreed with this interpretation, an interpretation, however, which, in his own day and beyond, would prove to exert considerable influence²⁹. For the Franciscan friar, intrinsic finality was by no means a necessary criterion for a science's preeminence; on the contrary, its practical utility had likewise to be taken into account.

5. Concluding Remarks

The tensions between intrinsic and extrinsic finality which surface in Nicholas's *principium* are of both historical and systematic relevance, since they also characterize other *principia*. As was noted above, *De anima* I, 1 was an extremely common point of reference in comparative *principia*, both before and after Nicholas of Lyra³⁰. Many of these *principia*, in fact, established «utility» as a criterion for epistemological preeminence aiming to demonstrate the greater usefulness of

²⁹ See, for instance, in the fourteenth century, Guido Vernani da Rimini, *Expositio libri Aristotelis De anima*, web-edition by B. Mojsisch 2010: «[...] quaedam sunt bona laudabilia et quaedam sunt bona honorabilia. Bonum enim laudabile dicitur esse illud, quod non appetitur propter se ipsum, sed propter alterum, sicut iustitia et fortitudo et universaliter omnis virtus moralis. [...] Bonum vero honorabile dicitur esse illud, quod est bonum propter se ipsum et non appetitur propter alterum, cuius modi est felicitas, quae est ultimum bonum omnium humanorum. Tale autem bonum est scientia speculativa, quae non ordinatur ad aliquod opus exterius operatum». (URL = https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/GuidoVernani/gui_ani1.html [access 22.09.2021]) In the fifteenth century, Albert's and Thomas's interpretation was followed by an author such as Nicolaus Tignosius, *In libros Aristotelis De anima commentarii*, Ex Bibliotheca Medicea, Florence 1551, p. 5: «Tertio nota, quod bonorum quaedam sunt laudabilia, quaedam honorabilia. Prima sunt, quae non propter se, sed propter aliud expetuntur; ut hae quarum finis immediatus est practicus, et opus animae extrinsecum, intendentes non propter scire, sed propter operari solum repertae sunt [...] Honorabilia vero sunt, quae propter se ipsa expetuntur».

³⁰ In addition to the Biblical *principia* quoted above in n. 10, the passage from *De anima* is likewise found in prologues to and *principia* concerning the *Sentences*; see F. Fiorentino – C. Schabel, «Henry of Harclay's Prologue to his 'Sentences' Commentary, Question 1: Theology as a Science», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 78 (2011) 97-159, at p. 158, and M. Morard, «Une certaine idée de la science sacrée: la 'Collatio super sacram scripturam' d'Armand de Belvézer, O.P.», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 73 (2006) 99-174, at pp. 162-162.

theological knowledge over its philosophical counterpart. This situation is evident not only in the case of Franciscan authors – such as Nicholas of Ockham and his *lectio* (ca. 1286) – but also in that of Dominican theologians – for instance, the Thomist Stephen of Besançon and his *principium* (1286) –, both of whom relied on the authority of Aristotle's *De anima* I, 1 while they introduced utility as an epistemological criterion³¹. Even though these authors did not explicitly refer to intrinsic and extrinsic finality, as had Nicholas, the use of utility as a criterion culminates in very nearly the same problems as does that of external finality, since it runs counter to the above interpretation of *De anima* I, 1. This fact is particularly clear if one considers Albert's account, which explicitly rejects utility as a positive epistemological criterion.

Against the foregoing background, Nicholas of Lyra's *principium* not only provides insights into this celebrated exegete's attitude towards philosophy. In this first respect, it has become evident that the Franciscan theologian considered philosophy, on account of its method, its subject matter and its scope, to be inferior to theology, as well as to be sterile, insofar as it is said to be incapable of transcending the theoretical sphere. In an additional respect, Nicholas's *principium* turns out to be an eloquent witness to the challenges confronting theologians in general as they endeavored to define their own science in relation to philosophy, for the reason that they attempted to accommodate within their discourse epistemological readings which did not always sit comfortably within a fresh domain.

³¹ For Nicholas, see the edition in Benson, «A Witness to the Early Reception...», cit., esp. pp. 38-39. For Stephen, see the edition in Spatz, *Principia...*, cit., esp. p. 246, as well as A. Fidora, «Stephen of Besançon's *principium in aula* (1286): An Epistemological Approach to the Relation between Philosophy and Theology», *Traditio* 76 (2021) 319-336.

Rocío Carolo Tosar*

El diálogo como forma de conocimiento en Pedro Compostelano

Dialogue as a form of knowledge in Pedro Compostelano

Abstract

Pedro Compostelano was one of the most important medieval authors of Santiago de Compostela. Just as authors of ancient philosophy did, Pedro Compostelano will opt for dialogue as a method of knowledge in his work titled *The consolation of reason*. This work is an ethical treatise through which the maidens Mundo (World), Carne (Flesh) and Razón (Reason) dialogue with a young man to advise him about which path in life he should take. What is intended with the following work is to show that behind the dialogue, sometimes dramatic, of the different characters, the work has a totally pedagogical character of guiding young people on the right path, illuminating the path of right reason that leads the human being to eternal glory.

Keywords: World; Flesh; Reason; Virtue; Vice.

Resumen

Pedro Compostelano fue uno de los autores medievales más relevantes de Santiago de Compostela. Al igual que lo hicieron autores de la filosofía antigua, Pedro Compostelano va optar por el diálogo como método de conocimiento en su obra *La consolación de la razón*. Esta obra es un tratado ético mediante el cual las doncellas Mundo, Carne y Razón dialogan con un joven para aconsejarle a cerca de que camino de la vida debe tomar. Lo que se pretende con el siguiente trabajo es mostrar que detrás el dialogo, a veces dramático, de los distintos personajes la obra tiene un carácter totalmente pedagógico de guiar a los jóvenes por el buen camino, iluminar el sendero de la recta razón que conduce al ser humano a la gloria eterna.

Palabras-clave: Mundo; Carne; Razón; Virtud; Vicio.

* Profesora interina de sustitución y alumna de doctorado, Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía, rocio.carolo.tosar@usc.es.

Consideraba Pedro Abelardo que los seres humanos, durante su etapa de niñez, donde no gozan del uso de la razón, es habitual que se guíen por la fe o por las creencias de aquellos que los rodean. Pero ya en su etapa adulta, y capacitados para dejarse guiar por su propio juicio, «entonces es oportuno buscar la verdad, sin seguir pasivamente la opinión»¹. Es necesario, por lo tanto, y esta vez empleando términos kantianos, que cada individuo abandone su «autoculpable minoría de edad» y empiece a guiarse por su propia razón. Motivo por el cual, se torna necesaria la creación de determinadas obras que sirvan de guía para el joven que, en el despertar de su adolescencia, emprende el camino hacia su madurez. Este es el caso del filósofo medieval Pedro Compostelano y su obra *De consolatione rationis* o *La consolación de la razón*. Esta obra es un tratado ético mediante el cual las doncellas Mundo, Carne y Razón dialogan con un joven para aconsejarle a cerca del camino que debe tomar en la vida. Lo que se pretende es mostrar que detrás del dialogo, a veces dramático, de los distintos personajes, la obra tiene un fuerte carácter pedagógico que busca guiar a los jóvenes por el buen camino, i.e., iluminar el sendero de la recta razón que conduce al ser humano a la gloria eterna. Para esto es necesario comenzar por contextualizar a nuestro autor.

Del filósofo medieval se sabe poco más que es autor de la obra antes mencionada, y de la que tan solo se conserva un ejemplar manuscrito en la biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial, escrita en latín y con una letra gótica que dificulta en sumo grado su lectura. Resulta paradigmático que no se haya encontrado ningún otro ejemplar ni en Santiago ni en ningún otro lugar de Galicia. Ni original ni copia, tan solo esa recogida en el *Códice Escorialense*, compartiendo encuadernación con otros cinco tratados². Ante la precariedad de datos con la que nos encontramos, es necesario recurrir a otros elementos que nos permitan contextualizar a nuestro autor.

Debido a que la grafía de la obra no resulta un elemento a tener en cuenta puesto que lo más probable es que no se trate del original elaborado por Pedro Compostelano, sino el de un copista que poco sabia de latín, razón por la cual se encuentra plagado de errores, acudimos al propio texto, más concretamente a su

¹ Pedro Abelardo, *Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (ed. bilingüe), Editorial Losada, Buenos Aires 2003, p. 71.

² Cf. C. Torres Rodríguez, «El maestro Pedro Compostelano. Un compostelano olvidado», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 29.87-89 (1974-1975) 66. También es interesante para este tema, la nota al pie en: J. Amador de los Ríos, *Historia Crítica de la Literatura Española*; vol. II, Imprenta de José Rodríguez, Madrid 1862, p. 245.

dedicatoria. El maestro compostelano le dedica su *De consolatione rationis* al arzobispo compostelano Berengarius (Berenguel)³:

Prelado Compostelano, Berenguel, que buscas lo honesto y repruebas lo malo.
Noble eres, bien distingues, es probo, tienes
Fama de integridad; la sombra de los vicios lejos de ti está.
De lo recto amigo, talante moderado, incapaz de lo indecente;
Según lo preceptuado encaminas tu mente al Rey del cielo.
A la Iglesia propia custodiando,
Te has manifestado excelente regidor, impidiendo la presencia de cualquier traición.
Maestro en la doctrina ajustada a la ley divina.
Buscas a los probos, rechazas o los réprobos, ministro de Cristo.
Ya te muestras, ante nadie claudicas,
Alcanzas la más alta rectitud [...].
E no por eso te veo ansioso de alabanzas, aunque sean lícitas. Perdonas al reo,
Consuelas al afligido,
Al cual la razón honesta permite consolar,
Al mismo tiempo ensalzas las buenas conductas [...].
Mereces estar al lado de Deus, Rey del cielo (BS, 52).

Como si de una broma del destino se tratara, en Compostela ha habido dos arzobispos con ese nombre, uno en el siglo XII y otro en el siglo XIV, ¿a cuál de ellos está dedicada tan magna obra?⁴ La cuestión no es fácil de dirimir, tanto es así que han sido varios los autores que se han postulado en uno y otro bando. Como nuestro propósito no es ofrecer una respuesta última a este debate, mencionar, tan solo, que entre los investigadores que lo sitúan en el siglo XII se encuentra José Amador de los Ríos o Pedro Blanco Soto al que le debemos la elaboración de una edición bilingüe Español-Alemán comentada de la obra⁵, así como la transcripción al latín moderno. Sin embargo, todo apunta a que el maestro compostelano perteneció al siglo XIV, si consideramos que la dedicatoria se refiere a Berenguel de Landoira, al

³ Cita extraída de: C. L. Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», in A. Torres Queiruga – M. Rivas García (coords.), *Dicionario Enciclopédico do Pensamento Galego*, Edicións Xerais de Galicia – Consello da Cultura Galega, Vigo – Santiago de Compostela 2008, p. 76. También recogida en otro escrito del mismo autor: C. L. Raña Dafonte, «Pedro Compostelano y el recto caminar», in M. Agís Villaverde – J. Ríos Vicente (coords.), *Filosofía del camino y el camino de la Filosofía. Actas V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2003.

⁴ Manuel Murgía en su *Diccionario de autores gallegos*, incluso va a sostener que es anterior al s. XII. Planteamiento que descartamos si tenemos en cuenta a quién va dedicada la obra.

⁵ P. Blanco Soto, *Petri Compostellani De consolatione rationis libro duo*, Belträge zur Geschichte del Philosophie des Mittelalters, Münster 1912.

narrar las dificultades que tuvo este al llegar a Compostela⁶. Así mismo, el ilustre medievalista y tantos años profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, Cesar L. Raña lo sitúa también en el s. XIV, al señalar que en la obra nos encontramos con varias referencias que vendrían a corroborar esta hipótesis: la influencia de Alain de Lille, que muere a principios del s. XIII, y del que parece que había leído su obra *De Planctu Naturae*; la mención a la fiesta litúrgica de San Domingos en Santiago, posterior al s. XII; y también se aprecia la influencia del nuevo Aristóteles, lectura que no es recibida en Occidente hasta el siglo XIII⁷. En esta misma línea se postulará Casimiro Torres⁸.

Una vez contextualizado al autor, podemos centrarnos en su obra. Inscrito dentro del género literario de las Consolaciones, vigente desde tiempos de Séneca, y que Boecio con su *De consolacione philosophiae* va a ‘modernizar’ y otorgarle ese carácter plural en el que se conjugan prosa y verso, del que el maestro compostelano va a ser un continuador. Sin embargo, esta sería la adaptación latina de un género que apareció en la antigua Grecia conocido como *lógos paramythrikós* que buscaba el alivio de los afligidos por alguna desdicha, apelando a determinados principios éticos y racionales, al ser el objetivo de tales consolaciones, el cambiar al individuo desde su interior, pues lo externo, el cuerpo, no es moldeable con la razón. En cuanto a su forma literaria, no hay una uniformidad en las *Consolaciones*, es decir, no todas se presentan como diálogos: nos encontramos epístolas, composiciones poéticas, tratados de carácter doctrinal, etc. Este hecho hizo que en un primer momento no se englobasen a esos escritos dentro del mismo género sino, como si un ‘juego del lenguaje’ se tratase, se enmarcan dentro del conjunto de las epístolas, en los poemarios o como un tratado moral más. Sin embargo, tal y como van a sostener estos autores, debemos ir más allá de las apariencias y analizar su estructura interna. Así nos daremos cuenta de que todas ellas gozan de un idéntico *corpus*: comienzan la obra consolatoria con una introducción a lo que se considera

⁶ «El inquieto, levantisco e insaciable Suárez de Deza con sus insolentes felonías había sobrepasado el potencial de aguante del severo, inflexible y celoso de sus derechos Arzobispo de Compostela. Harto de sus fechorías lo citó para una entrevista en el Castillo de la Rocha, cerca de Santiago. Se le cerraron las puertas y fue degollado con once de sus partidarios. Este cruel desenlace, que hoy resulta espantoso en un pastor de Cristo, pero no insólito en aquella época, cortó de raíz toda resistencia, y en adelante pudo ejercer sin dificultad su fecundo pontificado compostelano». Torres Rodríguez, «El maestro Pedro Compostelano. Un compostelano olvidado», *cit.*, p. 93.

⁷ Cf. Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», *cit.*, p. 75. También aparecen desarrollados estos mismos argumentos en Torres Rodríguez, «El maestro Pedro Compostelano. Un compostelano olvidado», *cit.*

⁸ Cf. Torres Rodríguez, «El maestro Pedro Compostelano. Un compostelano olvidado», *cit.*

que es el ‘mal’ y como se va a abordar; a continuación las denominadas *praecepta* por las que se enumeran las causas de dicho mal y como enmendarlas; seguido esto mismo por los *exempla*, los modelos de conducta a imitar; finalizando con una recapitulación de los puntos principales, haciendo ver que en aquellas situaciones que son inevitables y que nos causan dolor, lo más indicado es un sentimiento sereno y razonable dejando trascurrir el tiempo. Como podemos observar, detrás de estas composiciones nos encontramos una intencionalidad puramente pedagógica por parte del autor. Es necesario educar y guiar al individuo para que no se pierda en el camino de la vida. Bien es cierto que las consolaciones propias de la época griega y de los primeros autores latinos como Cicerón y Seneca, buscaban aliviar el llanto compungido por la pérdida de un ser querido, mostrando a la persona plañidera que los sentimientos, aunque no podemos eliminarlos, debemos someterlos al juicio de la razón. En Boecio y en los autores posteriores nos vamos a encontrar con ese sentido moral pero con la finalidad de ayudar al ‘protagonista’ de la *consolatio* a elegir su recto caminar, a elegir el mejor de los caminos, que será el que le lleve a Dios, sirviendo este como *exemplum* para el futuro lector de la obra. Ya no nos encontramos ante la clásica *consolación*, sino más bien una especie de *protreptikos* o iniciación a la filosofía, donde se pone de relieve la importancia de la Filosofía, del amor a la sabiduría; su amor a la Filosofía. Y el consuelo de este no puede llegar sino es por ella. Estamos ante un nuevo género que viene a aunar el carácter dialogal presente desde Sócrates con ese objetivo moralizador en donde tiene lugar la conjunción entre verso y prosa, presente en Boecio y continuado por Pedro Compostelano.

Centrado el tema, vayamos a la obra del maestro compostelano. *De consolatione rationis* comprende desde el folio 33, vuelta, hasta el 53 recto del códice antes mencionado⁹. Comienza con el siguiente epígrafe en letras rojas:

Incipit prohemium Magistri Petri Compostelani De consolatione rationis, in honorem Domini Archiepiscopi Compostellani.

Comienza el prólogo [proemio] del Maestro Pedro Compostelano sobre El Consuelo de la Razón¹⁰.

Sera aquí, únicamente donde se mencione el nombre de nuestro autor¹¹. Tras

⁹ No debe el lector creer que se trata de una obra de pequeñas dimensiones. La abundancia de abreviaturas y la letra comprimida del copista nos conduce a esa falsa creencia, pero en la edición elaborada por Blanco Soto ocupa un total de ochenta y tres páginas.

¹⁰ Torres Rodríguez, «El maestro Pedro Compostelano. Un compostelano olvidado», *cit.*, pp. 66-67.

¹¹ El nombre Pedro, únicamente lo vamos a encontrar en este breve epígrafe que sirve de present-

la dedicatoria al arzobispo Berenguel, de la que hemos hablado, comienza el primero de los dos libros que conforman la obra, donde se abre el diálogo entre los personajes que van a protagonizar *De consolatione rationis*: un joven (que, según diferentes estudios, se cree que es el propio Compostelano), el Mundo, la Carne y la Razón. Encontrándonos, por lo tanto, con una prosopopeya, por la cual se hacían personificaciones de conceptos abstractos y que ya estaban presentes desde la literatura clásica, tanto griega como romana, además de ser empleada en autores cristianos como Tertuliano o San Agustín.

El autor nos presenta el problema de un joven, que ante el despertar de su madurez, se encuentra en la bifurcación del camino de la vida: guiarse por el recto caminar o, por el contrario, conducirse por los placeres mundanos. La pretensión del autor es ofrecer la mejor orientación ante las diversidades del día a día. Serán esos los cuatro protagonistas de la obra, estando el Mundo, la Carne y la Razón representadas por hermosas doncellas, todas ellas acompañadas por una serie de personajes menores que vienen a apoyar su discurso.

Comienza el libro, con el joven soñoliento, ante el cual se le aparece una hermosa doncella: el Mundo, que quiere acabar con sus indecisiones. A pesar de ello el joven sigue mostrándose dubitante y reacio a dejarse persuadir por ella. Momento en el cual, aparece una segunda doncella: la Carne, que con sus dotes oratorias pretende embaucar al joven a seguir la senda mundana:

¿Por qué rechazas las cosas terrenas tan llenas de bondades? [...] si mis placeres se veneran en todas partes [...]. Busca los abundantes gozos que el mundo tan fecundo ofrece; estas cosas las vieras aunque la fe te hable de cosas futuras (BS, 56)¹².

Es en este momento de duda, cuando la Razón entra en escena, igual de bella que las otras pero de rostro más humilde y carácter pudoroso, que deja patente el carácter adulator y embustero de las dos primeras:

¿Por qué aquí, a este, le asedian las meretrices de cieno, aduladora, embusteras, seductoras de corazones inexpertos, que con apariencia de hostil amistad, como sirenas entonando melodías conducen al exterminio moral? ¿Por qué dejas que peligren los dones que recibiste? Es asombroso que tu, alimentado por el grupo de mis doncellas, te dejes llevar de modo miserable al abismo de la sensualidad (BS, 60-61)¹³.

acción de la obra. Sin embargo, Compostelano aparece de forma explícita cuarenta y una veces a lo largo del manuscrito, y en muchas ocasiones de forma implícita.

¹² Cita extraída de Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», *op. cit.*, p. 77.

¹³ *Ibidem*.

Sirve este pasaje como prelude de lo que va a acontecer a continuación, donde harán acto de presencia las doncellas que conforman el ‘ejercito’ de la razón: las artes liberales¹⁴. Primero el Trivio: Gramática, Lógica (que no dialéctica); y la Retórica. Seguido de una reivindicación de la escritura como medio en el que immortalizar los hechos humanos y así defender la dimensión trascendente de este, que mediante la razón, y no la carne, es la que nos ilumina el sendero del recto caminar, pues como ya apunta Cesar Raña, “No somos para la tierra, somos tan solo *viatores* hacia el cielo”¹⁵.

Tras esto, se presentan las doncellas que conforman el cuadrivio: Aritmética, Geometría, Música y Astrología. Reforzando esta dimensión con las Virtudes Cardinales y Teológicas, e incidiendo en la importancia de la Caridad. Señala el maestro Compostelano que solo siguiendo las indicaciones de estas doncellas «gozarás elevándote hasta cerca del cielo, si con tu voluntad sirves al Dios celestial» (BS, 72)¹⁶. Pero, a pesar de que el joven reconoce la hermosura del discurso de la Razón sigue mostrándose indeciso a la hora de tomar una decisión al considerar de insensatos olvidarse de los placeres terrenales. El joven sigue encadenado a los placeres del Mundo y la Carne ahora acompañados por su ejército de doncellas encabezados por la Lujuria¹⁷, placeres que a pesar de tentadores, no podrán ser disfrutados en la vida celestial y por tanto deben ser rechazados, algo que intenta hacerle comprender la Razón. Momento en el cual, el joven claudica y se avergüenza de la ceguera en la que se encontraba, agradeciéndole a la Razón que le hubiese abierto los ojos y le halla guiado por el verdadero camino; siendo necesario además la Gracia. Termina el primer libro con la conversión de la Carne:

Si experimentas verdadera contrición,
He aquí que con pocas palabras te descubro el camino de la salvación:
Huye de la pereza, la gloria del reino celeste
No se dará al perezoso y no abre caminos a los astros,
pero sobre el cielo, hay para ti una magna corona,
Si inclinas la cabeza para rendir culto a Dios¹⁸.

¹⁴ Cabe resaltar, que el dialogo de la Razón nos ofrece información del propio Pedro Compostelano, pues al afirmar «es asombroso que tú, alimentado por el grupo de mis doncellas» deja claro de que estaba instruido en esas artes.

¹⁵ Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», *cit.*; p. 77.

¹⁶ Cita recogida en: Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», *cit.*, p. 78.

¹⁷ Si el equipo de la Razón estaba compuesto por las artes liberales, el de la Carne, parece estar conformado por los pecados capitales.

¹⁸ *Ibid.*, 79. También citado en: F. Rico, «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castil-

En el Libro Segundo el nivel escénico se reduce al mínimo y se centra principalmente en las cuestiones teológicas más discutidas en el mundo medieval: el problema del mal, la cuestión de la libertad, temas de teología Mariana o el problema de la Inmaculada Concepción. Del que no vamos a tratar porque se escapa del tema que aquí nos ocupa: la cuestión del estatuto del “discurso” en la obra de Pedro Compostelano.

De consolatione rationis, se trata de una obra en forma dialogada en la que se combina la prosa y el verso, pero sin perder nunca el dialogo entre los protagonistas del discurso. Tanto es así que incluso podemos vincular (*vencellar* en gallego parece intuir unos lazos más firmes) la obra de San Agustín y la de Pedro Compostelano, al trasladar los personajes protagonistas a las distintas formas de conocimiento. Siguiendo con la tradición dualista por la cual el ser humano es la suma de cuerpo y alma, también la cognición en el ser humano será dual: «aquellas son sensibles y éstas son inteligibles; o, por hablar según la costumbre de nuestros autores, a aquéllas las llamamos carnales y a éstas espirituales»¹⁹ nos dice el de Hipona. El maestro de Compostela las ilustra con las doncellas de la Carne y las doncellas que representan las Virtudes Cardenales y Teológicas. Si volvemos al inicio de la obra, el lector se encontrará con un joven Compostelano perdido ante la dualidad de ‘camino de la vida’, a su encuentro acuden las doncellas del Mundo y la Carne, es decir, las doncellas que representarían el conocimiento sensible del mundo:

¿Por qué rechazas las cosas terrenas tan llenas de bondades? [...] si mis placeres se veneran en todas partes [...]. Busca los abundantes gozos que el mundo tan fecundo ofrece; estas cosas las vieras aunque la fe te hable de cosas futuras (BS, 56)²⁰.

Este tipo de conocimiento, del mismo modo que se postuló a lo largo de la Edad Media, no es la mejor vía para la adquisición de conocimiento verdadero al estar bajo el péndulo constante del error, y por tanto encadenándonos al mundo terrenal y volviéndonos ciegos ante lo verdaderamente importante: Dios. No podemos olvidarnos que el objetivo último del *De consolatione rationis* es educar, servir de guía para aquellos que se encuentran ante las vicisitudes de la vida. Pero guiarnos por ese recto caminar no es tarea sencilla al tener que sortear los múlti-

la», *Ábaco. Estudios sobre literatura española*, 2 (1969) 63.

¹⁹ Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*, ed. y trad. Atilano Domínguez, Trotta, Madrid 2003. De ahora en adelante citaré como sigue: De mag. 12, 39.

²⁰ Cita recogida en: C.L. Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», *op. cit.*, p. 77.

ples obstáculos que nos sobreviven en el camino de la vida, basta con mencionar solo nuestras necesidades fisiológicas más básicas, de ahí también las dudas del joven en el texto:

Tus doncellas superan en hermosura y distinción a las terrenas, mas es demasiada insensatez pedirme que las rechace totalmente, pues no existe pecho tan duro que no ablande con sus halagos. Ciertamente se ha de renunciar a ellas en cuanto a naturaleza lo consienta, pero la naturaleza exige el uso del cuerpo, por eso es templanza usar de ellas en cuanto que son artículo de necesidad (BS, 74-75)²¹.

Momento en el cual, aparece la Razón, como fuente fiable de conocimiento y resaltando la vacuidad del conocimiento sensible y de todos aquellos placeres que conducen a la pérdida del buen juicio. Si el ser humano quiere caminar hacia la ‘Ciudad de Dios’ no puede más que dejarse guiar por la razón, pero ¿es suficiente únicamente con la razón? No. Del mismo modo que lo hizo San Agustín al diferenciar dentro del conocimiento inteligible entre dos formas de aprehender la realidad: la razón inferior y la razón superior; también en Pedro Compostelano parece que es posible distinguir estos dos tipos.

La razón inferior sería esa capacidad del ser humano que le permitiría enlazar aquello que conoce. La razón superior sería la función más elevada del conocimiento humano y la instancia donde se alcanzaría el conocimiento de las verdades universales y necesarias o verdades eternas (*rationes aeternae*), así «la verdad está en la razón, pero no es de la razón»²². El paralelismo del de Hipona y el maestro compostelano es evidente. La Razón hace entrada con su séquito de doncellas personificando las Artes Liberales y las Virtudes Cardinales y Teologales, que vienen a representar la razón inferior. Pero no es suficiente para cumplir su misión moralizante, no puede usar las fuerzas humanas, sino que es necesaria la presencia de la Gracia, que representación de esa ‘razón superior’ en la que se produce la Iluminación en S. Agustín:

¿Quién podrá, faltándole tu Gracia, ser conducido a los poder superiores? O, ¿quién por estos será elevado sobre los astros? Todo bien es un don del Omnipotente [...] por quién es dirigida la prudencia del ánimo [...], por quien se elimina el propio vicio mediante lo lavado (BS, 75)²³.

Después de esta introducción al *De consolatione rationis* podemos consi-

²¹ *Ibid.*, 78.

²² J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín de Hipona*, Labor, Barcelona 1972, p. 32.

²³ Cita recogida en C.L. Raña Dafonte, «Compostelán, Pedro», *cit.*, p. 79.

derar que la concepción teocéntrica de Pedro Compostelano se ve reflejada en la estructura de la teoría del conocimiento propia de la época. De esta forma, la razón en Pedro Compostelano es una razón teológica, resolviendo, así mismo, uno de los problemas de la época medieval: la conjugación Fe-Razón.

No cabe duda de que el diálogo en Compostelano es parte esencial del papel moralizante de su obra, pues lo utiliza como instrumento para la adquisición de conocimiento. Sin embargo, no es el maestro compostelano el primero en utilizarlo, sino que esta forma de conocimiento nació con la filosofía misma, fue Sócrates el que lo popularizó con su Mayéutica; cabría preguntarse ¿no estaría aplicando la Razón el método Socrático al hacer ver al joven el error de sus cavilaciones y servirle de guía hacia la verdadera senda? Así mismo, otro de los grandes pensadores que hicieron del dialogo su forma de conocimiento fue Platón. Quizá la influencia de este último le viene a Pedro Compostelano por la patrística agustiniana, pero lo cierto es que ambos emplean un falso diálogo para hacer llegar su mensaje filosófico al lector. Pero hay una diferencia notable entre ambos, mientras que el primero creía firmemente en que la mejor forma de filosofar era la forma dialogada porque la filosofía necesita de que alguien te interpele para poder comenzar su andadura, el segundo lo emplea como una instrumento lingüístico, quizás para hacer más claro y accesible el contenido de la obra²⁴. De tal modo que, Pedro Compostelano combinará el diálogo y la escritura, no renunciará a nada a pesar de ser esta última un bien efímero.

En definitiva y para concluir, nos encontramos con un autor medieval rodeado de un halo de misterio, cuya única obra se enmarca dentro de las *Consolaciones*, i. e. un tratado filosófico con un marcado fin moralizante. Sea para aliviar el dolor por la pérdida de un ser querido o ante una situación de incertidumbre en la que elegir el camino a seguir, lo que se pretende enseñar al lector cual es el mejor camino a seguir, siguiendo con la metáfora de Machado. En concreto *De consolatione rationis* del maestro compostelano se caracteriza por la forma dialogal, al considerar el dialogo como la mejor forma para la filosofía, presente desde Sócrates, y siendo la obra de este un ejemplo de la aplicación de la mayéutica socrática para conducir al protagonista por el recto caminar, y así remarcar, por lo tanto, el carácter pedagógico de la misma.

²⁴ Cabe destacar, que no es esta la única diferencia entre ambos autores, la más evidente es la elección de interlocutores: mientras Platón elige personajes de carne y hueso (El propio Sócrates o los sofistas), Pedro Compostelano busca a sus protagonistas en los conceptos abstratos y le confiere un aspecto real, los personaliza.

Andrea Fiamma*

Per beryllum intueamur.

**La metafora del berillo in Nicola Cusano e nella scuola
di Colonia del XIII e XIV secolo**

***Per beryllum intueamur. The Metaphor of Beryl in Nicholas of Cusa and in the Cologne School
of the 13th and 14th Century***

Abstract

Nicholas of Cusa in *De beryllo* (1458) proposed a particular modality of knowing the world, realized by looking through a beryl, that is a lens that is both concave and convex. The intellect of the one who looks in can thus reach, through the beryl, a vision according to the coincidence of opposites. This doctrine contains and completes the reflection developed by Nicholas of Cusa in other works, such as the *De visione Dei*, written in 1453 in the context of the debate on the beatific vision. In that same year Nicholas of Cusa had also purchased a copy of Albert the Great's commentary on the *De divinis nominibus* by Dionysius the Areopagite, a text he repeatedly referred to in *De beryllo* for the purpose of defining human *cognitio*. The present paper defines the use of the metaphor of beryl by Nicholas of Cusa and it is later compared with the analogous use of the same metaphor in the authors of the so-called "Cologne school", specifically: Albert the Great, Meister Eckhart, Theodoric of Freiberg and Hans the Carmelite in the sermon recollecting in the *Paradisus animae intelligentis*. Finally, it is formulated an interpretative hypothesis on the reasons of the Proclian turn in *De beryllo*.

Keywords: Nicholas of Cusa; Albert the Great; gnoseology; beatific vision.

Abstract

Nicola Cusano nel *De beryllo* (1458) ha proposto una particolare modalità di conoscenza del mondo,

* Assegnista di ricerca (Postdoctoral fellow), Dipartimento di Filosofia "P. Martinetti", Università degli studi di Milano, via Festa del Perdono 7, Milano, Italia; andrea.fiamma@unimi.it . Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022" attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR).

realizzata guardando attraverso un berillo, ovvero una lente al contempo concava e convessa. L'intelletto di colui che vi guarda attraverso può così raggiungere, per tramite del berillo, una visione secondo la coincidenza degli opposti. Tale dottrina contiene e porta a compimento la riflessione sviluppata da Cusano in altre opere, come il *De visione Dei*, concepito nel 1453 nel contesto del dibattito sulla visione beatifica. Cusano in quel medesimo anno aveva inoltre acquistato una copia del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita, testo da lui più volte richiamato nel *De beryllo* allo scopo di definire la *cognitio* umana. Nel presente contributo viene definito l'impiego della metafora del berillo da parte di Cusano e viene in seguito messo a confronto con l'analogo utilizzo della medesima metafora in Alberto Magno, Meister Eckhart, Teodorico di Freiberg e nel sermone del carmelitano Hane raccolto nel *Paradisus animae intelligentis*. Infine viene formulata un'ipotesi interpretativa in merito all'origine della svolta procliana presente nel *De beryllo*.

Parole chiave: Nicola Cusano; Alberto Magno; gnoseologia; visione beatifica.

Introduzione

Nicola Cusano tra il 1452 e il 1458 risiedette presso la curia di Bressanone, esercitando *in loco* la sua carica vescovile¹. Egli, in quegli anni, compose un cospicuo numero di scritti di natura filosofica e predicò sermoni significativi dal punto di vista teologico². La gestione politica del vescovado non fu però agevole, in quanto la comunità diocesana si mostrò, in buona parte, recalcitrante a molti dei suoi tentativi di riforma. Nonostante ciò, egli ricevette attestati di stima da parte dei monaci benedettini della zona, quali Bernardo di Waging, priore del monastero di Tegernsee in Baviera e, seppur con alcune riserve, Johannes Schlitpacher, priore dell'omologa abbazia a Melk. Costoro erano nel frattempo impegnati in una intensa attività di riorganizzazione dell'Ordine di S. Benedetto che iniziò durante il Concilio di Costanza e che è oggi ricordata come "riforma di Melk"³.

Cusano stabilì con i monaci di Tegernsee e di Melk un confronto intellettuale che non si limitò agli aspetti inerenti la conduzione materiale delle abbazie e alla cura pastorale dei fedeli, bensì si estese alla partecipazione a dibattiti in materia

¹ Per la biografia di Nicola Cusano cfr. ad es. M. Watanabe (ed.), *Nicholas of Cusa. A Companion to his life and his times*, Aldershot, Ashgate 2011; M. Brösch – W.A. Euler – A. Geissler – V. Ranff (eds.), *Handbuch Nikolaus von Kues: Leben und Werk*, WBG, Darmstadt 2014. Sulle vicende di Cusano a Bressanone, vedi ad es. W. Baum, *Nicolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen*, Athesia, Bolzano 1983.

² R.J. Serina, *Nicholas of Cusa's Brixen Sermons and Late Medieval Church Reform*, Brill, Leiden 2016.

³ M. Niederkorn-Bruck, *Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen*, (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 30) R. Oldenbourg, Wien-München 1994.

teologica⁴; tale rapporto era nutrito da scambi di codici con raccolte di manoscritti da far copiare negli *scriptoria* benedettini: tra queste è possibile ricordare l'esemplare del *Monopanton* di Dionigi il Certosino, che Cusano donò alla biblioteca abbaziale di Melk, o l'attuale codice n. 58 della Biblioteca "St.-Nikolaus" di Bernkastel-Kues, di proprietà di Cusano, da lui concesso in prestito ai monaci di Melk affinché ne trascrivessero il contenuto in un proprio manoscritto⁵.

L'elenco delle opere filosofiche composte da Cusano in questi anni può essere delimitato dai due estremi temporali del *De visione Dei* (1453) e del *De beryllo* (1458). In tali scritti, più che altrove, emerge la posizione di Cusano sulla cosiddetta *visione beatifica*⁶: con tale espressione si intende una forma di conoscenza intellettuale di Dio nella sua essenza, ovvero così come Egli è⁷, senza alcuna mediazione⁸, faccia a faccia⁹. All'altezza della metà del secolo XV, i trattati sulla visione beatifica costituivano già da tempo un genere letterario frequentato nei contesti monastici e nelle facoltà universitarie di teologia. È noto il contributo che in tale rispetto è stato fornito dalla diffusione del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* dello Ps.-Dionigi l'Areopagita, il cui testo ha nutrito una generazione di teologi tedeschi, perlopiù appartenenti all'Ordine domenicano, che la storiografia ha raccolto nella categoria di "scuola di Colonia": con tale definizione si fa riferimento alla fedeltà dottrinale, espressa da costoro, nei confronti

4 Sulle modalità e le strategie di tale scambio intellettuale cf. T. Woelki, «Cusanus im Dialog mit den Mönchen von Tegernsee. Kommunikative Strategien und Akzeptanzressourcen» in W.A. Euler (ed.), *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, (Philosophie. Forschung und Wissenschaft 50), Lit, Münster 2019, pp. 211-230.

5 In merito a Dionigi Il Certosino, cfr. K. Emery (ed.), *Opera selecta*, vol. 1A, (CCCM CXXI, CXXI) Brepols, Turnhout 1991, p. 187. Il cod. è Melk. Stiftsbibliothek 878 (722. N. 6), f. 104r. Il codice copiato invece sul modello del Cod.Cus. 58 è Melk, Benediktinerstift, Cod. 306 (84, B 51), ff. 139ra-246ra ed è stato terminato nel 1456. Su questo codice, cf. A. Fiamma, «Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84 (2017) 91-128, in part. p. 106-107.

6 K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. I, Beck, München 1990. Per una panoramica sui lineamenti dottrinali emersi nelle opere sulla visione beatifica ed inoltre sulle *quaestiones* discusse nelle facoltà universitarie di teologia intorno alla visione di Dio, cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 289) Ecole française de Rome, Roma 1995. Per una definizione della posizione di Cusano, cfr. A. Fiamma, «La visione beatifica. Conoscenza e fede nell'opera di Nicola Cusano», *Lateranum* 86/3 (2020) 577-593.

7 1Gv. 3, 2.

8 Mt. 5, 8; Mt. 18, 10; Mt. 22, 30.

9 1Cor. 13,12; Ap. 22, 4.

dell'insegnamento impartito da Alberto Magno presso lo *Studium* da lui fondato in quella città¹⁰. Secondo questi "domenicani tedeschi" – al netto di alcune divergenze tra loro in relazione a specifici problemi filosofici –, la visione beatifica avviene per mezzo di un atto intellettuale che permette la conoscenza intellettuale di Dio e culmina in una esperienza di unione tra l'anima e Dio, tale che l'anima sia trasformata per opera di Dio stesso, che agisce in essa dall'interno, in quanto abita già da sempre nella sua parte più profonda¹¹.

In uno studio precedente ho mostrato che Cusano conosce questa tradizione¹². Nel *De beryllo*, dopo aver criticato la concezione aristotelica di sostanza, prende le distanze anche da Alberto Magno e lo accusa di aver frainteso il *De divinis nominibus*¹³. A suo dire, Alberto non avrebbe compreso la dottrina del-

¹⁰ G.M. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Paulus, Freiburg 1946, 29s.; A. De Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris 1994, 9s.; R. Imbach, «Le (Néo-) Platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande », *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 427-448, in part. 434s. Rilievi critici a questa categoria storiografica sono stati formulati ad esempio da N. Largier, «Die Deutsche Dominikanerschule. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts» in J.A. Aertsen – A. Speer (ed.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia 27), De Gruyter, Berlin – New York 2000, pp. 202-213.

¹¹ Sulla cosiddetta "mistica renana" e sull'influenza in Cusano, cfr. M.A. Vannier – W.A. Euler – K. Reinhard – H. Schwaetzer (eds.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. fr. a cura di M.-A. Vannier, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 827-829.

¹² A. Fiamma, «Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School...», cit.

¹³ Cfr. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la theologie mystique au XVe siècle*, (BGPhMa 14, vol. 2/4) Aschendorff Verlag, Münster 1915, p. 120s., ricostruendo la genesi della composizione del *De beryllo*, ha contestualizzato il testo nel dibattito in merito alla corretta interpretazione dell'opera di Dionigi Areopagita, avvenuto sotto forma epistolare, che Cusano aveva aperto con una lettera del 22 settembre 1452 indirizzata ai monaci benedettini di Melk e di Tegernsee. L'anno seguente Cusano aveva inviato ai bavaresi il *De visione Dei*, opera in cui si mostra che la visione intellettuale di Dio può avvenire soltanto superando la coincidenza delle opposte vie affettiva e intellettuale. Cusano nel *De visione Dei* aveva spiegato che tale visione sarebbe avvenuta soltanto entrando nella caligine della docta ignorantia, cfr. J.M. André, «Die Metapher der Mauer des Paradieses» in G. Krieger – J.M. André – H. Schwaetzer (eds.) *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, (BStPh 44) John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 31-42. In quello stesso 1453 Cusano dovette annunciare anche la composizione del nostro testo, poiché in una lettera del gennaio 1454, i monaci benedettini hanno chiesto proprio l'invio del "beryllo". Cusano, il 12 febbraio, ha risposto scusandosi per la mancanza e aggiungendo che per problemi di vista non era riuscito a terminare l'opera. I monaci, diffidenti, hanno replicato che «beryllum pre omnibus habere desideramus» (*Ivi*, p. 123). Il *De beryllo* è stato terminato da Cusano soltanto nei mesi invernali del 1458, in cui, a motivo dello scontro con il duca Sigismondo d'Austria, si era dovuto rifugiare nel Castello di Andraz.

la coincidenza degli opposti formulata da Dionigi in riferimento alla visione di Dio¹⁴, poiché ha interpretato gli enunciati dionisiani in senso disgiuntivo, cioè secondo la logica aristotelica¹⁵. Dionigi, invece, avrebbe mostrato che la vera teologia è «super omnem positionem [...] et super ablationem omnium»¹⁶, cioè al di sopra della coincidenza degli opposti; dunque – aggiunge Cusano –, proprio per tale motivo, essa soltanto «in fine Mysticae theologiae concludit»¹⁷, laddove avviene la «apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et enigmatè et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis»¹⁸.

Cusano sa che le (cosiddette) vie affermativa e negativa seguono metodi opposti l'un l'altro e che giungono a conclusioni tra loro contraddittorie; tuttavia, egli ritiene che esse siano da percorrere entrambe e nello stesso momento per giungere alla definizione di Dio, in cui – aveva spiegato nel *De docta ignorantia* (1440) – gli opposti coincidono. Alberto Magno, che non comprende la dottrina della *coincidentia oppositorum*, non è da considerare una buona guida alla lettura dell'opera di Dionigi. Alberto, comunque, non è il solo a non capire come sia possibile che gli opposti coincidano in Dio. Cusano spiega che, tra i suoi contemporanei, vi è una considerevole presenza di *sectae* aristoteliche, le quali ignorano l'insegnamento dionisiano¹⁹. Cusano non respinge però il valore filosofico e teologico del commento albertino; egli, non a caso, pur conoscendo l'opera da almeno un ventennio, aveva ritenuto utile tornare a studiarla nel 1453 allo scopo di intervenire, con maggior competenza, nel dibattito intorno alla visione beatifica, che era stato inaugurato l'anno precedente dal *Tractatus cuiusdam Carthusiensis de mystica theologia* di Vincenzo di Aggsbach, inviato dall'autore a Johannes

¹⁴ *De ber.*, n. 27, 1s. Cfr. J.M. Machetta, «Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa», *Patristica et Mediaevalia* 28 (2007) 55-81. Le note a margine di Cusano sono edite nei *Cusanus-Texte III/1: Nicolaus Cusanus und ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, a cura di L. Baur, (SHAW/PHK 1940/41-4) Carl Winter, Heidelberg 1941.

¹⁵ *De ber.*, n. 32, 1-11.

¹⁶ *De docta ign.* I, c. 16, n. 43, 15-16. Cfr. *Apol. doct. ign.*, n. 42, 4-10. Cfr. D. Duclow, *Mystical theology*, p. 117. In relazione alla visione dell'intelletto al di sopra della coincidenza, Cusano muove contro Alberto Magno l'accusa di aver avuto timore ad «intrare caliginem, quae consistet in admissione contradictorium»: *marg.* 269 in L. Baur (ed.), *Cusanus-Texte III/1*, 102.

¹⁷ *Ivi*, n. 43, 14-15 e 18-19; *Apol. doct. ign.*, n. 26, 8-18.

¹⁸ *Ivi*, n. 53, 5-8.

¹⁹ Cfr. *Apol.*, n. 7, 19-21: «aristotelica secta [...], quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam».

Schlitpacher di Melk: in questo scritto, Vincenzo esprimeva forti riserve nei confronti del *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae* di Giovanni Gerson (1424), in cui il cancelliere parigino rileggeva, secondo una propria interpretazione, il *De mystica theologia* di Dionigi lo Ps.-Areopagita²⁰.

La particolarità dello scritto di Cusano intitolato *De beryllo* risiede però nella modalità mediante cui Cusano impiega la metafora del berillo, che viene chiamata in causa allo scopo di esemplificare il funzionamento della mente umana nella conoscenza. Cusano ha raccolto tale metafora dal *De mineralibus* di Alberto Magno. Nel presente capitolo ricostruiremo l'utilizzo della metafora del berillo nell'omonima opera di Cusano allo scopo di chiarire la funzione della conoscenza nella visione beatifica; in seguito valuteremo affinità e differenze, rispetto a Cusano, nell'uso della medesima metafora da parte di Alberto Magno, Meister Eckhart, Teodorico di Freiberg e del carmelitano Hane, così come egli la espone nella raccolta di sermoni conosciuta come *Paradisus animae intelligentis*. Intendiamo, in tal guisa, verificare l'ipotesi dell'esistenza di una tradizione filosofica che propone la metafora del berillo per illuminare alcuni aspetti della gnoseologia, e così comprenderne la trasmissione fino a Cusano.

1. *Per beryllum intueamur. Il berillo in Nicola Cusano*

Nel dettagliato inventario delle proprietà e dei beni materiali lasciati in eredità da Cusano viene menzionata una “capseta cum ocularis”²¹. Cusano, affetto da miopia²², possedeva infatti un proprio paio di occhiali, un oggetto che in quel periodo era prodotto in special modo dagli artigiani nelle botteghe italiane. Le lenti impiegate erano ottenute dalla molatura di una gemma opaca e di forma

²⁰ Bernkastel-Kues, Cod. Cus. 96. Sugli studi giovanili di Cusano, cfr. A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte B 19), Aschendorff Verlag, Münster 2019. Vincenzo di Aggsbach scrisse il *Tractatus cuiusdam Carthusiensis de mystica theologia* in esplicita opposizione al, cf. E. Vansteenbergh, *Autour*, cit., p. 197.

²¹ Cfr. G. Mantese, «Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (=MFCG)* 2 (1962) pp. 85-110, p. 102, n. 122.

²² Cfr. la lettera di Cusano a Caspare Aindorffer, 12 febbraio 1454, in E. Vansteenbergh, *Autour*, cit., p. 122: “propter oculorum dolorem De beryllo quem petitis scribere non potuit”.

esagonale, che veniva chiamata “berillo”²³. Cusano, per vedere con i propri occhi, doveva dunque affidarsi ad un prodotto dell’*ars* meccanica²⁴, sulla quale egli stesso ha più volte formulato un giudizio positivo²⁵: nel dialogo *De mente*, ambientato a Roma, il protagonista, cioè l’Idiota, viene sorpreso dal Filosofo mentre è impegnato nel lavorare il legno allo scopo di ottenere un oggetto simile ad un cucchiaino²⁶. Allo stesso modo, nel *De ludo globi* viene descritta l’attività di un artigiano che lavora ad un tornio: costui, rimuovendo la materia superflua da un blocco di argilla, ottiene una palla di una particolare conformazione – si dice nel testo – “un po’ concava”²⁷. Diversamente da questi dialoghi, nel trattato *De beryllo*²⁸ non viene suggerita l’immagine dell’artigiano impegnato nella molatura della lente; essa, però, si impone al lettore che si sforzasse di figurarsi la forma di questa lente, che Cusano descrive come concava da un lato e convessa dall’altro: poiché la pietra del berillo, in natura, non si trova in tali fattezze, è necessario l’intervento di un artigiano che limi la pietra da ambo i lati. Soltanto una lente lavorata in siffatto modo può essere utilizzata correttamente per supportare la vista.

²³ cfr. la voce *Brille*, in: *Lexikon des Mittelalters*, vol. II, coll. 689-692. Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, p. 445, in cui si nota che lo stesso termine tedesco utilizzato ancora oggi per indicare gli occhiali, ovvero “die brille”, proviene dal termine “beryllo”. H. Schwaetzer-M. Glas, «Beryll, Diamant, Karfunkel. Edelstein im Werk Nicolaus Cusanus», *Litterae Cusanae* 2 (2004) 79-90.

²⁴ Cfr. *Comp.*, c. 6, n. 18, 4-5: “deficientem visum beryllis iuvet et arte perspectiva errorem circa visum corrigat”. L’arte, secondo Cusano, procede per imitazione rispetto alla natura, vedi *De ludo globi* I, n. 8. Sul tema cfr. A. Moritz (ed.), *Ars imitatur naturam: Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Aschendorff Verlag, Münster 2009. Cfr. J.-M. André, «Arte e natura: il ripensamento del tema della *imitatio* in Nicola Cusano», *Filosofia*, 64 (2019) 111-125.

²⁵ G. Cuozzo, *Raffigurare l’invisibile. Cusano e l’arte del tempo* (Morphé), Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 31s. contestualizza l’apprezzamento cusano della capacità artigianale dell’uomo nel più vasto movimento di recupero delle arti figurative del Rinascimento, da Leon Battista Alberti fino a Leonardo da Vinci. Cuozzo ha sviluppato questa tematica anche nelle sue più recenti pubblicazioni, tra cui Cfr. G. Cuozzo, *Cusano. L’arte e il moderno* (Estetica), Morcelliana, Brescia 2021 e il volume scritto a quattro mani G. Cuozzo, T. Leinkauf, *Dialettiche del Rinascimento. Natura, mente e arte da Nicola Cusano a Leonardo da Vinci* (Bibliotheca Cusana), Mimesis, Milano-Udine 2021.

²⁶ *De mente*, n. 54, 1-9. Cfr. G. Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, (Bibliotheca Cusana) Mimesis, Milano-Udine 2012 [Trauben, Torino 2000], p. 132s.

²⁷ *De ludo globi*, n. 4, 1s.

²⁸ Nicolai de Cusa *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen XI/1: *De beryllo*, ed. K. Bormann/H.G. Senger, Hamburg 1988.

Cusano, da miope, sa infatti che la sua vista sensibile manca di precisione e che, pertanto, imprecise sono anche le immagini del mondo esterno che egli può concepire nella propria mente sulla base di ciò che vede²⁹. Il miope, edotto della propria ignoranza, riconosce la necessità di ricorrere ad uno strumento al fine di vedere in maniera più chiara e nitida. Cusano ci induce però a considerare la miopia non come una condizione patologica derivata da un difetto accidentale dell'organo della vista; miope è ontologicamente ogni uomo che guarda con i propri occhi, poiché ognuno elabora il mondo esterno a partire dalle proprie strutture percettive, le quali sono però limitate al qui ed ora percepito, e dai criteri della ragione, cioè i principi di identità e non contraddizione: essi dischiudono soltanto una prospettiva logica, ortogonale e quantitativa, ci inducono a concepire l'esistente come un insieme di sostanze, a cui è possibile aggiungere o sottrarre attributi, come nella descrizione aristotelica. Tale ontologica miopia che caratterizza le strutture conoscitive degli "occhi della nostra mente" – espressione che Cusano trae dal commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* – ci impedisce di vedere il mondo con chiarezza – e, con esso, Dio, così come Egli è³⁰.

Cusano spiega che il mondo non è invece organizzato secondo i principi di identità e non contraddizione. Chi, come Aristotele, descrive il mondo secondo tali criteri, sta guardando non il mondo stesso, bensì un'immagine del mondo che è determinata dalle strutture conoscitive dei suoi occhi e della sua propria ragione; così, costui crede che il mondo sia caratterizzato dall'*idem* e dall'*aliud*, crede di vedere ovunque identità e non contraddizione, linee rette e angoli; invece – spiega Cusano nel *De docta ignorantia* – il mondo è ricurvo, come le linee di una circonferenza. Ma tale immagine del mondo sta in proporzione al mondo stesso come un poligono sta ad una circonferenza. Costui, quindi, non comprende il mondo

²⁹ Cfr. *De con.* II, n. 75, 14-19.

³⁰ Per un'analisi del rapporto tra Cusano e Aristotele nel *De beryllo*, cfr. I. Mandrella, «Koinzidenz der Gegensätze und Voluntarisierung Gottes. Cusanus und Aristoteles», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 83/1 (2016) 95-131, vedi p. 116s. per la nozione di contraddizione nella tradizione medievale, cfr. R. Imbach, «*Primum Principium*. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrecourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues», in M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen*, De Gruyter, Berlin 2003, pp. 606-616. Per la metafora dell'occhio della mente, cfr. *De docta ign.*, III 11, 246; *De non aliud*, c. 19, n. 87; *De ven. sap.*, c. 26, n. 106, 4; *De apice theor.*, n. 16, 1. La fonte di Cusano è il commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita, cfr. cod. Cus. 96, fol. 231va: «mens est oculus anime; a meciendo dicitur».

finché persiste nella visione condizionata dalle sue proprie strutture conoscitive; per quanto egli si sforzi di adeguare l'immagine del mondo, che vede con i suoi occhi, alla realtà esterna, cioè di moltiplicare i lati ortogonali del poligono, mai i suoi occhi potranno cogliere il mondo in sé, ovvero la curva della circonferenza. In ciò consiste la dotta ignoranza: tanto più l'uomo è 'edotto' sulla propria strutturale miopia, tanto più esso è 'dotto' in merito alla sua distanza dal vero. Pertanto egli cerca aiuto in strumenti dell'*ars*, quali il berillo, atti allo scopo di coadiuvare la vista della mente, affinché essa guardi oltre gli angoli retti, le distinzioni e gli opposti.

Il berillo è precisamente quella lente che, secondo Cusano, ci rende in grado di vedere ciò che altrimenti non sarebbe stato visibile³¹. Il berillo ha una forma al contempo concava, per un lato, e convessa per l'altro e contiene perciò, seppure in figura, la coincidenza degli opposti³². Chi dovesse guardare il mondo attraverso il berillo potrebbe, grazie ad esso, abbandonare la logica del poligono finito e retto ed elevarsi ad una «visio assoluta» o «speculatio», «contemplatio», «intuitio»³³ che lo proietterebbe alla circonferenza stessa: così la vista diventerebbe «subtilissima» e vedrebbe in maniera semplice, con gli occhi della mente coadiuvati dal prodotto artigianale, ciò che essa stessa non avrebbe potuto comprendere con le sue sole forze³⁴.

L'oggetto materiale "berillo" è dunque una metafora (*ænigma*)³⁵ che Cusano introduce allo scopo di indicare quel «intellectualis beryllus»³⁶ che bisogna applicare ai nostri «intellectualibus oculis»³⁷: soltanto chi guarda il mondo «per beryllum»³⁸ può intuire ciò che vede così come esso è, senza piegarlo ai criteri delle nostre strutture conoscitive³⁹. Cusano aggiunge che costui, vedendo la veri-

³¹ *Ivi*, n. 2, 2-3 : "per ipsum videns attingit prius invisibile".

³² *De ber.*, n. 3, 1-2. Cusano descrive in maniera simile la sfera nel *De ludo globi*, cfr. n. 4, 1s.

³³ Cfr. *De mente*, c. 7, n. 106; *De theologicis complementis*, c. 2. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, p. 263-265 ha descritto la *speculatio* come un movimento infinito dell'intelletto e dell'affetto verso Dio.

³⁴ *De ap. theor.*, 10, 20-21 «posse videre mentis excellet posse comprehendere».

³⁵ H. Schwaetzer, «Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie», in *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus*, (BStPh 44) John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 83-96.

³⁶ *Ivi*, n. 2, 3.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cfr. *Ivi*, n. 8, 1 – 10, 22.

³⁹ La Sapienza di Dio è come un libro, cfr. *De fil. Dei*, c. 2, n. 57,8; *De ber.*, n. 36,66; *De gen.*, IV

tà del mondo, vedrebbe quel principio unitario del mondo stesso⁴⁰, che «omnem contrarietatem antecedit»⁴¹ e che continuamente pone il mondo dinanzi ai nostri occhi, come un “intelletto fondatore” che in esso si manifesta (*intellectus conditor*)⁴². «Per beryllum intueamur» il mondo e ci innalziamo alla conoscenza semplice di Dio: è la praegustatio, in questa vita, della visione beatifica. Per Cusano, lo Ps.-Dionigi Areopagita aveva già indicato questa strada, ma nessuno, neppure Alberto Magno, aveva avuto il coraggio di percorrerla fino in fondo⁴³.

2. Il berillo nella scuola di Colonia dei secoli XIII e XIV

Il pittore Tomaso Barisini da Modena è noto per aver realizzato, tra il 1351 e il 1352, un importante affresco nella Sala del capitolo della Chiesa di San Nicolò a Treviso, in cui ha raffigurato i ritratti di “quaranta domenicani illustri”. Tomaso ha veicolato l’immagine di monaci non, come ci si potrebbe attendere, raccolti in preghiera, bensì ricurvi sui propri *scriptoria*, dediti allo studio di manoscritti. In questo ciclo pittorico si nota per la prima volta nella storia dell’arte europea la riproduzione di un paio di occhiali, che sono indossati dal domenicano Ugo di Saint-Cher; al suo fianco si erge il fondatore dell’Ordine, San Domenico, con papa Benedetto XI, Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. Negli scritti di questi teologi domenicani non troviamo però alcun riferimento agli occhiali, né a lenti utilizzate per correggere la vista. Alberto Magno – come anticipato – ha però menzionato la gemma del berillo nel *De mineralibus* definendolo nei medesimi termini che è possibile rinvenire *verbatim* nell’opera di Cusano: «beryllus autem

171, 1 ss.; *De fil.*, II 57, 8 s.; *De beryl.*, 66, 1 s; *Comp.*, VII 21, 3 s.

⁴⁰ Cfr. *De ber.*, n. 3, 5.

⁴¹ Cfr. *Sermo CCLXXXVIII*, n. 5, 8-14.

⁴² *De ber.*, n. 4, 4.

⁴³ *De ber.*, n. 12, 15: «recte igitur, ut Proculus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativae». Cfr. Marg. a Proclii *In Parm.*, VII 1167-1169 (Cousin), CT III 2.2, pp. 136-137, marg. nr. 557: «sed adverte quod christiani dicunt deum voluntate creasse omnia, sicut enim voluit fecit, et platonici dicunt intellectum et animam cum operatione cognitivam producere». Cfr. Proclo, *In Parm.*, III 807; VI 1096 (Cousin), cfr. Marg. CT III . 2. 2., p. 49, marg. nr. 166; p. 118, marg. nr. 474. Cfr. S. Gersh, *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, CUP, Cambridge 2014, pp. 318-350.

est lapis coloris pallidi, lucidi, transparentis»⁴⁴. Si consideri che Alberto nomina il berillo insieme ad altre pietre e corpi diafani che possono essere illuminati dai raggi del sole, non evidenziando alcuna particolare proprietà al di fuori della sua trasparenza. Cusano, invece, descrive una pietra opaca, di cui a nostro avviso aveva letto anche in altre fonti, quali ad esempio – vogliamo suggerire – Vincenzo di Beauvais, il quale catalogava il berillo come un minerale «lymphaticum oleoque similem»⁴⁵; dunque, opaco.

Anche in altre opere di Alberto Magno è possibile trovare occorrenze del termine “beryllus”, come nel commento alle *Sentenze*, in cui egli menziona il berillo con il cristallo e il diamante⁴⁶ e spiega che queste pietre possono essere illuminate dalla luce a motivo della loro trasparenza⁴⁷. Ricordiamo che, per Alberto, nessun oggetto possiede in sé la causa della propria luminosità, ma ogni cosa è illuminata per partecipazione alla luce⁴⁸, come aveva spiegato Aristotele nel *De coelo et mundo*⁴⁹. La luminosità non è una proprietà dell’oggetto, neppure nel caso delle stelle, che ai nostri occhi sensibili sembrano tutte brillare di luce propria⁵⁰. Il sole partecipa infatti la luce ad ognuna di esse e, da ognuna, viene ricevuta in profon-

⁴⁴ Alberti Magni *De mineralibus*, liber II, tract. II, cap. 2, ed. Borgnet, vol. V, p. 32. Gli autori dell’edizione critica del *De beryllo* hanno confessato di nutrire alcuni dubbi sulla natura della pietra a cui si stava riferendo Cusano, cfr. K. Bormann – H.G. Senger, *Adnotatio*, in Nicolai de Cusa *De beryllo*, cit., p. 89: «quod ad genus berylli Nicolaus considerationem intenderit, difficile est cognitum».

⁴⁵ Vincentius Bellovacensis, *Speculum naturale*, VIII, ed. Duacensis 1624, rist. Graz 1964, vol. I, p. 47s.

⁴⁶ Sulla differenza tra il *beryllo* e queste altre pietre, cfr. Albertus Magnus, *Mineralia* (ed. Borgnet, 1890), Lib.I, tract.1, cap.2, p.2b; Lib.I, tract.2, cap.2, p.15b; Lib.I, tract.1, cap.3, p.4a; Lib.I, tract.2, cap.2, p.15b; Lib.II, tract.1, cap.2, p.26a

⁴⁷ Albertus Magnus, *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, dist. 44C, art. 30, vol. 30, p. 582, col. 2, l. 37, n. 3: «ex partibus diaphani congregantis secundum bonam commixtionem causatur aliquid lucens»; n. 5: «commiscetur corpori diaphano».

⁴⁸ Ivi, n. 4: «nos videmus in natura inferiori, quod quanto major est distantia corporum a centro, tanto plus habent diaphaneitatis et luminis: constat autem, quod corpus humanum numquam absolvitur ab eis quae sunt circa centrum: ergo nullam umquam in se habebit causam luminis». Cfr. Alberti Magni, *De IV coaequaevis* (ed. Borgnet, 1895), tract. 4, q. 61, art. 3, p. 654b: «lumen non quaerit dispositionem in illuminato nisi diaphaneitatem».

⁴⁹ Ivi, n. 5: «in libro qui de sententiis Graecorum in coelo et mundo, sedecim capitulis distinguitur, videtur dici, quod sol majoris sui luminis quam aliae stellae habeat quatuor causas, scilicet puritatem partium, magnitudinem corporis, constantiam sive compressionem partium in continuitate, et nobilitate: constat autem, quod quatuor has causas numquam habebit homo: ergo numquam habebit causam lucendi septemplexiter super solem».

⁵⁰ Ibid.: «lumen etiam est forma communis et coelo».

dità – e poi, in ognuna, riemerge in superficie, anche quando le stelle non sono illuminate dal sole; da ciò nasce l'errata opinione che le stelle emettano la luce⁵¹.

Gli studi di Alberto Magno intorno al rapporto tra la luce e i corpi hanno rappresentato una fonte notevole per i suoi allievi nel secolo XIV; nelle loro opere si nota il tentativo di attingervi, rielaborandone però la terminologia e le metafore al fine di applicarle all'ambito della gnoseologia, talvolta anche forzando l'originaria impostazione del maestro. A proposito della tematica della "trasparenza", segnaliamo che alcuni tra questi "domenicani tedeschi", come Meister Eckhart, hanno sostenuto l'idea che più l'anima è diafana, cioè priva di rappresentazioni formali dei contenuti appresi dai sensi, migliore è la sua ricezione delle forme da parte dell'intelletto agente che la illumina; questo intelletto – idea che Alberto non avrebbe sottoscritto – attinge in maniera immediata alla Sapienza divina. Tale dottrina eckhartiana è espressa inoltre nella raccolta *Paradisus animae intelligentis*⁵². Nel sermone in lingua volgare tedesca attribuito a Hane il Carmelitano⁵³ si trova una descrizione del ritorno dell'anima a Dio ispirata al commento di Alberto al *De divinis nominibus* di Dionigi⁵⁴. Hane riferisce però che tale *reditus* ha luogo mediante una illuminazione dell'intelletto possibile ad opera di Dio stesso, che in tal modo si dona alla creatura in guisa di una forma intellettiva; perciò, tanto più l'intelletto possibile è vuoto, cioè libero da enti di ragione e da altri prodotti della *phantasia*, tanto più l'anima è illuminata da Dio. Hane afferma che quell'anima che è trasparente e pura rassomiglia proprio ad un "berillo" che è attraversato dalla luce del sole⁵⁵: in tale istante, l'anima diviene in tutto e per tutto simile alla

⁵¹ Ibid. «recipitur secundum profundum ipsarum, et in quibusdam diffunditur in superficie»

⁵² Nel *Paradisus animae intelligentis* sono tramandati 64 sermoni, composti tra Colonia ed Erfurt tra il 1330 e il 1340. Sembra che la metà di queste prediche sia stata pronunciata da Meister Eckhart. La raccolta era destinata ad un ambiente domenicano e alcuni studiosi vi hanno intravisto traccia di una reazione della scuola eckhartiana alla condanna del 1327.

⁵³ Hane der Karmelit, *Sermo de adventu* (n. 3), in *Paradisus animae intelligentis*, ed. P. Strauch, (Deutsche Texte des Mittelalters 30) Weidmann, Hildesheim 1998, pp. 12-13. L. Seppänen, «Hane der Karmelit», in K. Ruh (ed.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, vol. 3, De Gruyter, Berlin-New York 1981, coll. 429-431. Alcuni ritengono che Hane rispondesse al nome di Johannes Voegelé, membro della commissione che giudicò le opere di Meister Eckhart nel processo tenutosi a Colonia.

⁵⁴ L. Seppänen, «Hane der Karmelit», p. 430: «er [Hane] konzentriert sich ganz auf die mystische Verzückerung und Gottesschau und auf die Stufen und Zustände, die dazu führen. Er tut dies [...] durchaus im pseudo-dionysischen und bernhardischen Sinne».

⁵⁵ p. 13, l. 31: «einen cristallin oder einin berillum». Sull'attraversamento dell'anima (*durchschinigin*), cfr. Ivi, p. 13, l. 21-26

luce che la illumina ed è perciò trasformata nella sua essenza, divenendo luce⁵⁶. L'anima trasparente come un berillo è dunque l'anima stessa considerata nella sua perfezione: è quel medesimo concetto che Eckhart esprime in termini teologici, quando si riferisce all'anima che si raccoglie nel suo proprio "fondo", disponendosi con ciò a ricevere l'illuminazione del *lumen gloriae* ed essere uno con Dio⁵⁷. Per Hane, nell'uomo che è colmo della luce divina, il soggetto della conoscenza non è più l'anima, bensì è Dio stesso che opera nell'anima e la trasforma dall'interno⁵⁸: questa trasfigurazione dell'anima in Dio è la visione beatifica, o *theosis*⁵⁹.

⁵⁶ Cusano formula una simile dottrina dell'illuminazione nel *De quaerendo Deum*, c. 2, n. 32, 1, in cui afferma che la mente umana, «lumen [...] rationis discretivae», n. 35, 1-2, non brilla di luce propria; infatti il «lumen intellettuale» (n. 120, 1-4) o «lumen intelligentiae» sgorga soltanto in virtù della discesa di Dio nell'anima. Cfr. *Sermo* II, n. 2, 16-25. Cfr. *De quaer. Deum*, c. 2, n. 36, 2-3; *De con.* II, c. 16-17, n. 155, 1-175,1; *De filiatione Dei*, n. 56, 3-5. L'illuminazione è lo stato in cui sono perennemente i corpi angelici, che sono trasparenti, come insegnava Dionigi, cf. Hane der Karmelit, *Sermo de adventu*, p. 13, l. 33: «Dyonisius: di engile sint ein durchschinich spigil gotlichis lichtis».

⁵⁷ Nell'opera di Cusano è possibile trovare tracce di questa dottrina. Ad esempio, nel *De dato patris luminum* si fa riferimento alla conoscenza mistica come ad una «deificationem» (*Ivi.*, n. 113, 5-6), la quale si realizza soltanto se l'anima si rende disponibile a ricevere il dono della grazia divina (*Ivi.*, n. 94, 4-6). Dio stesso, scendendo nell'anima dell'uomo, la trasfigura e la porta a compimento, illuminandola nell'esperienza mistica. Sul "lume della ragione" umana si effonde così il «lumen gloriae» (*Ivi.*, n. 94, 9-10), che lo conduce in atto (*Ivi.*, n. 94, 13-15 : «omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae»). Cusano paragona infine l'azione del *lumen gloriae* all'illuminazione che proviene dai raggi del sole: per loro opera la terra gravida di semi fa sbocciare la vegetazione (*Ivi.*, n. 94, 21-24).

⁵⁸ *Ivi.*, n. 36, 7-9: «in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis» e n. 38, 7-10: «sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita». K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, p. 185 sostiene che Cusano avrebbe tratto la nozione di *deificatio* dalla lettura dell'opera di Meister Eckhart. D'altra parte la stessa tesi secondo cui ogni conoscenza è una forma di *theosis* era stata già sostenuta da Averroé e Alberto Magno: contro di essa, spiega Flasch, «come ha mostrato Zenon Kaluza, aveva polemizzato Jean Gerson. Il Cusano non ha accolto la critica di Gerson ad Alberto». Cfr. H. Schwaetzer, «L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de *Filiatio Dei*», in M.A.-Vannier (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme*, Cerf, Paris 2006, p. 101-120.

⁵⁹ Sulla *theosis* vedi Gregorii Nysseni *Quod non sint tres dei*, PG 45, 121D-124A. Cfr. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Oxford Early Christian Studies) Oxford University Press, Oxford 2006. Sulla tradizione latina cfr. Alberti Magni *Super Dionysii De divinis nominibus*, in: *Opera Omnia*, a cura di P. BORGNET, vol. 37, c. 12, n. 7, 430: «dicendum ad primum quod sicut commentator hic dicit theos apud graecos idem significat quod apud nos deus. Habet autem theos apud graecos duas derivaciones, quia derivatur a graeco verbo theoro, idest video sive contemplor sive considero, vel a verbo theo quod est curro, quia et om-

La testimonianza fornita dal sermone di Hane è significativa per cercare di rinvenire una tradizione testuale che possa spiegare l'introduzione della metafora del berillo nell'omonima opera di Cusano. Posto che sia Hane sia Cusano avessero, con ogni probabilità, acquisito le proprie informazioni su questa "pietra trasparente" leggendo l'opera di Alberto Magno e che entrambi, in sintesi, siano debitori della gnoseologia di Alberto, entro la quale ambedue introducono la medesima metafora del berillo, è però importante valutarne il loro diverso impiego: mentre, con la metafora del berillo, Hane intende illustrare un modello di anima che è a tal punto passiva dinanzi a Dio da divenire trasparente e far spazio a Lui, che propriamente è il soggetto conoscitivo, per Cusano invece la conoscenza "per beryllum" rileva una postura attiva dell'anima, che è il vero soggetto del conoscere, al punto tale che essa è indotta ad ingegnarsi, mediante l'*ars* meccanica, per meglio vedere Dio⁶⁰. Segnaliamo, però, che non tutti gli allievi di Alberto Magno hanno sostenuto un modello di anima passiva dinanzi a Dio, come si osserva nei casi di Meister Eckhart e Hane. Ad esempio, Teodorico di Freiberg nel *De intellectu et intelligibili* identifica l'intelletto agente di Alberto con la parte più profonda dell'anima (*abditum mentis*) e afferma un modello di conoscenza di Dio per il quale tale intelletto agente è spinto ad attualizzarsi anche nell'uomo che in questa vita vi partecipa, donando al mondo le forme intellettuali.

Il fatto stesso che la categoria di sostanza si applichi all'intelletto non deve indurci a concepirlo come un *substratum* a cui ineriscono attributi; Teodorico definisce nei termini di un principio fondativo, come l'*intellectus conditor*, che, manifestandosi, pone il mondo. L'intelletto agente è perciò una sostanza in virtù del fatto che è l'attività del conoscere svolta in maniera perenne e dunque sempre in atto. Tale intelletto non è separato dall'anima, né è da pensare come una sua funzione conoscitiva: è, bensì, quella sostanza sempre in atto che è interiore all'anima (principio della *intraneitas*) e che perciò la fonda e la illumina nella

nia conspicit et omnia providentia circuit»; questo passo di Alberto Magno è stato sottolineato da Cusano stesso, cfr. L. Baur (ed.), *Cusanus-Texte III/1: Marginalien*, n. 568, p. 111. Cfr. N.J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007; K. Kremer, «Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften», *MFCG* 30 (2005) 201-231.

⁶⁰ A. Fiamma, «Nicola Cusano sulla teoria del diafano vivo», in: L. Burzelli – E. Destefanis (ed.), *Zwischen Vergangenheit und Modernität. Der Grenzbegriff im Denken des Nikolaus von Kues*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2022, pp. 149-170, in cui ho mostrato che Cusano, occupandosi della fisiologia dell'occhio umano, rilegge anche la dottrina aristotelica del diafano considerando l'attività dell'anima nella percezione.

conoscenza. Per Teodorico, l'essere dell'intelletto è il suo stesso contemplare, in atto, il mondo e Dio: rientrando in se stessi si scopre il fondamento vitale dell'uomo, che è l'atto puro del pensiero. L'intelletto è perciò il principio attivo della vita mentale di un individuo ed è per l'anima come il cuore per il corpo dell'uomo⁶¹. Teodorico espone inoltre questa medesima dottrina filosofica anche con linguaggio teologico, affermando che tale concezione dell'intelletto fondatore ci permette di comprendere in che senso sia possibile affermare che l'uomo è una immagine divina. Bisogna infine considerare quanto egli afferma sulla pietra del berillo, ovvero che l'anima, nel conoscere, può utilizzare come suo strumento i prodotti dell'arte umana, proprio come accade a coloro che vedono attraverso un berillo⁶². Quest'opera di Teodorico non è da identificare tra le fonti del *De beryllo* di Cusano; nonostante ciò, i punti di contatto tra la prospettiva gnoseologica di Teodorico e la filosofia cusanianiana sono numerosi, sia nel richiamo alla nozione di intelletto fondatore, sia nell'idea, da lui espressa anche altrove, che all'uomo, fatto ad immagine di Dio, sia concesso, mediante la conoscenza naturale supportata dall'*ars*, di rendersi una *viva imago Dei*⁶³.

Epilogo

Cusano nel *De beryllo* ha introdotto un importante riferimento all'omonima pietra, presentata nella forma di una lente, che un artigiano ha reso in special guisa, al contempo concava e convessa, e che è da adoperare come un occhiale; egli le ha assegnato inoltre la funzione di una metafora, volta ad indicare la dottrina della coincidenza degli opposti, dentro la quale bisogna guardare con gli occhi della mente, proprio come in una lente, perché essa permetterebbe di vedere Dio. Cusano ritiene che la coincidenza degli opposti è stata intuita per la prima volta da Dionigi Ps.-Areopagita e che per comprenderla è necessario prendere le distanze dalla filosofia aristotelica. Alcuni anni prima della stesura del *De beryllo*, Cusano aveva acquistato una copia del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus*.

⁶¹ Theod. de Freiberg, *De vis. beatifica*, II, 9-10.

⁶² Theod. de Freiberg, *De int.* III, 25 (9), p. 198, 116-118: «in usu etiam et operatione aliquorum sensuum nonnumquam etiam arte utuntur, ut patet de illis, qui vident per berillum».

⁶³ *De mente*, n. 106, 8-15. In relazione alle affinità tra alcune posizioni di Teodorico e altre di Cusano, cfr. A. Fiamma, «Il flusso e le quattro unità. Nicola Cusano, Eimerico da Campo e Dietrich di Freiberg», *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval* 18/2 (2021) 55-96.

bus di Dionigi come una guida alla lettura dell'opera, senza però trovarvi quel che cercava: persino Alberto, errando, ha impiegato i principi dell'aristotelismo per interpretare il *corpus* dionisiano. Per altro verso, egli mostra di aver tratto profitto dalla lettura di questo commento e di altri scritti albertini, dai quali ha attinto la definizione stessa del berillo, il lessico e le metafore della luce diffusamente utilizzate nella sua opera. Il berillo era stato in effetti già menzionato nel contesto gnoseologico e della trattazione del tema della visione di Dio non soltanto da Alberto Magno, bensì anche negli scritti elaborati dalla cosiddetta "scuola di Colonia". Si è constatato che in nessuno di essi l'*ænigma* del berillo si presentava nella medesima accezione che ha assunto nel testo cusano; eppure è stato possibile seguire lo sviluppo di una tradizione testuale, per la quale il berillo è una metafora utile allo scopo di chiarire il funzionamento della conoscenza umana, nonostante da taluni sia concepita nei termini della ricezione di Dio in un'anima passiva, da altri in quelli dell'attività dell'intelletto. In conclusione, bisogna chiedersi quale fosse stata la fortuna di questo scritto, in cui Cusano, criticando l'interpretazione dell'opera dionisiana da parte di Alberto Magno, si riallacciava così alle questioni discusse dai benedettini austriaci nel decennio in corso.

S'è visto che Cusano durante gli anni in cui risiedette a Bressanone si spese in un intenso dialogo con i monaci benedettini della zona, arricchito anche dalla composizione dell'opera intitolata *De visione Dei*; eppure, nel 1458, allorquando egli scrisse il *De beryllo*, il quadro politico era profondamente mutato: egli era rimasto isolato dai suoi collaboratori ed era stato assediato dal potere imperiale presso il Castello di Andraz; così egli si vide costretto ad abbandonare la speranza di una consonanza politica, religiosa e spirituale con la sua diocesi e, favorito dall'elezione del suo amico Enea Silvio Piccolomini, come papa Pio II, prese la strada del trasferimento alla curia romana. Bernardo di Waging, che nel 1451 compose un *Laudatorium doctae ignorantiae*, proprio in quei giorni cambiò opinione su Cusano; già alla metà degli anni Cinquanta anche Schlitpacher si era aggiunto al nutrito coro dei suoi detrattori. Non è dunque un caso se i monaci di Melk e Tegernsee ricevettero copia del *De beryllo* soltanto nel 1469, alcuni anni dopo la sua morte (†1464). Cusano, giunto in Italia, visitò l'Abbazia benedettina di Monte Oliveto e il monastero di San Benedetto a Subiaco, concorrente degli omologhi tedeschi nella riforma dell'Ordine: lì egli tenne il suo noto *Sermo de aequalitate* (1459). Tuttavia, curiosamente, la filosofia dionisiana di Cusano incontrò una accoglienza positiva non presso i monaci italiani, bensì nel circolo intellettuale della curia romana da parte di quegli stessi umanisti da lui attaccati, quasi un decennio prima, nelle pagine della sua raccolta di dialoghi *Idiota*.

Luca Burzelli*

Nicholas of Cusa and the *mens ipsa*. Notes on a long-standing debate

Nicola Cusano e la *mens ipsa*. Appunti su un lungo dibattito

Abstract

Una lunga tradizione esegetica (Koch, Flasch, Senger, Peroli, Fiamma) ha da tempo riconosciuto la peculiarità della teoria della *mens ipsa*, formulata in *De coniecturis* I, 4. D'altro canto, le ipotesi interpretative su questa dottrina restano ancora aperte: se si tratti di una teoria esposta in quella sede e mai più recuperata, ovvero se abbia ripercussioni anche su altri trattati; se si tratti di una teoria ontologica (cioè, che descrive l'essere della realtà) ovvero una teoria fenomenologica (cioè, che studia i modi del conoscere umano); e non è mancato chi, come Flasch, ha letto nella *mens ipsa* un primo tentativo di una filosofia dello spirito. Con questo contributo si vuole prendere posizione all'interno di questo dibattito di lunga durata: la dottrina della *mens ipsa* permane oltre il *De coniecturis*, ed è sviluppata sia in direzione ontologica (*De dato patris luminum*) sia in direzione gnoseologica (*De mente* II).

Keywords: *mens ipsa*; categorie; ontologia; mente humana; spirito.

Abstract

A long scholarship (Koch, Senger, Peroli, Fiamma) recognized the peculiarity of Nicholas of Cusa's theory of *mens ipsa*, exposed in *De coniecturis* I, 4. However, there are several alternative readings of that ambiguous theory: indeed, it is not clear whether that theory appears only in *De coniecturis* or also in other later works. In addition, it has been described variously as an ontological doctrine, concerning the being of the universe, and as a gnoseological one, concerning the human faculties

* Postdoctoral researcher at KU Leuven, De Wulf-Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy, Kardinaal Mercierplein 2, Leuven (Belgium), luca.burzelli@kuleuven.be – lburzelli@gmail.com.

of knowledge. Some scholars, like Flasch, even saw in the *mens ipsa* a forerunning of a theory of spirit. With this paper I want to take a position on this long-standing debate: the theory of *mens ipsa* remains over the *De coniecturis* and it is developed both in ontological (*De dato patris luminum*) and in gnoseological (*De mente II*) direction.

Keywords: *mens ipsa*; categories; ontology; human mind; spirit.

Introduction

Nicholas of Cusa defines the concept of *mens ipsa* in a famous passage from *De coniecturis* I. *Mens ipsa* is that mind which counts on three specific activities: namely, *ambire*, *lustrare*, *comprehendere omnia*, which mean to encompass, to survey, to grasp everything – *i.e.* every created thing¹. For these reasons, it is a divine prerogative, for only God can dispose of these faculties upon the universe of created things. However, this identification entails some theoretical difficulties: how can this mind embrace and, at the same time, comprehend everything? Is it an ontological container, which includes all the created beings inside, or rather a gnoseological function, which contemplates and understands everything? The following lines of the *De coniecturis* do not but complicate this ambiguity: «it is so present in all things, and all things in it», but at the same time «there can be nothing which is beyond it itself and which escapes its purview».

1. State of the art

There has been a little analysis of this issue in the last fifty years of research about the *mens ipsa* and about its main theoretical consequence, namely the theory of the four unities (the so-called *Quaternar*), even though it was a fundamental concept of Cusa's thought. In this respect, it is significant to remark that a few years ago even the origin of the *mens ipsa* still appeared doubtful: in 1998, Kurt Flasch, a master of Cusa's scholarship, had doubts about the influence of Proclus on

¹ Nicholai de Cusa *De coniecturis*, I, 4, 12 (trans. by Hopkins, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, 2 Vols., Minneapolis 2001, p. 168): «Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet. Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicit ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas».

Cusa's four unities²; and only after twenty years Andrea Fiamma finally provided solid and undeniable arguments about Proclus' influence, through the mediation of Dietrich of Freiberg and Eimerich van den Velde³.

If the origin was scarcely considered, even less attention was paid to the systematic development of the doctrine. Flasch remarked that Cusa talked about *mens ipsa* in the sole *De coniecturis* without ever mentioning it again later; Hans Gerhard Senger quickly dismissed the doctrine in 2014, saying that it was «something enigmatic within the entire Cusa's work»; finally, in 2018, Enrico Peroli endorsed these two positions in his commentary on the text⁴. These three positions about the *mens ipsa* share a common method, which however appears to be problematic: all the three scholars, indeed, believe that, if Cusa did not talk *expressis verbis* about a concept, then he must have dismissed it. In other words, a concept is considered to be dismissed when there is no explicit textual evidence which proves its presence. However, such a method does not consider whether a development of the concept – or even of its linguistic formulation – is present in the works of a philosopher; in addition, they did not effectively consider whether Cusa did not really mention *mens ipsa* anymore.

2. Objections

There are three objections to list against this method, which is common to Flasch, Senger and Peroli. Firstly, (§1) we must observe that Flasch himself mitigated his assessment, by remarking in the same page that «there are some echoes, especially in *De coniecturis* II, 14, and in *De quaerendo Deum*, n. 45,

² K. Flasch, *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, transl. T. Cavallo, Nino Aragno, Torino 2010 [1998¹], p. 167: «Tale teoria asserisce che è la *mens ipsa*, ovvero lo spirito, a costituire Dio e l'intero ordine consequenziale dell'universo. Io non sono riuscito a rintracciare questa tesi in Proclo. Cusano l'ha chiaramente formulata una volta e in un luogo centrale, pur senza svilupparla ulteriormente; infatti dopo il *De coniecturis* non è più tornato su questa teoria».

³ A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Aschendorff, Münster 2019, pp. 237-249.

⁴ K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 167. H.G. Senger, «Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus», in R. Brandt (ed.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Felix Meiner, Hamburg 2014, pp. 121-149: 126 (the translation is mine); E. Peroli, Commentary on *De coniecturis*, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milano 2018, p. 2354, fn. 40.

4-6»⁵: with the term ‘echoes’ Flasch dodges a more detailed genetic analysis; however, even if they were simple echoes, it would have been necessary to understand their development and their presence. Secondly, (§2) the limitation of the *mens ipsa* to 1442 – or to 1445 with *De quaerendo Deum* – begins to come apart when we look at the mature works. In 2019 Fiamma talked about the plurality of intelligible species within the mind, and he explored the cases of *De mente* and *De beryllo*⁶ – a group of texts of which we can now list some remarks.

First of all, (§2.1) no scholar considered the link between *mens ipsa* and theory of mind, as it is formulated in *De mente* III – thus ignoring even the similarity of the title with the name of the doctrine. We must recall that in this works Cusa defined *mens divina* as «the All-encompassing Unity of the [respective] true nature of [all] things», «Infinite Mind», «Exemplar of our minds»⁷. The divine mind guarantees the correspondence of the essence of the things to the consideration of the things themselves: the ‘truth’ (the transcendental *verum*) depends on the fact that, at God’s eyes the essences correspond to God’s thought. In this way, the ontological containment and the gnoseological function overlap, as Cusa immediately notes: «The Divine Mind’s Conceiving is a producing of things. [...] If the Divine Mind is Absolute Being itself, then its Conceiving is the creating of beings»⁸.

Secondly, (§2.2) the relation between divine mind and human mind is considered in *De mente* in the same way it was considered in *De coniecturis*. Human mind is an assimilation and an image of the divine exemplar and – most important – this assimilation works through mathematics, *i.e.* with proportions: «knowledge comes about on the basis of likeness»⁹. One may note that the object of inquiry in *De coniecturis* was the *Quaternar*, while in *De mente* there is no mention of it. This notwithstanding, in the very beginning of the exposition of *De*

⁵ K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 167, fn. 266: «esistono comunque degli echi, in particolare in *De coniecturis* II, 14 e in *De quaerendo Deum*, n. 45, 4-6» (the translation is mine).

⁶ A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma*, cit., pp. 249 sgg.

⁷ Nicholai de Cusa *De mente*, III, 72 (ed. Hopkins, p. 543): «Idiota: Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar».

⁸ *Ibidem*: «Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio».

⁹ *Ibidem*: «Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio».

coniecturis Cusa observed that «by means of a numerical likeness of itself that is elicited from it itself the mind contemplates, as by means of a natural and proper image [of itself], its own oneness, which is its being»¹⁰. The similarity between the two argumentations is so clear that, with Cusa's words, «*clamitat in plateis*».

Thirdly, (§2.3) we should take into consideration the excerpt of *De mente*, III, 77, where Cusa exposed his theory of *iudicium*, as this argument concerns also the *mens ipsa*. Cusa remarks that the mind could know nothing if it had not a certain faculty of judgment which were almost innate. Cusa does not mean the platonic ideas, but rather Aristotle's categorial divisions, *i.e.* those categories which Cusa himself often employs in other treatises: in *De dato patris luminum*, for example, these categories describe both the structure of human mind and the ontological structure of the universe (with Heidegger's words, the *Durchschnittlichkeit*). We will later consider this division.

The third objection (§3) against the overmentioned method is based on the method itself. Flasch and Senger did not find textual presence of the *mens ipsa* and the *Quaternar* after *De coniecturis*. One, however, can consider the case of *De mente*, III, 74, to observe that Cusa structures the flow God-Mind-Plurality in a way that is similar to the *Quaternar*: each step of this flow is contained by the previous step, and it contains the following ones, like in a chain of Chinese boxes¹¹.

There is one last objection (§4), coming from *De venatione sapientiae*, chapter 17, which is the strongest argument against the position above-mentioned. In this place Cusa introduces a quotation from Proclus, according to which the soul, the intelligence and God contemplate the totality of things but each in its respective way¹². The list of these ways is significant: «in deo Deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus, in anima animaliter». If we compare these words with the chapter on *Quaternar* and *mens ipsa* from *De coniecturis* I, 4, we can appreciate their close similarity:

¹⁰ Nicholai de Cusa *De coniecturis*, I, 4, 12 (ed. Hopkins, p. 168).

¹¹ Nicholai de Cusa *De mente*, III, 74: «Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum. Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicantes».

¹² Nicholai de Cusa *De venatione sapientiae*, XVII, 49: «Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt».

Now, in God all things are God; in an intelligence all things are intellect; in a soul all things are soul; in a body all things are body. This claim is none other than the claim that mind embraces all things either (1) divinely or (2) intellectually or (3) as does a soul or (4) as does a body¹³.

In addition, in *De venatione* 17 Cusa recalls also the assimilation, the function of the mathematic proportion, the role of the *exemplar* and the ontological unification: God is «omnia intellectualiter ambiens»; likewise, in *De coniecturis* the *mens ipsa* encompassed and grasped everything. Enrico Peroli, who limited the concept of *mens ipsa* in the commentary on *De coniecturis*, now recalls it to the commentary on *De venatione sapientiae* and frequently proposes the comparison with *De coniecturis* IV as a genetic source¹⁴. For these reasons, we cannot limit the presence of the *mens ipsa* to the sole *De coniecturis*.

Summing up, I believe these arguments provide a clear overview of the problematic method shared by Flasch, Senger and Peroli. On the contrary, I believe that the presence of the *mens ipsa* can be detected not only in *De quaerendo Deum* (1445), but also in *De mente* (1450), in *De beryllo* (1458) and in *De venatione sapientiae* (1463). We are all called to explore and verify this long line, And possibly to understand its development.

3. Research questions

In his commentary on *De coniecturis* Enrico Peroli provides two useful questions about the doctrine of the *mens ipsa* which can guide our present analysis¹⁵. The questions can be synthetized in this way:

RQ1: How do we have to understand this concept? Is it an absolute mind, a sort of *Geist*, as Flasch and Mojsisch suggested? Or rather is it a description of the human mind, as Kny recently proposed¹⁶?

13 Nicholai de Cusa *De coniecturis*, I, 4, 15 (ed. Hopkins, p. 169): «Omnia autem in deo Deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. Quod autem non est aliud quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter».

14 E. Peroli, Commentary on *De venatione sapientiae*, in N. Cusano, *Opere*, cit., p. 2895, fn. 196-204.

15 Ivi, p. 2354.

16 K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 167; C. Kny, *Kreative, asymptotische Assimilation: menschliche Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Aschendorff, Münster 2018, pp. 159-164, in part. p. 161: «Die vier Einheiten wären dann in der Tat nur eine Verobjektivierung epistemologischer Verhältnisse in der *mens humana* ohne gesicherten ontologischen Gehalt».

RQ2: How do we have to understand the four unities of the *Quaternar*? Are they ‘principles of interpretation of the world’, *i.e.* phenomenological structures of the mind, as Santinello suggested? Or rather are they ontological structures, which first create the universe and secondly the mind, as Koch and Bonetti proposed¹⁷?

Peroli lists these interpretations but he offers neither criticisms nor approvals of them, nor even further textual references which may help find a solution.

4. Discussion of RQ2

In this context, we can provide some remarks which may contribute fixing a new and more precise reading of those paragraphs. First, it is important to underline that the two interpretations of RQ2 are equally valid: namely, both Santiello’s idea of *mens ipsa* as a phenomenological structure, and Koch’s idea of *mens ipsa* as ontological division. The distinction of these two perspectives is the improper result of a contemporary method of investigation, which reflects today’s philosophical paradigms (like ‘phenomenology’) upon an issue that requires to be considered *iuxta propria principia* – *i.e.* with the categories of the Neoplatonic-Proclian tradition. For this reason, we do believe that both these readings are truly based on the texts, at least before 1450. The crucial point is to understand how they were developed by Cusa within the texts.

The structure of *De mente* is firstlygnoseological. Cusa explores the human, individual mind and its function of soul of a body (*e.g.* in *De mente* II, 57)¹⁸. The human mind is *imago Dei* and it works as a determinate reflection of the *mens ipsa*, as it had been discussed in *De coniecturis*. Finally, the dialogue is grounded on a mathematical point of view, as the human sight contemplates the world like a compass with different opening degrees. These excerpts represent the cornerstone of Santinello’s reading.

On the other side, *De mente* III clearly portrays the correspondence of thought and ontological production in God’s mind. Something similar is proposed in *De dato patris luminum* § 101, where we find good arguments for the ‘ontological’

¹⁷ J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Westdeutscher Verlag, Köln 1956, pp. 16-20; A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973, p. 69; G. Santinello, *Introduzione a Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987², pp. 61-62.

¹⁸ This identification is supported also by K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 157, who mentions *De coniecturis* but adds in footnote the reference to *De mente* («secondo il *De coniecturis* le categorie sono invece partizioni create dalla mente»).

interpretation. The being emanates from the First principle and it generates the universe according to a categorial division:

This being is received in a descending manner—viz., quantifiedly, qualifiedly, relationally, actively, passively, situationally, possessingly, spatially, and temporally. For simple oneness is received in nine modes, so that in this way all things are numbered by the number ten¹⁹.

This articulation in ten steps is a clear replication of the second unity of the *Quaternar*, from *De coniecturis* – and Cusa immediately identifies it with the *intellectus* (§ 102). However, the point of view here is no more gnoseological, but rather ontological: Cusa is not exploring how the mind knows, but rather how the universe is structured when coming out from the divine unity.

At first glance, we may think we are stuck between Scylla and Charybdis, but we can count on some concepts that enlighten this issue. Some years ago, Andrea Fiamma studied the flow of the two *Quaternar* (gnoseological and ontological) in Dietrich of Freiberg and he reached significant conclusions: «the two *Quaternars* identify the same four-party division of the same flow of beings, but one time according to the intellect, another time according to the Nature. They are two ‘*facies*’ of the same coin»²⁰. In other words, there is no proper difference between gnoseological and ontological reading, as they are linked with one another, even though they focus on different aspects of the same thing.

Likewise, Cusa starts the discussion about the *mens ipsa* talking about ontological containment and gnoseological comprehension: ‘encompassing’ and ‘grasping’ go hand in hand. These remarks permit to better understand the theory of *iudicium concreatum* in *De mente*, which is clearly a case of overlapping between ontological and gnoseological levels: human knowledge depends on sense, but the structure of human mind, as for the constitution of *iudicia*, must be innate [*concreata*]. How can we explain this innatism? The absolute value of the *iudicium* comes from the real essence of the categorial divisions: the judgment is innate because it mirrors a division that is within the reality [*Ur-teilung*].

It is worth recalling the main points of this argumentation, in order to

¹⁹ Nicholai de Cusa *De dato patris luminum*, 101: «Forma substantialis universaliter dat esse substantiale. Hoc esse descensive recipitur, scilicet quantificative, qualificative, respective, active, passive, situationaliter, habitualiter, localiter et temporaliter. Unitas enim simplex novem modis recipitur, ut sic denario omnia numerentur».

²⁰ A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma*, cit., p. 243.

gather useful conclusions. Firstly, the theory of *mens ipsa* is present also after *De coniecturis*. This presence is proved on textual evidence and it derives from Proclian sources²¹. We can explore its development, its changing and the lexical variations, but we cannot judge it as enigmatic. Secondly, the theory of *mens ipsa* can be considered from two points of view, both referring to the definition provided in *De coniecturis* I, 4. The categories of the absolute mind represent an ontological division of the reality, as expressly stated in *De dato patris luminum*; but they also represent unifying principles of the subjective knowledge, according to *De mente*. This correspondence descends from a Neoplatonic tendency, namely to analyse the reality with structures of the human mind: according to Proclus' *Theologia platonica*, the ontological emanation from the One is the intellectual order [*nòera tàxis*]²².

5. Discussion of RQ1

We still have to consider the RQ1 about the *mens ipsa*: is it really a *Geistmetaphysik* as suggested by Flasch some years ago? Flasch timidly proposed that hypothesis, but its verification has still to be done: «I just mention this 'open' excerpt, and I recall that, where in *De coniecturis* he talks about *mens* or *intellectus*, it has still to be verified if the author means 'our spirit' or 'the spirit in itself'»²³. On the opposite side, Christian Kny suggested to interpretate the four unities as an «epistemological self-explication» of the human knowledge; therefore, they should be referred to the human mind, not to the ontological dependency from the First Principle²⁴. If we agree with Kny, we then have to explain the meaning of other arguments that are closely related to the *mens ipsa*: what about the transcendentals *entitas-unitas-onitas* in the first Unity? What about the identification of the first unity with God? What about the doctrine of the form in *De dato patris luminum*²⁵? But, above all, we may wonder: in which place of *De coniecturis* did Cusa identify the *mens ipsa* with the *mens humana*? Therefore, this identification is problematic even on textual basis.

²¹ E. Peroli, Commentary on *De venatione sapientiae*, in N. Cusano, *Opere*, cit., p. 2895, fn. 197-198.

²² Proclus, *Platonica theologia*, II, 12 (ed. Abbate, Bompiani, Milano 2019, p. 285).

²³ K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 168.

²⁴ C. Kny, *Kreative, asymptotische Assimilation*, cit., p. 160.

²⁵ A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma*, cit., pp. 151-174.

In conclusion, it can be said that the *mens ipsa* and the four unities of the *Quaternar* represent something wider and superior – both extensively and intensively – than the simple functions of human mind, without thereby turning Cusa into a forerunner of German idealism. The human minds are no more than explications, particular reflections, of the original absolute mind of the Principle, whose thinking corresponds to the creation of the things. This correspondence, that descends from the Neoplatonic tradition, permits to read the *mens ipsa* as a description of the structure of the universe and, at the same time, of the structure of the human minds.

Salvatore Carannante*

«cum cognitio sit assimilatio». Conoscenza, assimilazione e intelletto nel *De venatione sapientiae* di Cusano

«cum cognitio sit assimilatio». Knowledge, assimilation and intellect in Cusanus' *De venatione sapientiae*

Abstract

Written between 1462 and 1463, Cusanus' *De venatione sapientiae* can be considered as one of the most cogent expressions of his mature thought. This paper aims at exploring the background and the theoretical role played, in this work, by the concept of *cognitio*; it will be also outlined the strong connection between *cognitio* and other crucial ideas and images of Cusanus' philosophy e.g. *intellectus*, *imago*, *speculum* and especially *assimilatio*.

Keywords: Assimilation; Cusanus; intellect; *De venatione sapientiae*; wisdom.

Abstract

Redatto tra il 1462 e il 1463, il *De venatione sapientiae* rappresenta una delle testimonianze più significative della fase matura del pensiero di Cusano. Scopo del saggio è mettere in luce il retroterra e la fisionomia teorica assunta nell'opera dalla categoria di *cognitio*, facendone emergere lo stretto intreccio con una serie di concetti e immagini cruciali della riflessione di Cusano, come quelli di *intellectus*, *imago*, *speculum* e, soprattutto, di *assimilatio*.

Parole-chiave: Assimilazione; Cusano; intelletto; *De venatione sapientiae*; sapienza.

* Assistant Professor, Department of Humanities, University of Trento (Italy); salvatore.carannante@unitn.it

Redatto in Italia tra il 1462 e il 1463¹, il *De venatione sapientiae* incarna una delle testimonianze più significative e affascinanti della fase matura del pensiero di Cusano. Nel corso dei 39 capitoli che compongono l'opera Cusano offre infatti una complessa rassegna degli strumenti conoscitivi a disposizione dell'uomo nella ricerca della *sapientia*, quella «sapida scientia» che, a differenza della *scientia* ordinaria, si dirige alle realtà eterne, si ottiene per mezzo dell'*intellectus* ed è perciò collocata e oltre la sfera discorsiva ed oltre la contraddizioni². Questo percorso viene metaforicamente rappresentato nei termini di una *venatio*, una caccia nella quale si sono impegnati nel corso della storia numerosi filosofi, descritti come *venatores*, con le cui dottrine Cusano aveva guadagnato una maggiore familiarità soprattutto a seguito dell'acquisizione, nel 1462, e dello studio delle *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophia claruerunt* di Diogene Laerzio, nella versione latina approntata nel 1433 da Ambrogio Traversari³. Tra questi *venatores* Cusano include però anche se stesso, cogliendo così l'occasione per ripercorrere alcuni snodi decisivi della propria speculazione e tracciare quello che Santinello ha definito il «bilancio di tutta la propria attività di scrittore»⁴, una sorta di testamento spirituale in cui al dialogo con la tradizione filosofica si sovrappone, e si intreccia, un acuto, e non meramente ripetitivo, sguardo retrospettivo sul cammino speculativo compiuto in prima persona.

¹ Sulla cronologia compositiva del *De venatione sapientiae* e il dibattito al riguardo, cfr. Nicolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2018, nota 1, p. 2885.

² Cfr al riguardo. E.F. Rice, «Nicholaus of Cusa's Idea of Wisdom», *Traditio*, 13 (1957) 345-368; C. Catà, «L'umano come anelito del divino in Nicola Cusano», in *A caccia dell'infinito: l'uomo e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma 2010, 13-27: 15. Più specificamente sul *De venatione sapientiae*, cfr. H. Schnarr, *Modi essendi: Interpretationen zu den Schriften "De docta ignorantia", "De coniecturis" und "De venatione sapientiae" von Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1973; J. Hopkins, *Nicholas of Cusa. Metaphysical Speculations*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1998; R. Ott, *Cusanus' Jagd nach Weisheit. Erläuterungen zu dem Werk „De venatione sapientiae – Die Jagd nach Weisheit“ von Nikolaus von Kues*, epubli, Berlin 2021.

³ Il codice, riccamente annotato da Cusano, è attualmente conservato a Londra (British Library, Codex Latinus Harleianus 1347). La forte correlazione tra la lettura di Diogene Laerzio e la panoramica dossografica al centro del *De venatione sapientiae* è del resto affermata esplicitamente da Cusano stesso nel prologo dell'opera: «Nunc vero cum in Diogenis Laërtii De vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes, concitatus ingenium totum contuli tam gratiae speculationi, qua nihil dulcius homini potest advenire»; Nicolaus De Cusa, *De venatione sapientiae*, ed. R. Klibansky et I.G. Senger, in *Nicolai De Cusa Opera Omnia*, vol. XII, Felix Meiner, Hamburg 1982, n. 1.

⁴ C. Santinello, *Introduzione a Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 133.

Strettamente legata a concetti cruciali della riflessione, specialmente epistemologica, di Cusano, come quelli di *intellectus*, *imago* e *speculum*, la categoria di *cognitio* occupa, in tale contesto, un ruolo essenziale, e scopo delle pagine che seguono è farne emergere il retroterra e la fisionomia teorica. L'intento è quindi mostrare come la ricerca della sapienza descritta nell'opera sia tesa a una *cognitio veritatis* che si configura essenzialmente come *assimilatio*, una forma di conoscenza unitiva che porta l'intelletto, da un lato, a discernere «omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectualis», dall'altro, a riconoscere se stesso come «viva et intellectualis dei imago».

1.

Per inquadrare efficacemente il concetto di *cognitio* nel *De venatione sapientiae* può essere utile richiamare l'articolazione complessiva della *venatio*, il percorso di ricerca della sapienza che l'uomo intraprende spinto da un desiderio naturale e che si svolge, come affermato già nel prologo, in *regiones* a loro volta suddivise in campi⁵. Tale articolazione è precisata e approfondita più avanti, quando Cusano chiarisce che «tres sunt regiones sapientiae: Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remoti». *E parte obiecti*, quindi, la *sapientia* sussiste, e risplende, a differenti livelli di intensità, in tre *regiones*, una tripartizione cui si affianca, *e parte subiecti*, l'individuazione di dieci *campi* particolarmente adatti all'individuazione della preziosa preda ricercata dai filosofi: «Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possest, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum connexionis, nonum termini, decimum ordinis»⁶. Al concetto di *cognitio* Cusano fa riferimento fin dal primo dei dieci campi, quello della *docta ignorantia*. Stabilito, in particolare, che la *via negationis* consente di riconoscere Dio come «perfectio omnium perfectorum et perfectibilium», e che così viene conseguita quella *sapientia* che rappresenta per l'intelletto un «infinitem et innumerabilem, incomprehensibilem atque inexhaustibilem thesaurum», Cusano richiama alcune battute del sermone

⁵ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 1.

⁶ Ibid., n. 30. Al concetto di *regio* Cusano aveva fatto ricorso già nel *De coniecturis* per denotare una gerarchia di quattro ambiti ontologici cui corrispondono le varie facoltà conoscitive; cfr. Niccolò Cusano, *Opere*, nota 91, p. 2377.

In nativitate Domini di Leone Magno, dove, sottolineando l'ineffabilità di Dio, il pontefice afferma: «Sentiamus in nobis bonum esse, quod vincimur. Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat»⁷. La *cognitio* della verità è raggiunta solo da chi comprende che, in relazione alle cose divine, per quanto si possa avanzare nella conoscenza, l'oggetto ricercato è destinato sempre a superare il risultato raggiunto. Punto essenziale, la *cognitio* conseguita mediante la *venatio* nel campo della *docta ignorantia* marca, come Cusano è attento a rivendicare, un'importante novità rispetto alle cacce tentate in passato dai «venatores philosophi», che hanno provato inutilmente a rendere «dei quiditatem semper scibilem»; una parziale eccezione è rappresentata, in tale contesto, da Platone, il quale, intuendo in qualche modo la via della *docta ignorantia*, «aliquid plus aliis philosophis videns dicebat se mirari, si deus inveniri, et plus mirari, si inventus posset propalari»⁸.

Ed è sempre Platone – simbolo di una filosofia che, pur pagana, non solo riesce ad anticipare alcune verità cristiane ma offre anche un valido fondamento per la loro *cognitio* – a essere richiamato in un altro, decisivo campo in cui «venatur intellectus admirabilem atque sapidissimam scientiam», quello della luce. Qui l'intelletto intuisce che tutte le proprietà, come la bontà, la bellezza, la verità, «in aeterno simplicissimo deo ipsum deum se et omnia diffinientem, hinc et in omni diffinito diffinitum»: gli attributi riscontrabili nelle realtà finite trovano il loro fondamento nell'essenza divina ed è in virtù di questa partecipazione che «nihil omnium expers est sapientiae et claritatis seu lucis, sed quodlibet tantum habet de his, quantum suae naturae sufficit, ut sit non aliud quam est, meliori modo quo esse potest»⁹. Alcune pagine dopo però, richiamando un'opinione di Platone recepita con la mediazione di Proclo (in particolare della *Theologia Platonis*)¹⁰,

⁷ Leo Magnus papa, *Sermo XXXIX In nativitate Domini*, in *Patrologia latina*, vol. 54, p. 226; i *Sermones* di Leone sono peraltro presenti in uno degli esemplari della biblioteca di Cusano (Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 40; per il brano citato da Cusano, in particolare, cfr. f. 34r).

⁸ Ibid., n. 30. Il riferimento è verosimilmente al luogo del *Timeo* in cui, secondo la versione latina di Calcidio, Platone afferma che «opificiem genitoremque universitatis tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari»; Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, p. 38 [28c]. Su questo tratto decisivo del confronto cusano con la tradizione platonica, e sul ruolo svolto in tale contesto da Dionigi Areopagita, cfr. almeno W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 153-202.

⁹ Ibid., n. 44.

¹⁰ Della *Theologia Platonis* era stato lo stesso Cusano a commissionare una versione latina a Pietro

Cusano fa coincidere questa intuizione della perfetta semplicità dell'essenza divina con l'atto mediante il quale l'intelletto guarda dentro se stesso:

Refert Proclus in primo libro *Theologiae Platonis* Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari. Ea enim quae post ipsam sunt, umbras esse videt intelligibilem; quae vero ante ipsam, ait in profundo clausis quodammodo oculis conspici. Omnia enim in nobis animaliter esse dicit. Ecce divinum Platonis iudicium. Ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo. In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter. Et quia intellectus est bonus, magnus, verus, pulcher, sapiens et cetera decem, cum se intuetur, se talem, ut dixi, esse videt et contentatur maxime, cum videat se perfectum et sufficientem¹¹.

Nella misura in cui scorge dentro di sé la bontà, la bellezza, la verità e così via, l'intelletto è in grado di riconoscere le medesime qualità nell'assoluta semplicità dell'essenza divina ma anche sul piano del contratto, nella molteplicità delle realtà materiali. A ben guardare, comunque, tale asserzione discende dall'applicazione di un principio più generale, che è al contempo ontologico ed epistemologico, e che è a sua volta ascrivito al «divinum Platonis iudicium»: «ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo». Il modo di essere delle cose è infatti condizionato da ciò in cui esse si trovano, ragion per cui «in intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus». Nel caso specifico dell'intelletto, la presenza delle cose in esso viene chiarita proprio ricorrendo al concetto di *cognitio*, poco dopo descritta, sulla base del suddetto principio esposto, nei termini di una *assimilatio*.

Balbi; completata all'inizio del 1462, la traduzione viene poi copiata in quello che oggi è il manoscritto Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 185, codice costellato da copiosi *marginalia* di mano cusana, dei quali è disponibile un'accurata edizione: Nicolaus de Cusa, *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 2. Proclus latinus*, in part. 2.1. *Theologia Platonis. Elementatio theologica*, hrsg. von H.-G. Senger, Winter, Heidelberg 1986. Per un'utile messa a punto intorno al complesso dialogo che Cusano intrattiene con Proclo, cfr. C. D'Amico, «Cusano e la tradizione platonica», *Il Pensiero*, 59/1 (2020) 147-166 e la bibliografia qui indicata.

¹¹ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 49.

2.

Il nesso con il concetto di *assimilatio* rappresenta l'aspetto decisivo della riflessione sulla *cognitio* condotta nel *De venatione sapientiae* e consente di illuminarne le molteplici relazioni con alcuni capisaldi del pensiero, anzitutto epistemologico, di Cusano che, messi a fuoco in fasi precedenti del suo itinerario speculativo, trovano nell'operetta venatoria un importante momento di sintesi. Emblematico, a questo riguardo, è il prosieguo dell'argomentazione condotta nel campo della luce, quando Cusano osserva:

Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, quideus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo. In bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit. Sic intuendo in suam magnitudinem omnia intellectualiter ambientem cognoscit exemplarem dei sui magnitudinem ambitum, quae illius est imago, excedere, quia ipsius non est finis; ita de reliquis cunctis¹².

La *cognitio* è nient'altro che *assimilatio* e la conoscenza, per tale ragione, si configura come l'interiorizzazione di contenuti riplasmati in base alla forma specifica della facoltà che li 'contiene'. In virtù di tale *assimilatio*, l'intelletto, «ut in speculo vivo vita intellectuali», guardando dentro se stesso come in un vivo specchio¹³, ritrova tutte le cose assimilate e, al tempo stesso, in tutte le cose assimilate ritrova se stesso, secondo un meccanismo che, su un piano ulteriore, consente all'uomo di riconoscere nel proprio intelletto una *viva imago*¹⁴ e una *similitudo* del Dio creatore. Tale riconoscimento, naturalmente, implica sempre la consapevolezza dello scarto che separa la creatura, e le sue capacità conoscitive,

¹² Ibid., n. 50.

¹³ Sulla metafora dello specchio, assolutamente centrale nell'intero arco evolutivo della speculazione cusana, si vedano almeno i saggi raccolti in I. Bocken - H. Schwaetzer - K. Reinhardt (hrsg.), *Spiegel und Porträt: zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, Uitgeverij Shaker Publishing, Maastricht 2005; cfr. anche D. Monaco, «Monadi, specchi e menti. Pensiero matematico e "imago Dei" nell'opera di Cusano», *Laboratorio dell'ISPF* 10 (2013), URL: http://www.ispf-lab.cnr.it/2013_301.pdf

¹⁴ Sul punto specifico della *viva imago*, cfr. G. Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesi, Milano 2012, pp. 117-137.

dal Creatore: «in bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit», poiché le proprietà divine eccedono costantemente gli orizzonti di comprensione dell'intelletto. In questo senso, nella categoria di *cognitio*, e nel suo stretto legame con l'*assimilatio*, si rivela condensata la complessità del rapporto di *similitudo* sussistente tra uomo e Dio, un rapporto in cui si radicano, da un lato, la possibilità per l'*intellectus* dell'uomo di realizzare una fruttuosa *venatio sapientiae* «quando intra se pergit non cessans se ipsam profundare», dall'altro, il chiaro permanere della distanza tra divino e umano.

Quest'aspetto diviene ancora più chiaro durante l'esplorazione del campo del limite, campo che incarna uno snodo cruciale del testo poiché il *terminus* «non enim habet nec principium nec finem; sed principia, media et fines omnium terminabilium in se habet, sicut radix omnipotentiae in sua virtute omnia continens cuncta explicat universaque determinat»¹⁵. Il *terminus* infatti è ciò che determina gli enti nella loro natura specifica e, in quest'ottica, identifica gli archetipi presenti nella *mens divina*, che contiene in sé, in perfetta semplicità, le «rerum rationes [...], secundum quas divina sapientia omnia praedestinavit seu praedeterminavit produxitque»¹⁶. Quest'attività della *mens divina*, che nel determinare mediante il *terminus* pone in essere le cose, viene riprodotto, a un livello parziale e depotenziato, dalla *mens humana*:

Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta. Sic ponit terminum lineis, quas facit longas vel breves, et tot ponit punctales terminos in ipsis, sicut vult. Et quidquid facere proponit, intra se prius determinat et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta quae facit ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus. De quo in libro De mente scripsimus¹⁷.

Se per la *mens divina* porre un *terminus* agli enti significa farli esistere, nel caso della *mens humana*, che è «imago mentis absolutae», quest'operazione si realizza e si risolve sul piano conoscitivo, «in suo conceptu», secondo una prospettiva esposta già in altre opere, tra cui il secondo dei tre dialoghi che compongono l'*Idiota*, ossia il *De mente*, qui esplicitamente evocato da Cusano. Nel testo, completato nel 1450, Cusano, commentando l'opinione di quanti hanno ritenuto

¹⁵ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 80.

¹⁶ Ibid., n. 81.

¹⁷ Ibid., n. 82.

«mentem nostram esse naturae divinae et menti divinae propinquissime coniunctam», specifica la natura di questa connessione, precisando che «inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa»¹⁸. Ricorrendo, già in queste pagine, al concetto di *assimilatio*, Cusano chiarisce che tra *mens divina* e *mens humana* sussiste la stessa differenza che intercorre tra «facere et videre»: la prima, infatti, «concipiendo creat», la seconda «concipiendo assimilat notiones», esplicando una «vis assimilativa» che verte sulle *notiones* delle realtà create dalla «vis entificativa» della *mens divina*. Tale prospettiva viene poi riaffermata e radicalizzata, in tempi più vicini alla stesura del *De venatione sapientiae*, nel *De principio*, risalente al 1459; qui, richiamando nuovamente l'autorità di Platone¹⁹, Cusano sottolinea che le «similitudines realium entium» si trovano «essentialiter in conditore», mentre l'uomo le ritrova in sé «notionaliter», due livelli cui corrispondono, rispettivamente, l'*intellectus conditor* di Dio e l'*intellectus assimilator* dell'uomo:

Conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare. Unde sicut conditor intellectus est forma formarum sive species specierum sive locus formabilium specierum, sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum²⁰.

L'*assimilatio*, strutturalmente connessa alla *cognitio*, si palesa nella sua na-

¹⁸ Nicolaus de Cusa, *Idiota de mente*, ed. R. Steiger, in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, vol. V, Felix Meiner, Hamburg 1983, n. 99. L'idea della *mens* come forza strutturalmente assimilatrice, tale da conoscere le cose mediante la loro interiorizzazione, è ribadita poco dopo, e fatta valere non solo per la conoscenza intuitiva, ma per l'intera gamma delle facoltà umane, a partire dalla stessa percezione sensibile: «Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus, in ratione rationabilibus»; *ibid.*, n. 99-100.

¹⁹ Recepita, ancora una volta, con l'essenziale mediazione di Proclo, e più specificamente del suo commento al *Parmenide*, la cui versione latina è contenuta nel manoscritto Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 186; per i marginalia cusani cfr. Nicolaus de Cusa, *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 2. Proclus latinus*, in part. 2.2. *Expositio in Parmenidem Platonis*, hrsg. von K. Bormann.

²⁰ Nicolaus de Cusa, *De principio*, ed. C. Bormann et A.D. Riemann, in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, vol. X/2b, Felix Meiner, Hamburg 1988, n. 21.

tura di caratteristica definitoria dell'*intellectus* umano, «figura figurarum sive assimilatio assimilabilium» e, come tale, *similitudo* che riproduce nella sua *praxis* conoscitiva, e pertanto ad un livello limitato e depotenziato, l'attività creatrice del *conditor intellectus*, quello divino, descritto come «forma formarum sive species specierum». Se l'azione produttiva dell'intelletto divino dà luogo a *formae* e *species*, l'imitazione che ne può attuare, secondo le sue possibilità e specificità, l'intelletto umano ha per oggetto *figurae* e *assimilationes*, secondo una distinzione di piani che il *De venatione sapientiae*, coerentemente al suo carattere spiccatamente riepilogativo e retrospettivo, presenta in termini ancora più espliciti.

3.

E sono ancora le pagine dedicate all'esplorazione del *terminus* a offrire ulteriori elementi per mettere a fuoco il ruolo della *cognitio* come processo che marca la specificità della *mens/intellectus*²¹ dell'uomo rispetto alla divinità; a questo proposito Cusano scrive:

Quoniam mens nostra non est principium rerum nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis –, est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur. Frustra se plerique venatores fatigarunt quaerentes rerum essentias apprehendere. Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit. Essentiae autem et quidditates rerum non sunt in ipso ipsae, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines. Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum²².

L'ambito della *mens humana* non è occupato dalle *essentiae* o dalle *quidditates* – che sono invece effetti dell'azione creatrice della *mens divina* – ma dalle «notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines» e che trova guardando dentro se stessa; la «virtus intellectus» consiste infatti non nel porre in essere, conoscendole, le *essentiae* delle cose, ma nel potersi «omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum». Va peraltro rilevata qui l'implicita equivalenza tra i concetti di *notio*, *species* e *assimilatio*, a indicare tre aspetti complementari dei contenuti conoscitivi sui quali l'intelletto umano esercita la propria azione. In quest'ottica, Cusano subito dopo aggiunge:

²¹ Nel contesto del *De venatione sapientiae* Cusano tende a impiegare i due termini come sinonimi.

²² Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 86.

Sicut enim visus in sua virtute et potentia non habet nisi visibiles species seu formas, et auditus audibiles: ita et intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi <intelligibiles> formas <seu> species. Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentielles formas. [...] intellectus essentielles rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. Solus deus, creator et dator formarum illarum essentialium, illas in se ipso intuetur. Deus enim proprie non intelligit, sed essentiat. Et hoc <est> esse terminum omnium. Nam posse fieri intelligens non terminatur nisi in intellectu, qui est quod esse potest. Ideo eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso. Intellectus vero noster intelligit, quando se assimilatur omnibus. Nihil enim intelligeret, nisi se intelligibili assimilaret, ut intra se legat, quod intelligit, scilicet in suo verbo seu conceptu²³.

«In sua virtute et potentia» l'intelletto umano possiede esclusivamente *species* e forme intelligibili; *essentiae* e forme essenziali sono contenute esclusivamente nella «virtute et potentia causali» di Dio, il quale, «non intelligit, sed essentiat», ossia non comprende, al pari dell'intelletto umano, mediante l'assimilazione di similitudini delle realtà che esistono al di fuori di sé, ma, nell'atto di intuire in se stesso le forme essenziali degli enti, li crea, determinandoli secondo le loro caratteristiche specifiche: «ideo eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso», mentre «intellectus vero noster intelligit, quando se assimilatur omnibus»²⁴.

La natura intrinsecamente 'assimilativa' della *cognitio* viene però approfondita, e riarticolata in una nuova direzione, nelle pagine incentrate sul decimo campo, quello dell'ordine, dominate dalla presenza, decisiva, di Dionigi Areopagita, elogiato come il più acuto di tutti i *venatores*, in quanto «deum quaerens repperit in ipso contraria coniuncte verificari privationemque excellentiam esse»²⁵. Non a caso, quindi, l'esplorazione di questo ultimo campo si apre con un'estesa citazione dal capitolo settimo del *De divinis nominibus*, letto da Cusano nella traduzione approntata, negli anni '30 del '400, da Ambrogio Traversari²⁶:

²³ Ibid., n. 86-87.

²⁴ È un punto, questo dell'identificazione tra *intelligere* e *assimilare*, affermato con nettezza già nel *Dialogus de possess*, collocabile al 1460 e, quindi, di qualche anno precedente il *De venatione sapientiae*: «Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibile se ipso seu intellectualiter mensurare»; Nicolaus de Cusa, *Dialogus de possess*, ed. R. Steiger, in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, vol. XI/2, Felix Meiner, Hamburg 1973, n. 17.

²⁵ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 89.

²⁶ Un esemplare dell'importante versione traversariana dell'intero *Corpus Dyonisiacum* è presente nella biblioteca di Cusano: Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 43. Datata, ma ancora di riferimento, il lavoro sui *marginalia* che corredano l'esemplare condotto da Ludwig Baur, cfr. Nicolaus de Cusa, *Cusanus-Texte. III. Marginalien*.

Etiam est rursus divinissima dei cognitio per ignorantiam cognita secundum eam, quae supra intellectum, unionem, quando intellectus ab entibus omnibus recedens, deinde et se ipsum dimittens, unitur super splendentibus radiis, inde et illic imperscrutabili profunditate sapientiae illuminatus. Etiam quidem ex omnibus – quod quidem dixi – noscenda est. Ipsa enim est secundum eloquium omnium factiva et semper omnia concordans et indissolubili somnium concordiae et ordinis causa et semper fines priorum conectens principiis secundorum et unam universi conspirationem et harmoniam pulchrefaciens». Haec mihi magna visa sunt et maxime illius divini viri completam venationem continentia; ideo ponenda hoc loco iudicavi. Paulus apostolus, eiusdem Dionysii magister, differentiam inter ea, quae a deo sunt, et alia in hoc consistere aiebat, quod quae a deo sunt ordinata esse dicebat²⁷.

Come discepolo dell’apostolo Paolo, Dionigi ha potuto comprendere meglio di chiunque altro si sia posto sulle tracce della sapienza divina che la *cognitio*, quando si propone come oggetto Dio stesso, può realizzarsi unicamente «per ignorantiam». Nel punto più alto dell’ascesa conoscitiva, la *cognitio* come *assimilatio* si trasfigura in una ben più radicale *cognitio* come *unio*, tale da travalicare i confini dello stesso intelletto: percorrendo fino in fondo la *via negationis*, infatti, l’uomo abbandona qualsiasi determinazione finita, si distacca finanche da se stesso e «unitur super splendentibus radiis, inde et illic imperscrutabili profunditate sapientiae illuminatus». Dal punto di vista di Cusano è questo l’obiettivo ultimo cui deve tendere la *venatio sapientiae*: dopo una lunga, e faticosa, perlustrazione dei molti campi in cui la sapienza sembra celarsi, il *venator*, seguendo la lezione di Dionigi, diviene consapevole che la suprema *cognitio*, l’effettiva conquista della preda a lungo ricercata, si pone al di là non solo della conoscenza discorsiva, ma anche della stessa *vis assimilativa* dell’intelletto, realizzandosi nelle forme di un contatto unitivo con l’eterna sorgente di tutte le cose.

Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, Winter, Heidelberg 1941.

²⁷ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 89.

Martín González Fernández*

***De venatione sapientiae*: Nicolás de Cusa y el legado escéptico**

***De venatione sapientiae*: Nicholas of Cusa and the skeptical legacy**

Abstract

The impact of Ambrogio Traversari's (1386-1439) translation of Diogenes Laertius' *De vitis et sententiae philosophorum* (1433) on Nicholas of Cusa's *De venatione sapientiae* (1462) in relation to the skeptical tradition.

Keywords: skeptical legacy; A. Traversari; *De vitis et sententiae philosophorum* (1433); *De venatione sapientiae* (1462); Nicholas of Cusa.

Resumen

Impacto de la traducción de Ambrogio Traversari (1386-1439), *De vitis et sententiae philosophorum* (1433), de Diógenes Laercio, en el *De venatione sapientiae* (1462) de Nicolás de Cusa, en relación a la tradición escéptica.

Palabras-clave: legado escéptico; A. Traversari; *De vitis et sententiae philosophorum* (1433); *De venatione sapientiae* (1462); Nicolás de Cusa.

Work in process

A lógica, com efeito, e toda a investigação filosófica jamais chegam à visão. Por isso, como um cão de caça serve, nos vestígios, do discurso interno aprendido com experiência sensível, para por essa via atingir o que procura, o mesmo faz, de acordo com o seu modo, qualquer animal

* Universidade de Santiago de Compostela. Prof. Titular, Faculdade de Filosofia: martin.gonzalez@usc.es.

—e, por isso, o sapientíssimo Filon disse que em todos os animais há razão, tal como afirma também Jerónimo no *De illustribus viris*— e assim o faz também o homem com a lógica (*Apo-logia doctæ ignorantie* [1449], trad. do Dr. João M. André).

Así podría definirse la escritura y filosofía de Nicolás de Cusa, un *work in process* o *work in progress*, en permanente revisión y esclarecimiento, y también su concepción de la sabiduría o ciencia sabrosa, como él la denomina. El cardenal es una figura a caballo entre el Medievo y el Renacimiento. Su testamento filosófico, se puede decir, es la obra que abordaremos aquí, el *De venatione sapientie*, que redacta en su vejez, dice, a los 61 años, por lo tanto en 1462¹. Aborda el problema de la naturaleza del conocimiento. Lo hace, además, a través de una metáfora; y ya resulta indicativo, o sintomático.

1. El legado escéptico

Decisivo legado filosófico occidental es el de la duda, que, junto a la experiencia del asombro, han labrado toda la genealogía histórica de nuestro saber.

Sin embargo, la tradición escéptica tuvo una presencia escasa y discreta en los siglos medievales. Incluso, en ocasiones, las fuentes cristianas que a él se refirieron, lo hicieron al paio de la retórica más beligerante. Nos referimos a la patrística griega y latina primeras, de Clemente de Alejandría a Arnobio y Lactancio, por ejemplo. Acusan la recepción de esta filosofía, pero, estratégicamente, la presentan como la conclusión natural y única a que podía llegar el plural y errático discurso pagano: mil ideas y escuelas, hasta culminar en la manifestación claudicante de un escepticismo que las cuestiona, anulando de paso toda la tradición filosófica anterior. Es puro síntoma de la decadencia del espíritu pagano. La marca de la negación, que prepara la Edad de la Luz, y también la voluntad, de raíz escrituraria, de la evangelización. Con esto no podía estar en desacuerdo Nicolás de Cusa, que frecuenta estas fuentes. Pero hay otras, las que llevan de Marco Tulio Cicerón hasta Agustín de Hipona, y siguen siendo autores muy conocidos que alimentan el discurso de nuestro Cusano. Y, si proseguimos con nuestra caza par-

¹ Ediciones manejadas: Nicolai de Cusa *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heildelbergensis. Ad codicum fidem edicta. Volumen XII. *De venatione sapientiae / De apice theoriae*, edid. Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, in Aedibus Felices Meiner, Hamburgo 1982. En español: Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Edición bilingüe, notas y comentario de Mariano Álvarez. Ediciones Sígueme, Salamanca 2014. Emplearemos siempre, en cita interna y para referirnos a ella, la abreviatura *VS.*, seguida de número de capítulo y página.

ricular, podremos seguir una línea que lleva desde Filón de Alejandría o el Judío (una de las fuentes doxográficas de Enesidemo) hasta Nicolás de Autrecourt (en el marco del nominalismo), pasando por el escepticismo académico crepuscular que profesa Juan de Salisbury, discípulo directo de Pedro Abelardo, en su *Policraticus* (ca. 1159). Todas estas fuentes eran manejadas por nuestro Cardenal, tal vez menos las semíticas, aunque sobre esto hay que matizar también, pues, por la rama judía al menos, encontramos cierto sabor a escepticismo en algunos libros sapienciales del Antiguo Testamento, los de época más tardía, helenística ya, quizá por influencia de la escuela filosófica, o el caso curioso de Filón el Judío, que los cristianos consideran como Padre Griego, pero que en realidad no lo era (*Iosepho, De somnis, De ebrietate*)². Son fuentes que conocía muy bien. Otras suponemos que no: por ejemplo, el *Khuzari* (transliterado: *Séfer HaKuzari*) (1140) del filósofo medieval, el poeta y rabino sefardí Yehudah Halevi, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* de origen harraní (la rebelión de los animales contra el hombre, Epístola 22; que repercutirá luego en el converso al Islam tardío, fray Anselm Tumeda, *Disputa del asno*, 1417) o la alusión puntual, pero interesante, de Maimónides en la Proposición XII de su *Guía de perplejos* (1190) (=Rabi Moses Aegyptus: *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, París: Iacobo Baldo Ascensio, 1520): «y la [Proposición] XII consiste en la aseveración de que los sentidos son causas de error y muchas percepciones les son elusivas, por lo cual no pueden constituir norma de juicio, ni deben tomarse en absoluto como principios demostrativos» (cita el libro *Sobre las facultades naturales* de Cl. Galeno de Pérgamo como fuente en su crítica contra estos, a los que llama, Sofistas). Es probable que conociese también esta fuente, no por su tendencia ecumenista tan sólo, sino por haber sido uno de los pilares sobre el que pivotó la teología racional escolástica, especialmente en el campo dominico. Creemos, sin embargo, que no pudo conocer las huellas del escepticismo en el mundo musulmán, con textos significativos, y con argumentación propia y original. Algazel, luego volcado a la mística sufi, tras su episodio de crisis escéptica, es caso bien conocido (a veces, en listados de filósofos de la Antigüedad, entre los historiadores árabes eruditos, se

² Vid., sobre la hipotética relación entre escepticismo y literatura sapiencial judía, en especial en el *Eclesiastés*, libro emblemático de la misma: A. Reyes, *La filosofía helenística*, F.C.E., México DF. 1965, pp. 172-173; C. Waddington, *Pyrrhon et le pyrrhonisme (Mémoire pour servir à l'Histoire du Scepticisme)*, Picard, París 1876, p. 13; J. Pedersen, *Scepticisme Israélite*, Alcan, París 1931, v.gr. p. 26; etc. No ha faltado autor que nos recuerde que una figura como Hecateo de Abdera, según algunas fuentes, fue discípulo y seguidor de Pirrón de Elis, y se interesó, tal vez por ser judío él mismo, por esta cultura.

cita a «Pirrón», pero es anécdota; p. ej.: «La [5.^a] escuela que toma el nombre de las ideas que constituían el principio de la doctrina practicada por sus seguidores es la de *Fūrūn* [Pirrón]», se lee *Ṣa'id al-Andalusī*)³. Para esto la mejor brújula son los trabajos de Rafael Ramón Guerrero, con alguna anécdota sabrosa incluida, en una investigación que se da por no cerrada todavía, a él remitimos⁴. Como a Al-gazel se le tradujo en Toledo, tal vez llegara a caer en sus manos⁵. Pero hay otros nombres. Ibn Ḥāzm (994-1064), en su *Fīsal o Historia crítica de las religiones*, cuyo Cap. 2º del Libro I, está dedicado a la: «Polémica contra la primera escuela, que es la de los Sofistas que niegan la existencia de toda verdad real». No siempre en los árabes tuvo un sentido técnico-histórico⁶.

2. Regiones y campos de caza

Aquí, de la caza de la sabiduría o de la sabiduría como caza en el Cusano, nos interesan el perímetro y dos caminos o métodos nada más:

Con el fin de explicar nuestro propósito, decimos que hay tres regiones de la sabiduría. Una primera, en la que ella se encuentra tal como es, en la eternidad; una segunda, en la que se encuentra en una semejanza perpetua; una tercera en la que la sabiduría en el flujo temporal de la semejanza brilla sólo remotamente.

Considero a su vez que hay diez campos que son en extremo aptos para la caza de la sabiduría. Al primero lo llamo «docta ignorancia»; al segundo «poder-ser» (*possest*); al tercero, «no-otro» (*non-aliud*); al cuarto lo llamo el campo de la «luz»; al quinto, de la «alabanza»; al sexto, el de la «unidad»; al séptimo, el de la «igualdad»; al octavo, el de la «conexión»; al noveno, el del «límite»; al décimo, el del «orden»⁷.

³ Algazel, *Confesiones: El salvador del error*, traducción, introducción y notas de Emilio Tornero, Alianza, Madrid 2013, pp. 32-37. Y, D. C. Moulder, «The First Crisis in the Life of al-Ghazālī», *Islamic Studies* 11 (1972) 113-123. Estaban ante todo preocupados por la naturaleza de la lógica.

⁴ Vid., especialmente, el trabajo de R. Ramón Guerrero, «El escepticismo en el mundo árabe medieval», in Luis Méndez Francisco (ed.), *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al Prof. Rafael A. Larrañeta*. Editorial San Esteban, Salamanca 2003, pp. 319-333 (una versión más reducida del texto fue presentada al V Congreso Internacional de Civilización Andalusí, El Cairo, 2001).

⁵ Nosotros, hemos estudiado esta tradición musulmana en libro reciente: M. González Fernández, *Aristoteles Gallæcus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant hasta Pedro Galego*, con apéndices de Jorge Cendón Conde y Rocío Carolo Tosar, Edições Húmus, Vila Nova de Famalicão 2020, apéndice iv dedicado a las «filosofías malditas», pp. 561-615.

⁶ A veces asociado al misticismo sufi, en otras a los libertinos *zandāqā*; vid. J. van Ess, «Skepticism in islamic religious thought», *Al-Abhath* XXVII (1978-1979) 5-26.

⁷ Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, cit., pp. 76-77.

Por la ruta de la razón, siempre hay dos vías en la tradición filosófica occidental, ya desde el *Poema* de Parménides de Elea, con la ayuda de los sentidos o sin ella, nos movemos en el ámbito de la pura conjetura, pero la escalera se nos queda corta, hay que dar un salto, a través del intelecto o entendimiento, prescindiendo ya de cualquier escala, donde los opuestos coinciden, y puede darse *de visione Dei*. Creemos que el campo último, el décimo, mejor que en ningún otro, es el que nos explica la experiencia de la cacería, y nos invita a degustar otros textos suyos, y toda su obra en general. Su referente es el Pseudo-Dionisio Areopagita, que evita la vía corta de un saber *de coniecturis* (así tituló una obra, no menor, escrita entre el 1441 y el 1442). No es casual, ciertamente, que el Cardenal de Cusa cierre su investigación sobre el asunto —«Campo Décimo: el Orden», *VS.*, cap. 30— con un extenso pasaje de aquél:

Acerca de esto hay que preguntarse cómo nosotros sabemos de los inteligibles. Tal vez diremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios, que no es inteligible ni sensible, ni cosa alguna de las inteligibles. Tal vez diremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios desde lo que es su propia naturaleza, puesto que esto nos es desconocido y supera toda la capacidad de la razón y de los sentidos. Pero desde la disposición sumamente ordenada de todas las cosas, que es producida por él y que lleva en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, ascendemos de forma metódica y ordenada, en la medida en que nuestras fuerzas nos lo permiten, a aquello que trasciende todas las cosas, en cuanto que comprendemos que en su plenitud eminentísima está privado de todo y así en una relación de casualidad con todo. Por eso Dios es conocido por una parte como estando en todas las cosas y, por otra parte, como separado de todas ellas; Dios es, pues, sabido tanto mediante la ciencia como mediante la ignorancia. Él posee inteligencia y razón, razón y pensamiento, tacto y sensación, opinión, imaginación y nombres, así como todas las demás determinaciones. Al mismo tiempo sin embargo no es entendido, ni expresado, ni nombrado; y no es ninguna de aquellas cosas que son, y no es conocido en criatura alguna; y es todo en todos, y nada en nada; y a partir de todas las cosas les es conocido a todos y a su vez a partir de ninguna cosa le es conocido a nadie. En todo caso hacemos acerca de Dios con pleno derecho estas afirmaciones y a partir de todas las cosas es ensalzado y alabado según la analogía y la proporción de las cosas, cuyo autor es Él.

Más aún, el conocimiento más divino de Dios acaece mediante la ignorancia. Es el conocimiento que se origina según aquella unión que está por encima del entendimiento, cuando el entendimiento se sustrae a todos los entes y desprendiéndose incluso de sí mismo se une a los rayos sumamente luminosos, iluminado él mismo allí desde la profundidad insondable de la sabiduría. Esa sabiduría se ha de obtener también ciertamente a partir de todas las cosas (lo he dicho ya). Pues según el juicio compartido de forma universal es una sabiduría operativa, hace concordar entre sí todas las cosas y es causa de esa insoluble concordancia de todas las cosas y de su orden, pone en conexión siempre el término de lo anterior con el comienzo de lo posterior y hace que de la conjunción y armonía del universo resulte la belleza⁸.

8 Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, VII, 3, en *Obras completas*, ed. Teodoro H. Martin, BAC, Madrid 2007 [1990], pp. 72-74 (PG 3, 870C-872B; *Dionysiaca*, ed. P. Chevallier et al.,

Toda su teoría de la sabiduría, en realidad, en el resto de sus apartados, cobra plena luz desde el faro de este último. Toda su filosofía, podemos decir sin temor a equivocarnos, que gira en torno a un único motivo, con un único lema, que da título a una de sus obras: *De Deo abscondito* (escrita entre 1444 y 1445). Se ha dicho que toda la filosofía occidental es una nota a pie de página a los diálogos platónicos⁹. Lo mismo pudiera decirse, aunque menos exageradamente, que toda la obra del cardenal orbita sobre la idea que se presenta en este texto. Las diferentes vías usadas por los autores medievales —semejanza, participación, proporcionalidad, analogía, transcendencia, plenitud, eminencia, grados de perfección, o negación (teología apofática), cargadas desde siempre de antropomorfismo, por simplificar—, las tradicionales vías empleadas por la escolástica cristiana y en gran medida también por la teología racional judía e islámica (incluso la as'harita), junto a la alegoría matemática (esfera de la *dianoia* platónica: en el fondo el *trivium* desprecia al *quadrivium* entre muchos medievales), son apenas vías o caminos de iniciación, de limpieza y de purga, una preparación si acaso para un proceso de caza mayor, el hecho de ser cazado por el Dios revelado: «Cristo vino al mundo para cazar el alma de los hombres» (*Sermo ccxxvi*, h xix/1 fol 163 ra). La cuadratura del círculo puede darse a nivel de la imaginación, en la poesía, en el intelecto, en el éxtasis místico («silencio hierofánico», en expresión de S. Otto, en conferencia de 1974, «Langage dialectique et silence hiérophanique»; de *Dialectical Mysticism* habló J. Hopkins en monografía de 1985) o en el Máximo Absoluto, en el Dios Que Se Esconde; pero, ninguna regla y cartabón, ningún instrumento mecánico (*de ludo globi*, *de beryllo*, etc.) o escala matemática (o mil figuras, es un decir) pueda hacer que lo finito logre medir cazando o cazar midiendo (*mens*=«mensura») lo Infinito.

3. Ambrosio Traversari (1386-1439)

Nicolás de Cusa, reajusta su doctrina de la sabiduría, tras la lectura de la traducción de Diógenes Laercio de Ambrogio Traversari, a quien, sin duda, co-

Desclée de Bruwer, París – Brugge 1937, 1950 [reed. Stuttgart 1989, 2 vols, I, pp. 402-408]). (con ecos de la carta VII platónica.) Martha C. Nussbaum, habría añadido, no nos cabe la menor duda, como parte de la misma comitiva, un par de textos de Agustín de Hipona: el *De quantitate animae* (con su 7º paso o escalón) o el *De genesi contra Manichaeos* (con su 6º peldaño). Vid. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, cap. 11.

⁹ Vid. A.N. Whitehead, *Process and Reality*. Macmillan, New York 1929, p. 63.

noía personalmente¹⁰: Ambrosius Traversarius, también llamado Ambrogio ‘Camaldolese’, fue un teólogo y humanista —discípulo de erudito bizantino Manuel Crisolora—, sobre el que hoy disponemos de mucha información¹¹. En el Prólogo mismo del *De venatione sapientiae*, el Cardenal de San Pedro ad Vincula, alude a él sin nombrarlo. Indica allí:

Ya hace años escribí un tratado sobre la búsqueda de Dios [*De querendo Deum*, 1445]. Posteriormente he hecho progresos y por segunda vez he ultimado las conjeturas [*De coniecturis*, ca. 1445]. Pero ahora, después de leer en el libro de Diógenes Laercio sobre las vidas de los filósofos acerca de las cacerías de la sabiduría por parte de aquellos, me he sentido estimulado a dedicar todo mi ingenio a tan grata especulación que proporciona al hombre la mayor y más placentera satisfacción¹².

Se trata del *De vitis et sententiae philosophorum* (1433), leído tal vez por el

¹⁰ Los dos estuvieron en el Concilio de Basilea (el monje como legado pontificio y Nicolás defendiendo posturas conciliaristas contrarias al papa), al ser trasladado a Florencia-Ferrara, el encuentro de estas dos figuras icónicas era inevitable: Traversari es uno de los que recibe en Venecia la legación de los griegos, que venían acompañados por Nicolás de Cusa. Tenían sensibilidades afines. En este momento histórico, además, es cuando Traversari está cerrando la traducción íntegra de las obras del Pseudo-Dionisio, autor clave en el futuro cardenal. Todo ello pese a que no nos consta que aquél lo cite en el epistolario editado.

¹¹ Monje, general de la Orden de la Camaldula (rama benedictina fundada por san Romualdo en 1024/25), de ahí el sobrenombre; siempre atraído por Patristica oriental, en especial la de los Padres del desierto. Vivió austeramente en el convento Santa Maria degli Angeli, en Florencia, donde era frecuentado por Marsilio Ficino, uno de sus confidentes. Delegado del papa Eugenio IV en el Concilio de Basilea, preparación para el de la Unión. Conocía el griego, y jugó un papel importante en Concilio de Ferrara-Florencia (redactó, con el [luego o ya] cardenal católico Basilus Bessarion, el Decreto 6 de julio de 1439 por el que se zanjaba el cisma existente desde 1054 entre las Iglesias romana y ortodoxa, que fija la bula *Laetentur coeli*, que, finalmente, quedó en papel mojado). Amigo de Lorenzo el Magnífico, gestionó el traslado de 238 manuscritos griegos procedentes de Bizancio a cargo de Giovanni Aurispa en su regreso, de Constantinopla a Venecia, 1423. Tradujo la obra completa del Pseudo-Dionisio el Areopagita, entre otras (Orígenes, S. Atanasio, S. Efrén el Sirio, S. Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, el *Theophrastus* de Eneas de Gaza, así como 40 obras de la patristica; un portento). Muere el 21 de octubre de ese año, 1439, en el monasterio de San Salvador de Florencia. No pudo asistir a la clausura del Concilio de la Unión en Roma en agosto de 1445. Estuvo muy ligado a la Academia Neoplatónica de Florencia, ya se dijo: F. D. Lackner, «The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition», in M. J. B. Allen – V. Rees – M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill – Boekhandel en Drukkerij, Leiden 2002; al punto de hablarse de una Academia Camaldolese, solapada o convergente con la creada por Cosme de Medici en villa Careggi; impulsada por su hijo Lorenzo el Magnífico.

¹² Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, cit., prol., p. 27.

Cusano en el largo periodo del Concilio de la Unión. Sabemos por la correspondencia del traductor que la había iniciado el 16 de noviembre de 1422, interrumpiéndola el 5 de agosto de 1425, por resultarle muy problemática ideológicamente la versión del libro X dedicado a las doctrinas de Epicuro: en fin, verá sólo la luz en 1433 (con copia dedicada al propio Cosme de Médicis: Laurenziano Plut. 65. 21)¹³. Supuso un auténtico calvario para él, como se advierte incluso en la escritura material: «Di questo faticoso travaglio intellettuale e morale resta tuttora traccia nell'autografo traversariano che si conserva a Firenze nella Biblioteca Medicea Laurenziana, con segnatura Strozzi 64»¹⁴.

El Cusano no tiene en cuenta la figura de Arcesilao, presente en las *Vidas*, tal vez por creer ya rebatidos los argumentos de la Academia Media y Academia Nueva por Agustín de Hipona. De los médicos pirrónicos empírico-metódicos, Menodoto de Nicodemia y Sexto Empírico su discípulo (otra de las fuentes capitales), sólo conoce sus nombres por D. Laercio. Fueran medio rebatidos, además, por Cl. Galeno de Pérgamo. Pero ¿y Pirrón de Elis, y su discípulo Timón de Fliunte, estudiados allí? Dejando a un lado a Timón, poeta y autor satírico, menos teórico pues, de Pirrón encontró en las *Vidas* expuesto una síntesis de los 10 «tropos» de Enesidemo de Cnoso o Alejandría contra la capacidad de la facultad

¹³ E. Garin, «La prima traduzione latina de Diogene Laerzio», *Giornale critico de la filosofia italiana*, 3ª serie, XIII (1959) 283-285. Existió otra versión latina anterior de Enrico Aristippo, del siglo XII, hoy perdida: nacido en la ciudad calabresa de Santa Severina, archidiácono de Catania y, luego, primer ministro del rey normando Guillermo I, su traducción data de entre 1156 y 1160; y algunos elementos fueran divulgados ya en el [*Liber o Libellus*] *De vita et moribus philosophorum* di Walter Burleigh (1275-1344) (desde luego, no en la versión cuatrocentista castellana ed. por Francisco Crosas, Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt am Main 2002); en la que, por cierto, no se incluye ninguna voz dedicada a «Pirrón de Elis» y discípulos. Además, vid. M. Gigante, «Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio», in G. C. Garfagnini (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita* (Convegno internazionale di studi, Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Olschki, Firenze 1988, pp. 367-459; trabajo muy completo, donde se indica que tuvo alguna dificultad técnica al ocuparse de la lógica y dialéctica estoica (en *Ep.* VIII, 26) (p. 388) y, por razones ideológicas, con el «Epicurus iste» (en *Ep.* VI, 27; *Ep.* VIII, 17). «Editiones principes» de la versión Ambrosiana son la romana de 1472 (Elio Marchese) y veneciana de 1475 (Benedetto Brugnoli, se modifica la nómina de autores, levemente, muy apreciada por Henri Estienne, que la considera inferior a la Traversari, no siempre con acierto) (pp. 404, 412, 414). Circulará mucho, sin embargo, las de Basilea, de Valentino Curione de 1524 (p. 415) y de 1533 (texto griego de Ioeronimo Froben y Niccolò Episcopio) (pp. 419 ss.) (p. 405). Con ediciones en Lyon en 1546, 1559 y 1560. Con notas Isaac Casaubon de 1583, será editada por H. Estienne en 1593.

¹⁴ Marzia Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista. Fra scrittura latina e scrittura greca*, Nino Aragno, Torino 2011, pp. 139-140.

de los sentidos y apenas una enumeración, de los 5 «modos» del romano Agripa contra el poder de la facultad de la razón:

[88] ... Pero los seguidores de Agripa agregan a éstos [tropos] otros cinco [modos]: el del desacuerdo, el del avance al infinito, el de la relatividad, el hipotético y el de la referencia recíproca. / El de desacuerdo muestra que toda cuestión se plantea bien por los filósofos o en la vida corriente, está llena del mayor conflicto y confusión. / El que se extiende hacia el infinito no permite confirmar lo que busca, porque una cosa requiere su fundamentación en otra y así hasta el infinito. / [89] El de la relatividad afirma que nada se percibe en sí mismo, sino en conexión con otra cosa; de ahí que sean incognoscibles. El tropo hipotético surge al suponer algunos que es necesario admitir los principios básicos de las cosas como seguros y no cuestionarlos. Lo cual es necio, pues cualquiera puede suponer lo contrario. / El de la referencia recíproca surge cuando lo que debe ser lo que confirme aquello que se indaga tiene necesidad de la creencia en lo que se indaga; como, por ejemplo, si uno que asegura que hay poros mediante la referencia a la existencia de las emanaciones recurriera a este mismo supuesto (la existencia de poros) para confirmar la existencia de las emanaciones¹⁵.

El cardenal no los menciona, nos da la impresión de que por la razón de que puede integrarlos perfectamente en su doctrina: «docta ignorancia», sentidos débil y fuerte. Sentidos y razón sólo ofrecen contradicciones, y hay que, no sólo denunciarlos como en el caso de los pirrónicos, sino, al mismo tiempo, superarlos como fuentes de saber. Creemos, por lo demás, que, en la lectura de las *Vidas*, le interesaba más el panorama de plurales escenarios de la pretendida verdad que ofrecían los sistemas dogmáticos, contradictorias entre sí, compartiendo el criterio patrístico que entendía la duda como símbolo o expresión de la decadencia del pensamiento pagano, al poner en evidencia de que éstos se anulaban entre sí.

4. Paz perpetua

De todo este bagaje, del que existen receptores críticos en el propio Renacimiento como Michel de Montaigne o Giordano Bruno de Nola, aludidos en la presentación oral pero de imposible reproducción en la escritura por razones de espacio, deriva una dimensión práctica, de filosofía política y moral, que se concreta en el *De pace fidei* (1453).

Pero dejamos para mejor ocasión abordar este tema, rozado apenas aquí, por-

¹⁵ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2018, ix, 88-89, pp. 546-547. Para los diez tropos de Enesidemo de Gnoso o Alejandría, ix, 77-88, pp. 543-546. Pudo, sin embargo, encontrar algunos otros elementos perturbadores: «Eliminan también la causa» (ix, 97), por ejemplo.

que en él la ruptura con el Cardenal de Cusa de Montaigne o Bruno, más próximos a las tesis de tolerancia de un Pedro Abelardo o el averroísmo paduano, es ya clara.

As'Antas (Oleiros) / Bemil (Val da Mahía), 2º ano de pandemia.

María Jesús Soto-Bruna*

Knowing as Interpretation in Nicholas of Cusa

Conhecer como interpretação em Nicolau de Cusa

Resumo

Este artigo apresenta algumas teses iniciais de um estudo mais amplo sobre a metafísica do conhecimento de Nicolau de Cusa. Começa por citar um texto de maturidade do Cusano no qual: a) o intelecto é caracterizado como primeiro; b) o conhecimento é emparelhado com a noção de manifestação; e c) faz-se notar que o auto-conhecimento conduz ao conhecimento do Absoluto criador. A citação levar-nos-á à noção de conhecimento como interpretação das coisas, na medida em que elas adquirem significado na mente humana.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa; conhecimento; interpretação; manifestação.

Abstract

This paper presents some initial theses of a wider study on Nicolas of Cusa's metaphysics of knowledge. It begins by quoting a text of maturity of the Cusan in which: a) the intellect is characterized as the first; b) knowledge is paired with the notion of manifestation; and c) it is noticed that self-knowledge leads to the knowledge of the Absolute creator. The quotation will lead us, then, to a notion of knowledge as interpretation of things, insofar as they acquire meaning in the human mind.

Keywords: Nicholas of Cusa; knowledge; interpretation; manifestation.

* Full Professor of Medieval Philosophy, School of Humanities and Social Sciences, University of Navarra, Edificio Ismael Sánchez Bella, 31009 Pamplona, Spain; mjsoto@unav.es.

1. Introduction

You must first of all take cognizance of the fact that the First Beginning is singular; and according to Anaxagoras it is called intellect (Plato, *Phaedo*, 97b ss; Aristotle, *Metaphysics* I, 984b, 15-18). From Intellect all things come into existence in order for Intellect to manifest itself; for it delights in manifesting and communicating the light of its own intelligence (Proclus, *Platonic Theology* V, 12). Accordingly, because the Creator-Intellect makes itself the goal of its own works in order for its glory to be manifested, it creates cognizing substances that are capable of beholding its reality [*veritas*]. And the Creator offers itself to these substances in the manner in which they are able to apprehend it as visible. This is the first point to know. In it, all that remains to be said is contained in an enfolded way¹.

These are the words of Nicholas of Cusa, written in 1458 in *De Beryllo*, a work that brings together practically all the topics found in his previous thought. In 1450, he finished the dialogues of *The Idiot*, the most relevant of which for our topic is *The Layman on Mind*; and in 1453, he finished *The Vision of God*. In the former, Cusa deals with the power of the human mind to recreate the world within itself, in such a way that it resembles the creator insofar as it is capable of enfolding within itself the world of the explications or similarities of the divine exemplars. In other words, the truth of things – which would be inaccessible in its divine origin – shines and is illuminated in and through human knowledge. In *The Vision of God*, Cusa deals with two issues. On the one hand, he addresses the relationship between seeing and creating in the Absolute. On the other, he discusses the being of human finitude as seen by the Absolute, which, in turn, can be contemplated by the former through the intellectual soul.

This discussion will deal with the aforementioned issues, focusing on three aspects: 1) the understanding of intellection as self-knowledge and reference to the Absolute; 2) drawing attention to the notion of mind as living image, capable of recreating the world within itself; 3) showing how Nicholas of Cusa inaugurates a new theory of knowledge which, in spite of sometimes being interpreted as prefiguring Kantianism, is not exactly like that, even though it commences a new way of understanding knowledge in which primacy is given to the subject and not to reality in itself – thus establishing a certain distance from the previous thinking on this subject.

¹ Nicholas of Cusa, *De Beryllo* 4. In this paper, I will use Hopkins's English translation of Cusa's works: J. Hopkins, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Bannig, Minneapolis 2001.

2. Intellection as Self-knowledge and Knowledge of the Absolute

According to Nicholas of Cusa, when the intellective soul scrutinizes within itself, it contemplates God and all things. This is stated in his work *On the Pursuit of Wisdom*:

Hence, since knowledge is assimilation, the intellect finds all things to be within itself as in a mirror that is alive with an intellectual life. When the intellect looks within itself, it sees in itself all the assimilated things. And this assimilation is a living image of the Creator and of all things².

In light of this doctrine, Nicholas of Cusa links the knowledge of things with the self-knowledge of the soul as image of God. Accordingly, in this sense, it constitutes «a new way of understanding knowledge»³.

By knowing things by assimilating them into itself, the soul recognizes itself as a living and intellectual image of the creator:

But since the intellect is a living image of God, who is not *other* than anything: when the intellect enters into itself and knows that it is such an image, it observes within itself what kind of thing its own Exemplar is⁴.

In the previous passage, the metaphor of the mirror operates as a logical nexus between the soul's self-knowledge, the knowledge of God, and the knowledge of the world: the soul resembles God because it is a living mirror. As a mirror, the soul is able to contemplate God within itself and get to know itself as his image. The soul can then know the world within itself, just as all things are enfolded within the Absolute.

As "living image", the soul has the capacity to recreate in itself all things that, as exemplars, are within the divine intellect or Logos. Accordingly, the soul is also called the "measure" of things. As Cusa explains in *De Beryllo*: «Hence, man finds in himself, as in a measuring scale, all created things»⁵. Here, the idea of measure implies that, by participating in the divine power, the human mind assimilates in itself all things to notionally assimilate them. This amounts to dis-

² Nicholas of Cusa, *De venatione sapientiae* XVII, 50.

³ A. L. González, «La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología», *Studia Philologica Valentina*, 10 (2007) 1.

⁴ Nicholas of Cusa, *De venatione sapientiae* XVII, 50.

⁵ Nicholas of Cusa, *De Beryllo* 6.

covering their intelligibility and interpreting their meaning in its own intellect. Situated between medieval and modern times, we can affirm that for Cusa the human being measures everything other than itself; however, ultimately, the unity of measure is not in it (the human), but in the Absolute. The notion of mirror employed by Nicholas of Cusa in this regard does not imply that human knowledge is just a reflection, but rather – as we will see – it is living image.

Certainly, from the aforementioned simile of the mirror, it may seem that either the creature is reduced to a mere reflection without entity, so that God created an unintelligible world; or else that the Absolute would remain immanent in the form reflected on it; which – as Cusa explains – would be as if by seeing itself in the Absolute, the creature “would give back” to the creator what He already is.

From the beginning, Nicholas of Cusa’s position in this regard is clear: the world is created *imago representationis*, because it refers, as an image (*Bild*), to the creator. When creating, God does not have any other exemplar (*Urbild*) but Himself. Because of this, the whole world is created according to the divine likeness (*ad Dei similitudinem*). In more proper terms, material creation is a footprint of God. Only the spiritual creature possesses an authentic likeness to the creator (*creatoris similitudo*). Based on this, it is said that the human being is an *imago imitationis creata*⁶ – a formulation that Nicholas himself employs in *De sapientia*.

All the above does not mean that such a “reflected image” (or of “representation”) – recently referred to as characterization of the finite being from the metaphysical idea of manifestation – makes the creature’s realm a mere copy, in the style of the strictest Platonism⁷. Instead, what it means is the possibility of contemplating how entities can make present their presence in the Absolute’s face, thanks to the power of the human mind. This is the mission of human knowledge.

⁶ This in contrast with the Logos, the Son, who is *imago aequalitatis genita Patris*. Cfr. A. L. González, «La doctrina...», cit., pp. 1-24. In my opinion, this topic is well studied in C. D’Amico, «Nicolás de Cusa, ‘De Mente’: la profundización de la doctrina del hombre-imagen», *Patristica et Medievalia* XII (1991) 53-68. From the same autor, C. D’Amico, «Nicolás de Cusa, ‘De Sapientia’: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval», *Patristica et Medievalia* XIII (1992) 107-120. This topic has also been addressed in A. Kijewska, «De ludo globi. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge», in J. M. Machetta – C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Ed. Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 157-164.

⁷ Cfr. Plato, *Timaeus* 30c; where he declares that the universe of the multiplicity has been constituted as a copy of «the most beautiful of intelligible beings». Plato, *Timaeus and Critias*, tr. R. Waterfield, Oxford University Press, Oxford 2008.

Volkman-Schluck defines this in very concrete terms. Thus, when talking about the symbolic representation of the world in Nicholas of Cusa, he claims: «from the beginning is necessary to be certain that *imago* does not signify copy (*Abbild*) of an original (*Urbild*), but visible expression of what is invisible»⁸. Here, expressing, before copying, means to imitate and to reproduce – to make visible – the essential invisibility of the Absolute. This is a crucial issue for our topic: «the essential invisibility of the Absolute and the possibility of its visibility are two points on which the articulation of God's transcendence and his immanence in all that is created pivots»⁹. In this sense, knowing is not making copies of reality, but creative activity of the spirit. Moreover, regarding the created being or the finitude, to obtain the real existence of the creature it is not enough for God's sight to be present, but to this, it must be added the sight of creatures, «because a thing exists insofar as You see it, and it would not exist actually unless it saw You»¹⁰. Thus, the divine presence in the simile of the mirror alludes to nothing other than a vision of the truth of the being itself of the finite intellect.

In what follows, the paper will advance further into the notion of mind as a living image and its consequences for the conception of knowledge.

3. The mind as a living image

For Nicholas of Cusa, the human mind is an image of God, but this does not imply that it exists as some sort of copy that is limited to reflecting the world. By being an image, the human mind is capable of manifesting the content of the divine Logos. But, above all, it is a “living image” that imitates the Absolute by “recreating” what is created. This means that, when knowing, the human mind configures or recreates a notion of the things of the world. Only then do things acquire an intelligible meaning for the human mind. This is true, indeed, even when things are already intelligible by the act of creation.

Accordingly, the action of the human mind is assimilative or notional, but not intentional in the classic sense, because it sees and knows the entities within

⁸ K. H. Volkman-Schluck, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, p. 25.

⁹ A. L. González, «Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa», in G. Aranda, C. Basevi, and J. Chapa (eds.), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, Euns, Pamplona 1994, p. 550.

¹⁰ Nicholas of Cusa, *De visione Dei* 12, 48.

itself when noticing its own nature of image. It could be affirmed that the mind “produces” its own activity, but not reality. Certainly, the mind «is an active principle of knowing, but a principle whose activity falls on itself and not on what is real»¹¹.

Without a doubt, material creation is manifestation or theophany. However, as we have read, human knowing, additionally, «finds all things to be within itself as in a mirror that is alive with an intellectual life. When the intellect looks within itself, it sees in itself all the assimilated things»¹². Its act of knowing consists of configuring the created things, by measuring them. The mind reproduces in itself what it itself is not – the real – which, in turn, begins to exist again, not as real, but as a species, as a kind of *complicatio intentionalis*. This means that it can refer to the creator, through the human intellect. We are looking at an idea of *mens* as *mensura* that rethinks the classical idea of intentionality.

But, nonetheless, the human mind never loses its character of dependency with respect to the origin because its function culminates in making visible the essential invisibility of the Absolute. Moreover, what is real cannot be ever reduced to thought. What is real in the human mind is the real as thought, recreated, configured, which refers to the exemplar present in the divine mind. In this sense, it is possible to talk about a “species” that enfolds the human mind to access the Absolute.

In reality, the human mind is not a kind of *explicatio* of the divine (as the world can be), but properly speaking it is an image «of the Eternal Enfolding»¹³:

All things are present in God, but in God they are exemplars of things; all things are present in our mind, but in our mind they are likeness of things.

Just as God is Absolute Being itself that is Enfolding of all beings, so our mind is an image of that Infinite Being itself – an image that is the enfolding of all [other] images [of God]. [...] so that mind is both an image of God and an exemplar for all the images-of-God that are [ontologically] subsequent to it. Hence, to the extent that all things subsequent to the simplicity of mind partake of mind, to that extent they also partake of the image of God. Thus, mind, in and of itself, is an image of God; and all things subsequent to mind [are an image of God] only by way of mind¹⁴.

¹¹ D. Gamarra, «*Mens est viva mensura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual», *Anuario Filosófico*, 28 (1995) 589. Cfr. M. J. Soto-Bruna, *El Renacimiento: De Nicolás de Cusa a Giordano Bruno. Razón heroica y libertad*, Eunsia, Pamplona 2020.

¹² Nicholas of Cusa, *De venatione sapientiae* XVII, 50.

¹³ Nicholas of Cusa, *De mente* IV, 74.

¹⁴ Nicholas of Cusa, *De mente* III, 73.

Nicholas of Cusa can say, then, that the mind is a finite art, an image of the infinite art. And, insofar as it recreates things when getting to know them, it can be claimed that its assimilation of the things of the world is not intentional in the classical sense of the term because the human mind recreates the world within itself. This is not a representation in the Kantian style, as could have been thought by some authors of the Neo-Kantian School of Marburg (for instance, this is the case with Ernst Cassirer's volumes about *The Problem of Knowledge*, whose first volume begins precisely with Nicholas of Cusa, in the framework of a Renaissance of the problem of knowledge¹⁵). Indeed, Cusa's idea of recreation means, properly speaking, illumination of the world in such a way that the human being can notice that it makes reference to the divine. In the foregoing sense, it can be affirmed that one of the principles that govern the thought of Nicholas of Cusa is the idea of the mind as an image of the divine.

As Ángel Luis González wrote, «man orders the created images, just as the Absolute created the entities»; «God is an entitative creator, man is a notional creator. The human mind, a noble image of God, partakes according to its possibilities, of the fecundity of the creative nature, inasmuch as it [the human mind] extracts from itself, as image of the omnipotent form, rational entities, in the likeness of real entities»¹⁶. In this sense, to know is to measure. It is not to create, but instead to cognitively recreate, as Álvarez Gómez pointed out in *Der Mensch Schoepfer seiner Welt*. The perfect act of knowing is realized only in God. The world is said by God, and this saying is constitutive. However, the world is also said by the human being, but this is a notional saying that represents or refers to the divine saying¹⁷ because the mind is an image of the divine enfolding¹⁸. Ultimately, things are found within the divine Logos in their proper truth, and

¹⁵ E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1906: «In the first writings of this thinker, we see how, at first glance, referring to each other and entwined in a negative way, there appear the concept of God [topic that Cassirer considers central in Cusa's philosophy] and the concept of knowledge. By denying and abolishing progressively all proper determinability of knowledge and of its finite object, we arrive through this to being and to the determination of the content of the absolute» p. 65. «The Middle Ages considered the object of supreme knowledge as transcendent... The modern period begins by inverting the conception of the Middle Ages... The object towards which he directs his gaze is immanent: the consciousness» p. 71.

¹⁶ A. L. González, «La doctrina...», cit., p. 9.

¹⁷ Cfr. D. Gamarra, «*Mens est...*», cit., p.595.

¹⁸ Cfr. Nicholas of Cusa, *De mente* IV, 74.

in the human mind, according to similarity and in the way of a meaningful and intelligible notion.

As Claudia D'Amico has expressed, in Nicholas of Cusa one cannot talk any more about truth as the *adaequatio intellectus ad rem*¹⁹. Rather, in the context of the inaccessibility of the Absolute and the idea of *mens* as *mensura*, there appears another one of the major principles of Cusa's thought, that is, the principle of the *docta ignorantia*. Within the topic we are dealing with, this principle implies that if the inaccessibility of the original Truth sets the limits of the human knowledge, then its depiction as a "measure" allows for it to have in its mind the *explicata dei*, to which it gives their meaning. In this way, it makes visible – to the extent of the human measure – the essential invisibility of God himself. Because of this, we will always have a progressive apprehension of the real, that is conjectural most of the time.

«In the framework of Cusa's thought, the fundamental question remains oriented towards the entity, and not towards the subject in the modern sense»²⁰, even though this subject is understood as a living image where the fundamental question regarding knowledge is resolved. In this sense, the novelty here consists in the fact that this account seeks the answer for ontic reality in the context of the human mind. In effect, the *mens* is not the foundation of what is real, but it is what gives reality of meaning to things. It creates *similitudines similitudinum divini intellectus*²¹.

In the dialogue on the mind, Nicholas of Cusa explains very well that the mind possesses a power or potency that, even when it needs the stimulus of the senses, «by virtue of being the image of the Absolute Enfolding [Being], which is the Infinite Mind, [it] has the power by which it can assimilate itself to all unfoldings»²². This is what it means to be an image of the infinite simplicity that enfolds all things. Because of this, Cusa continues:

We learn that the mind is that power which, when stimulated, can assimilate itself to every form and can make concepts of all things, even though, [initially], it lacks all conceptual form. [The situation is] similar, in a certain way, to unimpaired sight when it is darkness – sight that never was in the presence of light. This sight lacks any actual concept of visible objects; but when it

¹⁹ C. D'Amico, «Nicolás de Cusa 'De Mente' ...», cit., p. 54.

²⁰ C. D'Amico, «Nicolás de Cusa 'De Mente' ...», cit. p. 60.

²¹ Cf. *De Beryllo* IV.

²² Nicholas of Cusa, *De mente* IV, 75.

comes into the light and is stimulated, it assimilates itself to what is visible, so that it makes a concept [thereof]²³.

To conclude, then, it can be maintained that the idea of interpretation as a form of knowledge in Nicholas of Cusa reunites the diverse interpretations of the mind as a measure.

²³ Nicholas of Cusa, *De mente* VI, 78.

Greta Venturelli*

**«ad cognitionem signorum descendamus».
L'arte della *cognitio* nel *Compendium* di Nicola Cusano**

«ad cognitionem signorum descendamus». The Art of *cognitio* in the *Compendium* of Nicholas of Cusa

Abstract

In his second last work, the *Compendium* (1463-1464), Nicholas of Cusa discusses about *cognitio* throughout his new theory of signs. Presented here for the first time, this theory explains the nature and function of human knowledge in terms of empirical reception of sensible signs and mental production of signs. These latter are signs of the receipted signs (*signa signorum*) assimilated by human mind, which creates conjectures on reality thanks to its own notional power (*vis notionalis*). Then, the *cognitio* so acquired as conjectural knowledge, proves its validity in the external world. That premises the ineliminable conjectures' connection to their natural foundation and implicates the consequent opening to the dialogical dimension in which any conjecture is proved, discussed and overcome, to contribute to the well-being of the community (*ut melius vivant*).

Keywords: Knowledge; Theory of Signs; *ars coniecturalis*; *homo cosmographus*.

Abstract

Nel trattato del *Compendium* (1463-1464), Nicola Cusano affronta il tema della *cognitio* alla luce della propria teoria dei segni. Presentata e discussa qui per la prima volta, questa nuova teoria spiega la natura e la funzione della conoscenza nei termini della ricezione empirica di segni sensibili e della produzione mentale di segni. Quest'ultimi sono segni dei segni percepiti (*signa signorum*) assimilati dalla mente che, grazie al proprio potere nozionale (*vis notionalis*), crea congetture sulla realtà. Successivamente, la *cognitio* così acquisita come conoscenza congetturale prova la propria validità nel mondo esterno. Ciò presuppone l'ineliminabile connessione delle congetture con il proprio fondamento naturale ed implica la conseguente apertura alla dimensione dialogica entro cui ogni

* Cultrice della materia in filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, dell'Università degli Studi di Torino, via Sant'Ottavio 20, Torino, Italia.

congettura viene provata, discussa e superata, contribuendo in tal modo al benessere di una comunità (*ut melius vivant*).

Keywords: conoscenza; teoria dei segni; *ars coniecturalis*; *homo cosmographus*.

1. Il *Compendium* e la teoria dei segni

Nel *Compendium* (1463-1464)¹, Nicola Cusano affronta il tema della *cognitio*² alla luce della teoria dei segni. Questo aspetto, per il quale l'opera potrebbe essere quasi definita come un piccolo trattato di semiotica, conferisce al testo un carattere di novità³ che risiederebbe non tanto nell'aggiunta di un nuovo elemento alla riflessione cusaniana quanto nella rilettura della stessa a partire dalla puntualizzazione sui segni. La rivisitazione della problematica gnoseologica nei termini di un'indagine sui segni si articola, dapprima, nella discussione sul carattere naturale e necessario dei segni (*Comp.* 2: h XI/3, nn. 3-4; ivi, 6: h XI/3, n. 16) e nella loro classificazione (*Comp.* 2: h XI/3, n. 5), per giungere poi alla spiegazione della funzione che essi svolgono nel processo gnoseologico che, attraverso la formazione di 'segni dei segni', conduce alla cognizione (*Comp.* 4-5: h XI/3, nn. 8-10, 12-15; ivi, 11: h XI/3, nn. 35-36)⁴. Dall'analisi di questo punto della tratta-

¹ Per la questione inerente alla datazione (incerta) e al destinatario del *Compendium* – presumibilmente Alberto IV di Baviera, già interlocutore di Cusano nel libro II del *De ludo globi* – si rimanda alla nota al testo di Enrico Peroli, che a sua volta si richiama allo studio di E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Parigi 1920 (cfr. E. Peroli, «Note e commento alle opere», in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milano 2017, pp. 2931-2964; p. 2931). Quest'ipotesi, che colloca la composizione del trattato tra la fine del 1463 e la primavera del 1464, è stata recentemente confermata anche da José González Ríos sulla base della presenza di due riferimenti interstatuali che rinviano rispettivamente al del *De ludo globi* (1463) e al *De apice theoriae* (1464); ciò proverebbe che il *Compendium* sia stato scritto parzialmente in concomitanza. (Cfr. J. González Ríos, «La concordancia entre *ars* y *natura* en el *Compendium* Nicolás de Cusa», in J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 93-103).

² In merito alla presenza del tema della *cognitio* nel *Compendium* si segnala che il termine *cognit** occorre 19 volte nell'intera opera.

³ Cfr. P. Casarella, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2017, p. 254; cfr. J. González Ríos, «Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?», *Filosofia* LXII (2017) 139-150.

⁴ Per le opere di Cusano qui citate e per il criterio di citazione delle stesse qui impiegato, si rimanda all'edizione critica dell'*Opera omnia* di Heidelberg: Nicolai de Cusa Opera omnia (=h) issu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita.

zione congiuntamente al recupero di altri concetti chiave del pensiero cusano ivi sottesi, quale quello di *ars coniecturalis*, è possibile comprendere quale ruolo giochino i segni nella *cognitio*, in che modo essa sia acquisita attraverso l'arte dei segni e quale significato essa assuma in relazione all'arte congetturale dei segni. Come si avrà modo di apprendere nel corso dell'analisi qui proposta, la cognizione, intesa da Cusano come una funzione dell'anima⁵, indica propriamente la forza della mente quando conosce i segni: la *virtus cognitiva* è la forza della mente che apprende razionalmente una conoscenza mediata delle informazioni percepibili dell'oggetto (*signa obiecti*), ovvero una congettura che la mente, come se fosse un cartografo, raffigura a se stessa come una mappa ben ordinata e proporzionata della realtà, grazie alla quale orienta il proprio agire nel mondo e contribuisce al benessere della comunità.

2. «ad cognitionem signorum descendamus»: naturalità, necessità e classificazione dei segni

Prima di entrare nel merito della *cognitio*, è opportuno comprendere la teoria dei segni esposta nel trattato, a partire dalla lettura del primo capitolo del *Compendium* in cui Cusano ripropone la tematica gnoseologica inerente ai limiti e, soprattutto, alle possibilità della conoscenza umana da cui diparte tutta la sua riflessione. Per introdurre alla questione, Cusano chiede al proprio interlocutore di ammettere in via preliminare due presupposti innegabili, assunti come *verum* da tutte le menti rette⁶. Si tratta del riconoscimento sia del carattere proprio della *singularitas* e dell'*unitas*, per il quale si ha che «singulare non est plurale nec unum multa»⁷, sia della priorità ontologica (rispetto al *modus cognoscendi*)⁸, che

⁵ Con l'espressione «virtutis [...] vivificativae et cognitivae» (Nicolai de Cusa, *Comp.* 13: h XI/3, n. 40, lin. 6) Cusano si riferisce alla duplice virtù, quale funzione e forza dell'anima, già discussa nel dialogo *Idiota. De mente* (1450) (cfr. Id., *De mente* 5: h 2V, n. 80, lin. 8-15).

⁶ Per l'autoevidenza della verità universalmente riconosciuta dalle menti che regolarmente esercitano la propria funzione cogitativa a cui si riferisce qui Cusano (cfr. Id., *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, lin. 4-5), si rimanda al *De docta ignorantia* (1440) (cfr. Id., *De docta ign.* I, 1: h I, n. 2, lin. 10-11).

⁷ Id., *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, lin. 5-6.

⁸ La priorità del *modus essendi* sul *modus cognoscendi* è ripresa dalla tradizione aristotelica e dall'insegnamento di Tommaso d'Aquino, a differenza dei quali per Cusano tale priorità comporta necessariamente l'impossibilità di conoscere razionalmente la verità o essenza di un ente,

giustifica come l'«essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit»⁹. Queste due premesse, rispettivamente riconducibili alla metafisica dell'unità e alla metafisica dell'essere¹⁰, vengono qui riproposte in quanto essenziali all'introduzione a due questioni centrali: il problema metafisico del rapporto Uno-molti¹¹ e il problema sulla relazione tra l'essere e il pensiero¹². Tralasciando la prima questione che trova nel concetto di *contractio* la spiegazione della partecipazione dei molti all'Uno mediante il *modus* proprio di ciascuno, si esamina qui la seconda.

L'interrogativo sulla relazione tra l'essere e il pensiero si traduce nel quesito sulla possibilità di avere cognizione della verità di un ente. Quest'ultima, come è noto ai lettori del *De docta ignorantia* (1440), altro non è che l'essenza o *quidditas* dell'ente stesso – altrimenti il suo *modus essendi* – inattingibile nella sua purezza o necessità¹³. Inoltre, poiché l'«essendi modum omni cognitioni suprapositum»¹⁴, la natura originaria di un ente – ossia la sua verità – eccede la contrazione assunta nella determinazione contingente, in cui è possibile la cognizione. La ragione infatti, in virtù della propria natura misurante e discreta, non è in grado di conoscere la verità, ma solo alcune determinazioni, sicché «de essendi modo non est scientia»¹⁵. Tuttavia, ciò non significa accogliere una forma di scetticismo tanto meno respingere il realismo. Da un lato, Cusano riconosce la presenza di una visione mentale che, presentandosi come una forma di intuizione

poiché la cognizione è sempre posteriore e per questo soggetta ad uno scarto irriducibile sul piano della *ratio discernens*. (Per il superamento dell'Aquinate, si veda Jan Bernd Elpert nel capitolo dedicato al *Compendium* in J. B. Elpert, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2022, pp. 472-473).

⁹ Nicolai de Cusa, *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, lin. 8-9.

¹⁰ Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 628.

¹¹ Per la rivisitazione della relazione tra l'Uno e i molti – già discussa nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis* – attraverso la teoria dei segni si rimanda allo studio di V. Giraud, «La question des signes dans le *Compendium* de Nicolas de Cues», in I. Moulin (ed.), *Participation et vision de Dieu chez Nikolaus de Cues*, Librairie Philosophique, Paris 2017, pp. 69-82.

¹² Il *Compendium* si conferma essere un'opera dedicata anche alla questione centrale della riflessione cusana: la relazione tra l'essere e il pensiero che accompagna tutta la sua produzione (cfr. J. B. Elpert, *Loqui est revelare*, cit., pp. 469-470).

¹³ Cfr. Nicolai de Cusa, *De docta ign.* I, 3: h I, n. 10, lin. 24-25.

¹⁴ Id., *Comp.* 1: h XI/3, n. 2, lin. 13.

¹⁵ Ivi, n. 1, lin. 13-14.

passiva della mente, garantisce l'esistenza della realtà ontologica¹⁶: la visione mentale intuente fonda la possibilità e la validità della domanda sul *quid est* (alla quale è possibile rispondere solo per via congetturale); dall'altro, egli ammette la possibilità di avere una conoscenza degli accidenti di un ente; pertanto, «omnia, quae attingitur [...] non sunt ipsa res, sed similitudinem, species aut signa eius»¹⁷. Similitudini (*similitudines*), immagini (*species*), segni (*signa*) del modo di essere dell'ente sono ciò che rientra nell'ambito del conoscibile, sicché «res igitur, ut cadit in notitia, in signi deprehenditur»¹⁸. Il segno – che, secondo la definizione già presentata da Cusano nel dialogo *Directio speculandi seu de li non aliud* (1461-1462), è ciò che rimanda al designato o referente¹⁹ – non è dunque soltanto il conoscibile di un ente ma è anche il medio della cognizione del *modus cognoscendi* dell'ente.

Dopo aver così presentato il valore gnoseologico dei segni, Cusano annuncia al suo interlocutore che è giunto il momento di discorrere con maggior attenzione sui segni, «ad cognitionem signorum descendamus»²⁰, a partire dal loro carattere naturale e necessario. Quest'ultimo è desunto dall'imprescindibilità del segno, grazie al quale soltanto è possibile cogliere alcuni aspetti del *modus cognoscendi* di un ente; infatti, poiché non si può dare alcuna forma di conoscenza al di fuori del segno, i segni si presentano come necessari sia per l'acquisizione sia per la trasmissione della conoscenza. Per questo motivo, riprendendo il finalismo naturale di Aristotele²¹, Cusano spiega che l'essere umano non perverrebbe ad alcuna forma di conoscenza necessaria al proprio sostentamento²² senza disporre naturalmente degli strumenti necessari all'apprensione dei segni. In virtù di questa predisposizione innata, ogni creatura è dotata della capacità di ricevere le imma-

¹⁶ Ivi, n. 2, lin. 1-2: «habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione».

¹⁷ Ivi, n. 1, lin. 10, 12.

¹⁸ Ivi, 2: h XI/3, n. 3, lin. 2.

¹⁹ Id., *De non aliud* 24: h XIII, n. 110, lin. 27: «signum est signati signum». L'importanza della definizione offerta da Cusano risiede nell'imprescindibilità del rimando al referente (che è l'*ens realis*): un segno è tale soltanto se ha un referente al quale rinvia sempre.

²⁰ Ivi, n. 4, lin. 13.

²¹ Il riferimento è al terzo libro del *De anima* di Aristotele. (Cfr. E. Peroli, «Note e commentario al *Compendium*», cit., nota 13, p. 2935).

²² Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 2: h XII/3, n. 3, lin. 8-14. Cfr. anche, oltre al già citato passo del *De docta ignorantia*, il *De venatione sapientiae* (Id., *De ven. sap.* 1: h XII, n. 3, lin. 1-4) e più avanti, nel *Compendium* (Id., *Comp.* 6: h XII/3, n. 16, lin. 2-8).

gini degli enti e di riconoscerle come segni delle cose stesse. Garantita così la sopravvivenza, si tratta poi di operare al fine del miglioramento delle condizioni di vita, proprie e altrui: affinché le creature vivano meglio, «ut melius vivant»²³, è opportuno vivere insieme ai propri simili²⁴, comunicare con loro e incrementare il patrimonio culturale²⁵. Da qui l'esigenza di non limitarsi alla mera ricezione passiva dei segni ma di impegnarsi nella produzione attiva di essi, tanto per comunicare quanto per trasmettere il sapere²⁶.

La distinzione tra ricezione, produzione e riproduzione dei segni offre a Cusano l'occasione per una sistematizzazione tassonomica. Premesso che tutti i segni siano sensibili e che abbiano tanto la capacità attiva di designare altro da sé quanto quella passiva di essere recepiti, Cusano suddivide i segni in due macrogruppi: il primo, quello dei segni naturali, e il secondo, quello dei segni convenzionali²⁷: «signa omnia sensibilia sunt et aut naturaliter res designant aut ex instituto»²⁸. Naturali sono i segni impiegati per designare direttamente l'oggetto a cui rimandano e che si riconoscono naturalmente, senza alcun insegnamento. Questi si dividono, a loro volta, in segni che indicano la forma percettiva che informa sul segno stesso (ad esempio quelli relativi al colore, appresi dalla vista, e quelli relativi ai suoni, riconosciuti grazie all'udito) e in segni che designano lo stato fisico o emotivo di una persona o, più in generale, di un essere vivente (ad esempio, una risata, che basta venga udita per sapere che esprime gioia, e un gemito che riconduce al dolore e alla sofferenza)²⁹. Gli altri segni, quelli convenzionali «quae ad designandum ad placitum sunt instituta»³⁰ la cui istituzione non è nota *naturaliter*³¹, non possono essere compresi e impiegati senza arte o dottrina ovve-

²³ Ivi, 2: h XII/3, n. 4, lin. 2.

²⁴ Cfr. ivi, lin. 2-3.

²⁵ Cfr. ivi, lin. 6-7.

²⁶ Cfr. ivi, lin. 11-12.

²⁷ Cusano riprende qui l'insegnamento del *De doctrina christiana* di Agostino (cfr. P. Casarella, *Word as Bread*, cit. p. 262). Per una sistematizzazione analitica delle tipologie di segni indicate da Cusano, si rimanda allo studio di P. J. N. Theruvathu, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 162-166.

²⁸ Nicolai de Cusa, *Comp.* 2: h XII/3, n. 5, lin. 1-2.

²⁹ Cfr. ivi, lin. 2-8.

³⁰ Ivi, lin. 9.

³¹ Benché non sia oggetto di analisi di questo saggio, la questione del carattere convenzionale del linguaggio merita di essere evidenziata. Leggendo il passo sopra citato del *Compendium* alla luce di quanto già discusso da Cusano nel secondo capitolo del dialogo *De mente* (Nicolai de Cusa, *De mente* 2: h 2V, nn. 58-68), che – nel riprendere il *Cratilo* – spiega in che modo l'attribuzione

ro senza la mediazione da parte di un maestro che deve innanzitutto occuparsi di insegnare la conoscenza di questi segni di natura verbale (*verba*)³², ulteriormente distinti in *vocabula* e in *scripta*, colti rispettivamente con l'udito e con la vista³³. A quest'ultima diramazione segue poi la spiegazione della produzione dei segni, in modo particolare della formazione delle parole quali segni esplicanti ciò che è contenuto nella mente, che è a sua volta un segno di quanto appreso mediante le immagini sensibili. Le parole, pronunciate o scritte, come un'opera d'arte sono dunque segni della mente ossia traduzioni, di natura verbale in un caso e artistica nell'altro, della cognizione razionale o congettura della mente, qui illustrata secondo l'arte dei segni.

3. La *cognitio* secondo l'arte dei segni

Il percorso gnoseologico che conduce alla cognizione – e che interessa tutte le facoltà, dal *sensus* all'*intellectus*, mediante la *ratio*³⁴ – è un processo graduale

convenzionale di un nome abbia un fondamento naturale, si coglie la problematicità della questione. Come evidenziato da P. Casarella, oltre che nella natura mimetica – che risulta evidente dalla teoria della vocalità medievale ripresa da Cusano (cfr. J. González Ríos, «La concordantia entre *ars* y *natura* en el *Compendium* Nicolás de Cusa», cit., pp. 98-100) – l'origine naturale del linguaggio è da ricercarsi nella relazione con il *Verbum* o *Logos*, parimenti il fondamento del *nomen naturale* e il trascendentale del linguaggio.

³² Cfr. Id., *Comp.* 2: h XII/3, n. 5, lin. 10-14. L'importanza dell'insegnamento dei segni convenzionali è ripresa da Cusano dal *De magistro* di Agostino. (Cfr. A. E. Marazzato, «El papel de los signos en el *Compendium* de Nicolás de Cusa (1401-1464)», in J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 236-240).

³³ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 2: h XII/3, n. 5, lin. 7-8. Alla distinzione tra *vocabula* e *scripta* corrisponde la separazione tra l'*ars dicendi* e l'*ars scribendi*, discussa nel capitolo seguente (cfr. ivi, 3: h XII/3, nn. 6-7). Intese rispettivamente come scienza prima e scienza seconda, sarebbe un errore ritenere che la parola scritta sia inferiore a quella parlata. Condividendo la posizione di J. González Ríos, si ricorda che – senza rinunciare al valore che la parola assume nella teologia speculativa di Cusano – la parola scritta ha una forza decisiva rispetto alla metafora del mondo come libro. (Cfr. J. González Ríos, «La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa», in G. Cuzzo – A. Dall'Igna – J. González Ríos – D. Molgarey – G. Venturelli (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis (Bibliotheca Cusana), Milano – Udine 2019, pp. 137-149).

³⁴ Per un'attenta descrizione delle facoltà e del loro funzionamento si rimanda al secondo libro del *De coniecturis* (1441-1442). (Cfr. Nicolai de Cusa, *De coni.* II, 13: h III, nn. 134-135; ivi, 16: h III, n. 157).

di assimilazione che procede dalla percezione di un segno sensibile (*signum*) e che prosegue mediante la formazione di un concetto o immagine del segno percepito (*signa signorum*) preservato nella memoria, fino alla sua estrinsecazione ad arte. Esso si articola dalla percezione sensibile, una ricezione passiva da parte del soggetto sul cui corpo agisce la forma o segno di un oggetto³⁵. Ogni oggetto, come qualsiasi altro ente naturale sensibile, emette per esempio una luminosità (o in atto o in potenza) tale per cui i segni percepibili del suo colore muovono, «per rectam lineam»³⁶, dall'oggetto verso i sensi del soggetto percipiente³⁷. Ciò richiede altresì la presenza di un *medium*, quale la luce, che rende possibile la moltiplicazione e la trasmissione dei segni³⁸. Tuttavia, affinché si giunga ad una visione dei segni da parte del soggetto, è opportuno che essi incontrino l'attenzione di colui che vede³⁹ grazie alla propria *virtus cognitiva*⁴⁰. Come precisato da Hans-Ulrich Baumgarten⁴¹, quest'incontro, definito da Cusano come un'*a-daequatio* secondo il lessico ancora in uso all'epoca, non deve essere inteso in senso tomista, quanto piuttosto come una corrispondenza intenzionale tra i segni dell'oggetto (*similitudines obiecti*) e l'organo percettivo del soggetto nella sua assimilazione, senza che ciò comporti alcuna pretesa di oggettivazione dei segni percepiti⁴². Secondo Cusano infatti esistono due forme: una forma informante

³⁵ Cfr. Id., *Comp.* 13: h XII/3, n. 39, lin. 16-17.

³⁶ Ivi 4: h XII/3, n. 8, lin. 7.

³⁷ Cfr. ivi, lin. 2-9.

³⁸ Cfr. ivi, lin. 16-18.

³⁹ Ivi, n. 41, lin. 8-9: «patet quod visio ex intentione coloris et attentione videntis oritur».

⁴⁰ Ivi, 13: h XII/3, n. 40, lin. 6.

⁴¹ Secondo H.-U. Baumgarten, benché Cusano si muova, almeno inizialmente, nell'alveo della teoria tomista della percezione, la concezione che egli matura si sviluppa in una nuova direzione per la quale l'intenzionalità della mente si conforma alla propria *virtus cognitiva*, per cui la mente assimila il segno, astraendolo e, per ciò stesso, modificandolo. Cfr. H.-U. Baumgarten, «Nikolaus von Kues' Theorie der Wahrnehmung», *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999) 299-311.

⁴² Secondo Ernst Cassirer, la concezione cusana per la quale «l'io non conosce più gli oggetti adattandosi a essi e riproducendoli, ma, al contrario, cogliendone la somiglianza con la propria natura» è stata possibile grazie al passaggio dalla *similitudo* all'*assimilatio* per il quale «dall'asserzione di una somiglianza esistente nelle cose, che è la base del loro ordinamento e della loro classificazione per generi, passa all'interpretazione del processo in virtù del quale lo spirito può cercare e produrre un nesso armonico tra gli oggetti e se stesso». E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Vol. I. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Torino 1952, p. 56. In ciò risiede altresì il significato che Cusano attribuisce in prima istanza all'insegnamento di Protagora per cui a ragione sostiene *homo mensura rerum*. (Cfr. M. Álvarez Gómez, «"Homo mensura rerum"».

(*forma informans*) che è similitudine o segno dell'oggetto e una forma formante (*forma formans*) che è similitudine della mente⁴³. Soltanto quando entrambe le forme – il segno dell'oggetto che informa e l'intelletto che forma attraverso la sua similitudine – agiscono simultaneamente avviene la percezione; la visione, ad esempio, occorre quando nell'occhio sono compresenti queste due similitudini.

Addentrandosi nella spiegazione, Cusano precisa che il soggetto percipiente, dopo aver accolto i segni percepiti dai sensi che permangono naturalmente nell'organo di senso soltanto finché l'oggetto è presente ai sensi⁴⁴, li trattiene attivando la propria ragione: la *ratio phantastica seu imaginativa* conserva nella memoria i segni percepiti e trasportati dagli spiriti corporei⁴⁵. Questi segni presenti nella memoria sono chiamati *signa signorum*, giacché essi sono i segni di quei segni già presenti nei sensi: «sunt igitur signa rerum in phantastica signa signorum in sensibus»⁴⁶. Una volta trattiene, i *signa signorum* vengono poi appresi dalla *ratio apprehensiva*⁴⁷ mediante un processo di astrazione, tale per cui questi segni, pur avendo un maggior grado di astrazione che avvicina loro alla forma astratta degli enti nozionali, presentano ancora un legame con gli oggetti sensibili dai quali non sono del tutto separati⁴⁸. Ciò accade poiché soltanto ciò che è riconducibile alla quantità può essere appreso dalla mente⁴⁹, dato che quest'ultima necessita di una sostanza materiale per intervenire con la propria *forma formans*

El Cusano come intérprete de Protágoras», in J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 379-395).

⁴³ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 11: h XII/3, n. 35, lin. 2-5.

⁴⁴ Ivi, 4: h XII/3, n. 8, lin. 19-20.

⁴⁵ Cusano sottintende qui la teoria degli spiriti corporei già presentata e discussa nel capitolo 8 del *De mente* che, insieme al presupposto del *continuum* tra le facoltà, spiega la 'psicologia del processo conoscitivo'. (Cfr. A. Kijewska, «“Idiota de mente”: Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism», in W. A. Euler – Y. Gustafsson – I. Wikström (eds.), *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, Åbo Akademis förlag, Åbo 2010, pp. 67-88).

⁴⁶ Nicolai de Cusa, *Comp.* 4: h XII/3, n. 9, lin. 4.

⁴⁷ Ivi, lin. 1-3. Per la distinzione tra *ratio apprehensiva* e *ratio phantastica seu imaginativa* si rimanda a Id., *De coni.* II, 16: h III, n. 157, ove Cusano spiega che la ragione assume nomi diversi rispetto alla direzione del proprio moto: verso i sensi accoglie i segni sensibili e li trattiene nella memoria, verso l'intelletto, invece, opera con le immagini o concetti apprendendole.

⁴⁸ Id., *Comp.* 4: h XII/3, n. 9, lin. 7-12.

⁴⁹ Cfr. ivi, 5: h XII/3, n. 12, lin. 1-3. Come già precisato nel *De beryllo* (1458), l'intelletto, legato indissolubilmente alla corporeità, necessità della grandezza o quantità, quale strumento di cui si serve per formulare i propri concetti (cfr. Id., *De beryl.*: h 2XI/I, n. 63, lin. 17-19) che sono di natura matematica (cfr. ivi, n. 52, lin. 4).

sulle *formae informantes* dei *signa obiecti*, ai quali conferisce una forma congrua al tipo di conoscenza (sensibile, razionale, intellettuale). Così, quanto conservato nella memoria e misurato dalla ragione, si rivela essere un concetto che la mente rappresenta a se stessa come una figura o immagine quale forma sostanziale matematica⁵⁰; l'immagine, ben ordinata e proporzionata, è il risultato dell'azione della mente sui segni percepiti, operante coi principi matematici dell'intelletto. Questa rappresentazione o misura rivela la duplice natura segnica del concetto, che è sia il segno dei *signa obiecti* (quale cognizione del *modus cognoscendi* dell'oggetto, da un lato) sia il segno della mente stessa (quale auto-cognizione, «sui ipsius cognitio»⁵¹, dall'altro).

Nel *Compendium*, la natura segnica della cognizione è illustrata in tutta la sua profondità e criticità dalla celebre metafora dell'uomo cosmografo (*homo cosmographus*), che paragona l'attività conoscitiva alla produzione di una mappa cartografica⁵². Secondo Cusano, qualunque essere perfetto – tale in quanto dotato sia dei sensi sia dell'intelletto – è da considerarsi come un cosmografo che vive stabilmente in una città e che ha il compito di redigere una mappa del mondo esterno, a partire dalle informazioni provenienti dai messaggeri che accedono attraverso le cinque porte della città⁵³. Dopo un'iniziale fase ricettiva⁵⁴, il cartografo chiude quest'ultime, interrompendo il flusso delle informazioni, e stende una

⁵⁰ Cfr. ivi, n. 52, lin. 3-4.

⁵¹ Id., *Comp.* 7: h XII/3, n. 20, lin. 14.

⁵² Il capitolo VIII del *Compendium* è interamente dedicato alla metafora dell'*homo cosmographus*. (Cfr. ivi 8: h XII/3, nn. 22-23).

⁵³ Cfr. ivi, n. 22. Per rimarcare la propria distanza dall'innatismo nozionale, già discussa nell'*Idiota de mente* (cfr. Id., *De mente* 4: h 2V, n. 77; per un approfondimento critico si veda il contributo di A. Fiamma, «La questione dell'innatismo nel *De mente* di Nicolò Cusano», in A. Dall'Igna – D. Roberi (eds.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis (Bibliotheca Cusana), Milano-Udine 2013, pp. 101-115), Cusano specifica che una manchevolezza sarebbe presente nella descrizione del mondo, qualora una porta sensibile – quale, ad esempio, quella della vista – fosse chiusa con la conseguente impossibilità da parte dei messaggeri (della vista) di entrare. (Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 8: h XII/3, n. 22, lin. 12-17).

⁵⁴ In accordo con l'analisi di Josef Stallmach, il processo ivi descritto può essere suddiviso in quattro fasi principali (cfr. J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Ascendorff, Münster 1989, pp. 51-58), che corrispondono, innanzitutto, all'emissione dei segni sensibili da parte degli oggetti esterni verso gli organi di senso del soggetto, la percezione o prima assimilazione di questi segni (intesa come l'incontro tra il segno e l'intenzione del soggetto nei rispettivi organi di senso), la concettualizzazione o formazione dei *signa signorum* mediante la *forma formans* e, infine, la riflessione sulla propria attività cognitiva (quale auto-cognizione della mente).

prima raffigurazione (*designationem*)⁵⁵. Per evitare che questa venga perduta, egli la trascrive su una mappa «bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam»⁵⁶, dall'osservazione della quale – trasferendo il proprio sguardo interiore al creatore del mondo esterno che egli ha raffigurato nella mappa⁵⁷ – si scopre a sua volta creatore dalla rappresentazione del mondo sensibile, una rappresentazione – bene ordinata e proporzionata – che altro non è che una congettura della propria mente. Con questa metafora la *cognitio* mediante i segni si conferma essere un'attività o arte congetturale dell'*homo artifex*.

L'*ars coniecturalis*, già presentata nel *De coniecturis* (1441-1442), procede dal riconoscimento della *docta ignorantia* e si fonda sull'antropologia teologica umanistica⁵⁸, per la quale Cusano non si limita a definire l'uomo come *imago Dei*, bensì come *viva imago Dei* che è *capax Dei*⁵⁹. Ciò consente l'affermazione di una forma valida di sapere, la congettura ovvero «*omnem humana veri positivam assertionem*»⁶⁰. Grazie alla propria *vis notionalis*⁶¹, analogamente all'attività creatrice divina⁶², la mente rappresenta la propria congettura o cognizione, che partecipa della verità senza pretendere alcuna oggettivazione. Questa è la consapevolezza alla quale giunge il cartografo quando riflette sulla propria atti-

⁵⁵ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 8: h XII/3, n. 23, lin. 1-2.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, n. 23, lin. 2-3.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, lin. 3-6.

⁵⁸ L'antropologia teologica cusana può essere definita umanistica per l'importanza attribuita alla creatività della mente (cfr. G. Von Bredow, «Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*mens viva dei imago*)», *MFCG* 13 (1978), pp. 58-67). Più radicalmente, la creatività della mente costituirebbe il punto archimedeo dell'antropologia cusana, per la quale – in modo del tutto originale, secondo Thomas Leinkauf – essa rappresenta l'inaugurazione di una nuova concezione della produttività, che coinvolge l'essere umano come artigiano del proprio mondo concettuale. (Cfr. T. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006, p. 46).

⁵⁹ Cfr. Nicolai de Cusa, *Sermo CCLI*: h XIX, n. 13, lin. 12. Il genitivo della locuzione può essere duplicemente inteso in senso oggettivo (per cui l'uomo è capace di Dio come oggetto, imperfetto e inadeguato, del suo pensiero) sia in senso soggettivo (per cui l'uomo è capace di essere, analogamente, come Dio). Sviluppando quest'ultimo, l'essere *capax Dei* si traduce per l'essere umano nell'essere *capax (artis) Dei*, nozionalmente e mediante la produzione di artefatti (cfr. I. Mandrella, «*Natura intellectualis imitatur artem divinam*. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als *ars Dei*», in A. Moritz (ed.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 187-202).

⁶⁰ Nicolai de Cusa, *De coni.* I, *Prologus*: h III, n. 2, lin. 4-5.

⁶¹ Cfr. *Id.*, *De mente* 4: h 2V, n. 77, lin. 13.

⁶² Cfr. *ivi* 7: h 2V, n. 99, lin. 7; *Id.*, *De ludo* II: h IX, n. 80. Ancora, «*coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet*» (*Id.*, *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 3).

vità in analogia alla creazione del mondo reale; con questo momento, riflessivo e introiettivo, a ragione si può affermare con João Maria André che l'arte della *cognitio* è un'attività di produzione simbolica⁶³, oltre il livello segnico, che – in virtù del rimando a ciò che è trascendente, oltre al riferimento immanente – inserisce la proposta di Cusano in una prospettiva squisitamente ermeneutica, senza per questo perdere il riferimento a qualsiasi criterio di verità, tratto peculiare dell'*ars coniecturalis* cusana. Quest'ultima infatti, proprio in quanto *ars*, è intrinsecamente legata alla natura alla quale rinvia costantemente, prevenendo il rischio di incappare in un vuoto autoreferenzialissimo segnico privo di riferimento esterno, tale per cui i segni perderebbero la propria natura divenendo dei vuoti simulacri. Ciò si spiega chiaramente a partire dalla relazione dialettica in cui Cusano pone arte e natura: nel mondo creato non si dà mai o solo natura (*unitas*) o solo arte (*alteritas*)⁶⁴, bensì entrambe. Come illustrato nel secondo libro del *De coniecturis* in cui questa coppia concettuale viene presentata, l'alterità – che segue necessariamente all'unità – è esplicazione dell'unità stessa che, a sua volta, non può darsi senza alterità. L'arte, dunque, in quanto *naturae similitudo* altro non è che esplicazione della natura⁶⁵ o meglio similitudine della forza generatrice della natura. Rileggendo in questi termini il paradigma mimetico classico⁶⁶, si comprende come l'attività umana sia indissolubilmente legata al proprio fondamento naturale⁶⁷; per questo motivo la congettura è tale (ossia un valido artificio umano) poiché partecipa della verità (o natura) di cui è chiamata a dare prova. Da qui la centralità della verifica, che si presenta come un'operazione necessaria di convalidazione della congettura, che – come evidenziato da Gianluca Cuozzo – trova nella mano tanto il proprio strumento quanto il proprio simbolo⁶⁸.

⁶³ Cfr. J. M. André, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1997, pp. 554-563.

⁶⁴ Cfr. Nicolai de Cusa, *De coni.* II, 12: h III, n. 131, lin. 3: «Natura unitas est, ars alteritas, quia naturae similitudo».

⁶⁵ Cfr. H. Schwaetzer, «„...quia naturae similitudo“. *Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung*», in A. Moritz (ed.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 267-290.

⁶⁶ Come suggerito da J. M. André, intendendo per *physis* non tanto gli enti reali quanto piuttosto l'*arché*, l'espressione *ars imitatur naturam* ripresa da Cusano debba essere interpretata nel senso che «ciò che l'arte imita è la forza generatrice della sua stessa realtà» (J. M. André, «Arte e natura: il ripensamento del tema della *imitatio* in Nicola Cusano», in *Filosofia* LXIV (2019) 111-125.

⁶⁷ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 9: h XII/3, n. 27.

⁶⁸ Come G. Cuozzo scrive, «la mano, secondo Cusano, interpreta i segni mentali che sono alla base

Il ritorno alla realtà extra mentale, con cui la *cognitio* assolve il proprio compito, apre alla dimensione dialogica entro cui prende pienamente significato il progetto cusaniiano. L'acquisizione esperienziale del sapere, non semplicemente per la sopravvivenza bensì per il benessere (*ut melius vivant*), trova nel confronto dialogico il proprio momento di fecondità: scardinando ogni pretesa di oggettivare la verità senza per questo cadere in un solipsismo né in un vuoto formalismo, la teoria cusaniiana della *cognitio* attraverso l'arte congetturale dei segni afferma criticamente il valore rappresentativo della conoscenza e sottopone la congettura ad una revisione costante nella garanzia del fondamento naturale della stessa. Questa lezione cusaniiana, più attuale che mai⁶⁹, si traduce nell'invito a condividere la propria mappa sulla realtà con quelle altrui: soltanto operando per la *concordantia differentiarum* delle varie congetture è possibile costruire una realtà sociale inclusiva in cui il sapere – valido ma non oggettivo, naturalmente fondato ma non definitivo – è costruito socialmente a partire dal fondamento naturale senza per questo giungere ad una definizione ultima, che rimane invece aperta nel suo progressivo moto asintotico di avvicinamento alla verità di cui sempre partecipa.

del linguaggio. Mentre il verbo esprime il pensiero [...], la mano [...] realizza le condizioni di verificabilità della dottrina congetturale sul piano dell'esperienza [...].» G. Cuozzo, «Cusano, Ficino, Giorgione e Leonardo», in A. Dall'Igna – V. Maurella (eds.), *Dialettiche del Rinascimento*, Mimesis (Bibliotheca Cusana), Milano – Udine 2021, pp. 11-56; p. 27.

69 La lezione di Cusano può essere valorizzata nel contesto attuale, contraddistinto dalle ICTs e dai *social media*, in relazione al problema del rischioso solipsismo e del vuoto autoreferenzialismo in cui questi mezzi di comunicazione rischiano di far incappare i propri utenti. I *social media*, in modo particolare, ripropongono alla nostra attenzione la problematica gnoseologica entro un orizzonte sociale, dinamico e soggetto al mutamento in cui le informazioni devono riscoprire criticamente sia la propria natura conoscitiva sia il proprio fondamento.

Lucas Duarte Silva*

A lei natural no *De rege et regis institutione* de Juan de Mariana (1536-1624)

Natural law in Juan de Mariana's *De rege et regis institutione*

Abstract

The present text is the first approach about the natural law on Juan de Mariana book's *De rege et regis institutione* (1598). We intend to highlight the role in his discourse, mainly at book I. For that, two questions can be set as start point: (a) what the author understood as law and natural law; and (b) how it is associated to others subjects of *De rege*. At the end, we will try to reinforce its moral role within Mariana's work.

Keywords: Natural law; *De rege*; Juan de Mariana.

Resumo

O presente estudo é um primeiro *approach* ao tema da lei natural na obra *De rege et regis institutione* (1598) do jesuíta espanhol Juan de Mariana. Tentaremos evidenciar e entender o papel da lei natural, sobretudo no livro I, onde o autor trabalha as suas principais ideias políticas. Desta feita, duas perguntas se colocam como ponto de partida: (a) o que o autor entende como lei e, por conseguinte, por lei natural; e (b) como ela aparece na obra, isto é, como está associada com outros elementos teóricos ao longo do *De rege*. Por fim, procuraremos ressaltar o seu papel moral dentro da obra de Juan de Mariana.

Palavras-chave: Lei Natural; *De rege*; Juan de Mariana.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Pesquisador independente do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval da Universidade Federal de Pelotas. Endereço: 83 Cherwell drive, CM1 2JJ, Chelmsford, Essex - Reino Unido. E-mail: lucasfilo@gmail.com.

1. Introdução

O presente estudo tem como objeto de estudo a lei natural na obra *De rege et regis institutione* (1598) do jesuíta espanhol Juan de Mariana¹. A obra supracitada é dedicada ao rei Felipe III de Espanha e se enquadra no gênero literário *specula principum*. Composta por três livros, ela aborda, entre outros temas: a origem do poder e da comunidade civil, bem como princípios para organizá-la; princípios e virtudes que um governante deve possuir e as obrigações, legais e morais, do rei². Ela teve um relativo sucesso após a sua primeira publicação, em 1598, mas caiu no esquecimento do público nos séculos seguintes³. Contudo, desde o final do século XX, a obra de Juan de Mariana desperta interesse dos pesquisadores nas mais diferentes áreas do conhecimento. Aqui, com este estudo inicial, tentaremos evidenciar e entender o papel da lei natural na obra do teólogo espanhol. Desta feita, duas perguntas se colocam como ponto de partida: (a) o que Juan de Mariana entende por lei e, por conseguinte, por lei natural; e (b) como ela aparece na

¹ Ioannes Marianae, Juan de Mariana, nasceu em Talavera de la Reina, próximo a Toledo, Espanha, no ano de 1536. Estudou Artes e Teologia em Alcalá de Henares e com 17 anos ingressou na recém-criada Companhia de Jesus. Em 1561, com apenas 24 anos, foi chamado por Diego Laynez para se juntar ao Colégio Romano, em Roma, Itália, local onde permaneceu por quatro anos lecionando Teologia. Depois, lecionou na Sicília e em Paris até o seu regresso a Espanha, particularmente a Toledo, no ano de 1574. Foi nessa cidade espanhola que Mariana produziu suas principais obras (a *Historiae de rebus Hispaniae* (1592) e o *De rege et regis institutione* (1598), um conjunto de 7 tratados menores, entre eles o tratado da moeda, publicado em (1609), bem como outras obras menores), ganhando fama e glória de grande teólogo. Ocupou, posteriormente, um cargo na Inquisição espanhola e morreu em 1623, aos 87 anos de idade. Para fins de citação utilizaremos a edição latina da Scientia Verlag, de 1969, Juan de Mariana (Ioannes Marianae), *De rege et regis institutione libri III*, Pedro Rodríguez, Toledo 1599 [reprint: Scientia Verlag, Aalen (1969)], porém, recorreremos, em algumas ocasiões, à tradução da obra por L. Sánchez Agesta: Juan de Mariana, *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*, tradução e estudo preliminar de L. Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981. Doravante as citações seguem o seguinte padrão: *De rege* (em itálico), o número do livro em números romanos, seguido do capítulo e número de página em algarismos indo-arábicos. Por exemplo: *De rege* I, cap. 1, p. 20.

² Como o próprio autor apresenta no Prólogo de sua obra (*De rege*, Prólogo, Scientia Verlag, Aalen 1969, p. 13).

³ Sobre o rápido sucesso do *De rege* vale a pena mencionar que a obra teve uma reimpressão no ano de 1605, outra em 1611, mesmo com a condenação no parlamento francês no ano anterior, e outra em 1640. A condenação se deu devido às menções “elogiosas” à morte do então rei francês, Henrique III. Daí o motivo pelo o qual *De rege* foi proibido e queimado, em frente à Catedral de Notre Dame, no dia 8 de junho de 1618, na França, conforme A. Soons, *Juan de Mariana*, Twayne Publishers, Boston 1982, p. 68.

obra, isto é, como ela está associada com outros elementos teóricos ao longo do *De rege*. Desde já reconhecemos que o texto tem limitações e supressões para se adequar ao evento.

2. A lei e a lei natural

(a) o que Juan de Mariana entende como lei

Não encontramos no *De rege* um momento específico dedicado ao estudo das leis, tal como em outros autores da Escolástica⁴. O tema aparece disseminado nos capítulos II, III e IV do livro I, e está conectado com outros assuntos, dentre eles: a origem da organização política e do poder civil, a escolha do regime político, o direito de hereditariedade, etc. Algo que parece estar de acordo com o estilo de escrita do jesuíta espanhol.

Apesar disso, o autor nos apresenta uma definição bem sucinta sobre o que é uma lei. Segundo ele, *lex* é «uma regra [ou razão] sem perturbação, derivada da mente divina, que prescreve o que é justo [ou honesto] e saudável e proíbe o contrário»⁵. Acrescenta ainda que a lei civil surgiu quando se suspeitou da equidade do príncipe e para utilizar como instrumento para frear as paixões⁶. Nota-se que a lei possui então a capacidade de direcionar uma ação para o bem (o aspecto diretivo), ao mesmo tempo que é capaz de impor sanção ou castigo (o aspecto coercivo). A primeira característica está relacionada com o conteúdo moral. A lei determina o que é justo (*honestus*) a ser praticado e aquilo que é correto de se fazer, ao passo que também nos diz o que deve ser evitado. A segunda, própria de uma lei, é o aspecto formal. Ela não é apenas um conselho ou uma advertência, mas, sim, uma norma que tem a capacidade de determinar o cumprimento de certas ações, isto é: possui força coerciva para impor um tipo de comportamento, recompensa ou punição por determinados atos. Por razão disso, a lei necessita de um executor, capaz de impor o que está prescrito nos livros jurídicos. Aparece,

⁴ Como exemplos: Tomás de Aquino (STh IaIIae, q. 90-108); Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, livros I e II; Francisco Suárez *De legibus*, em especial o livro I; e no *De iustitia et iure* de Luis de Molina.

⁵ *De rege* I, cap. 2, p. 23: «est enim lex ratio omni perturbatione vacua, a mente divina hausta, honesta et salutaria praescribens, prohibesque contraria». Optamos por traduzir o termo *honestum*, -i, por “justo”; e *ratio*, -onis, por “razão” e “regra” como traduz Sánchez Agesta, na edição do *De rege*, p. 27.

⁶ *De rege* I, cap. 2, p. 23.

então, o governante civil como o responsável pelo zelo da justiça na comunidade política através das leis e todo o aparato jurídico.

(b) A hierarquia das leis e a lei natural

No que toca à definição geral de lei, Juan de Mariana acrescenta muito pouco à discussão e parece seguir a posição corrente da tradição⁷. A pergunta que pode ser colocada agora é a seguinte: apresentado a definição geral de lei, Mariana apresentaria uma hierarquia das leis tal como pode ser observada em outros autores escolásticos?

A resposta não é isenta de dificuldades. Conhecedor da tradição como era, ele menciona por vezes a lei eterna⁸, através da ação da providência divina, e a lei natural, mas não há um tratamento detalhado sobre as interações das leis divina, natural e positivas. E parece-me certo afirmar que o autor não teve a preocupação de fazer um tratado sobre as leis. A menção aos tipos de lei acaba por suscitar um tratamento equívoco pela bibliografia secundária, sobretudo no papel da lei natural. Alguns pesquisadores, como Hansen Roses, destacaram a importância dela e da lei divina na obra do jesuíta⁹. Outros, como Braun, preferem ressaltar o surgimento do poder civil através de um processo histórico de corrupção e o código civil como regras providas do costume de cada povo, enfraquecendo a importância da lei natural¹⁰. As duas posições, aparentemente antagônicas, estão

⁷ Pode-se traçar um paralelo com o texto de Tomás de Aquino, sobretudo nas questões da *Summa* sobre a lei. Conferir por exemplo: Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. Tomo II, Parte I-II, Segunda edição, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1989, questão 90, p. 703-708; bem como questões 95 e 96, pp. 740-755.

⁸ Conferir por exemplo: *De rege* I, cap. I, p.20 e p.25. Em outro momento, ao falar dos limites do rei, Mariana lembra que o rei deve obediência a Deus (*De rege* I, cap. 9, p. 100).

⁹ «[...] la existencia del orden de ser y de la ley natural, anteriores y superiores al orden social y político, y que se demuestra especialmente en el estudio del concepto de Mariana sobre las leyes y en la idea del Providencialismo cristiano en la sociedad políticamente organizada» C. H. Roses, *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*, [Colección de Historia de las Ideas Políticas y Sociales, n.1] Universidad Católica de Chile, Chile 1959, p.150. «Mariana recurre constantemente a las fuentes de la ley eterna, de la ley natural y al orden de ser transcendente, para señalar los ámbitos de la política, la justicia y demás orientaciones de la vida pública» Roses, *Ensayo sobre el pensamiento político*, cit., p. 151. Posição semelhante partilhada por P. Jiménez Guijarro, *Filosofía Crítica del Padre Juan de Mariana, Un estudio de Filosofía Social*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2002, Disponível online em: <<http://eprints.ucm.es/2292/>> (consultado em 01/05/2021).

¹⁰ «Mariana is as dismissive of Thomist-Aristotelian notions of the body politic as part of a univer-

fundamentas em trechos do *De rege* e causam estranheza à primeira vista. Acredita-se, até o presente momento dessa investigação, que é possível conciliar as duas posições. Isto é: o jesuíta espanhol aceitaria a existência de uma norma provinda do Sumo Criador (lei divina) e de valores e preceitos primários de justiça oriundos da natureza do ser humano (lei natural), ao mesmo tempo que ressalta a formação de regras de condutas no âmbito social com a prescrição de recompensa e punições (as leis positivas do direito civil) e normas provindas dos costumes (direito consuetudinário¹¹).

Para elucidar essa nossa posição, trataremos primeiro de saber onde Mariana evoca a lei natural (ou princípios oriundos da natureza humana). Não entraremos em muitos detalhes aqui sobre as demais leis, mas, no que compete à lei natural, nos parece certo afirmar que o seu papel na obra seria o de fornecer preceitos primários de justiça que pautam a moralidade dentro da organização civil. Isso pode ser visto em momentos distintos ao longo do *De rege*, mas, para exemplificar aqui, gostaria de citar três situações específicas: a natureza gregária do ser humano, a educação real, e os limites do poder real.

Ao tratar da origem do poder e da organização civil, o historiador espanhol menciona que quando os indivíduos não estavam sujeitos a nenhuma lei ou autoridade civil (*nullo iure devincti, nullius rectoris imperio tenebantur*), seguiam apenas o impulso e o instinto natural (*quatenus naturae instinctu et impulsu*)¹². Ao segui-los, eles buscavam não apenas a sobrevivência, mas também a preservação da espécie e a educação da prole, ou seja, não apenas o aspecto material, mas também espiritual. Os seres humanos buscariam o auxílio mútuo por um instinto natural¹³; associando-se em família, eles reconheceriam a prerrogativa da idade como critério para o estabelecimento do chefe de família¹⁴. Outros fatores exter-

sal system of natural law as he is of the endeavours of humanist jurists to extract metahistorical norms from customary laws», H. E. Braun, *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*, [Catholic Christendom, 1300–1700], Ashgate Publishing Limited, Liverpool 2007, p. 162.

¹¹ Como as regras de sucessão real que são discutidas no *De rege* I, cap. 4.

¹² *De rege* I, cap. 1, p. 19.

¹³ Segundo Maravall: «En todos nuestros grandes maestros del siglo XVI, la idea de la propulsión natural del hombre a la sociedad es general. Vitoria [...]. Soto, Suárez, Molina, etc. basan también la sociedad en inclinación natural del hombre a ella» J. A. Maravall, *La Teoría Española del Estado en el Siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1944, p. 133.

¹⁴ *De rege* I, cap. 1, p. 16: «Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant: uni sustentandae vitae curae et secundum eam, uni procreandae educandaeque prolis libidini serviebant. Nullo iure devincti, nullius rectoris imperio tenebantur, nisi quatenus naturae instinctu

nos, como a violência, o medo e a precariedade dos meios de subsistência, fazem parte do discurso de Mariana sobre a formação e o aprimoramento dos preceitos jurídicos¹⁵. Contudo, o jesuíta ressalta que a natureza gregária do ser humano e o aumento da decência moral foram fatores essenciais para o surgimento e a consolidação das associações interpessoais mais complexas entre os indivíduos¹⁶.

Ao longo do livro I do *De rege*, bem como nos demais livros que compõem a obra, Juan de Mariana adverte ao governante civil sobre a importância das virtudes e da observância das leis¹⁷ (entre elas: a divina) para enfatizar que o rei é um exemplo moral para a comunidade¹⁸. Lembra que, na formação da comunidade política, os indivíduos atribuíram o poder civil àquele que se destacava dos demais por sua justiça e fidelidade¹⁹. E no capítulo 5, ao falar sobre a diferença entre o rei e o tirano, reitera que o governante legítimo é aquele que respeita as leis e a liberdade dos súditos enquanto que o tirano através da força deturpa o poder, controla e aterroriza os súditos para satisfazer as suas vontades²⁰, não respeitando as leis fundamentais.

Outro momento que corrobora a presença da lei natural na obra de Juan de Mariana se dá quando o autor discute a questão do uso ou não de veneno em um ato de resistência ativa. Favorável ao tiranicídio como último recurso de defesa de uma sociedade, o jesuíta espanhol posicionou-se veementemente contra a utilização de artimanhas ou veneno justamente por considerar essa prática como contrária aos ditames da lei natural²¹.

et impulsu in quaque familia, ei honor deferebatur maximus, quem aetatis praerogativa caeteris videbant esset praelatum».

¹⁵ *De rege* I, cap. 2, p. 22-23.

¹⁶ *De rege* I, cap. 1, p. 16: «et cum numero augebatur et sobole, quandam populi formam rudem quamuis et incompositam repraesentare videbatur».

¹⁷ *De rege* I, cap. 9, p. 105.

¹⁸ *De rege* I, cap. 9, p. 101.

¹⁹ *De rege* I, cap. 1, p. 20: «Ergo cum vita omnis externis iniuriis esset infesta, ac ne ipsi quidem consanguinei inter se et necessari ad mutuis caedibus temperarent manus: qui ad potentio ribus premebantur, mutuo se cum aliis societatis foedere constringere et ad unum aliquem iustitia fideque praestantes respicere coeperunt: cuius praesidio domesticas externasque; iniurias prohiberent: aequitate constituenda, summos cum infimis atque; cum his medios aequabili devinctos iure retinerent».

²⁰ *De rege* I, cap. 5, p. 56

²¹ *De rege* I, cap. 7, p. 84s: «Negamus ergo hostem, quem fraude dedimus perimi posse, veneno interfici iure. Quid enim refert prudenti na ignaro propineticum interfector non possit ignorare quo mortis genere utatur nimirum naturae legibus contrario, ad auctorem reit sceleris per ignorantiam commissi culpa».

3. Breves considerações finais

Neste incipiente estudo, procurou-se aqui evidenciar a existência e o papel da lei natural na obra *De rege* de Juan de Mariana. Embora o autor não tenha feito uma análise minuciosa ou um tratado sobre as leis, parece-nos correto afirmar que a lei natural está presente no discurso do autor e fornece princípios de justiça que pautam a moralidade dentro da comunidade civil.

A aparente discussão sobre a relevância da lei natural presente na bibliografia secundária nos parece ser fruto de aspectos e chaves de leitura escolhidas pelos pesquisadores. Nesse sentido, posições antagônicas podem ser conciliadas. Uma aproximação do pensamento de Mariana com a tradição, em especial com a tradição tomista²², como propõe Hansen Roses pode coexistir com uma interpretação mais “agostiniana” (ou pessimismo histórico) de Braun. Elementos como a natureza gregária e a presença de uma ordem suprassensível de valores não impediria a construção histórica de leis. Se pensarmos nos preceitos da lei natural descritos pelo Aquinate na *Summa Theologica*, vemos que aquilo que Mariana tratou por “instinto” equivale justamente ao que o Doutor Angélico caracterizou como princípios da lei natural, pois o preceito primário “fazer o bem e evitar o mal”, assim como os secundários (como, conservar a vida, propagar a espécie, viver em sociedade e buscar o conhecimento) podem estar incluídos no que o jesuíta espanhol entendeu por “instinto natural”, responsável por guiar a ação dos seres humanos antes do Estado. Ademais, a função que a lei natural tem na comunidade pré-política, a definição de lei como “uma razão sem perturbação derivada da mente divina”, a presença da Providência Divina e de uma ordem suprassensível, parecem evidenciar que a lei natural não é apenas um mero instinto, mas sim uma lei que fornece preceitos para guiar a ação humana para viver de acordo com a sua natureza. Assim, haveria uma relação entre lei civil e lei natural, sendo essa última um ponto de referência para um sistema justo de leis positivas. A lei natural não seria apenas um mero mecanismo para a autopreservação, mas também uma regra

²² A aproximação entre Mariana e Tomás, no que tange ao tratamento das leis, não é nova, Hansen Roses já defendera algo parecido. Segundo ele: «su definición [de Mariana] es semejante a la de Santo Tomás de Aquino y celebrada por algunos como tan buena como ésa, que conocemos como ‘una ordenación racional encaminada al bien común, dada y promulgada por el que cuida de la comunidad’. Mariana dice, asimismo que la ley es ‘una razón’, es decir un principio de razón práctica o una ordenación racional, y con ello indica que es una participación del orden de ser ‘emanada de la mente divina’. Con ello muestra el entroncamiento de las leyes con la Ley Eterna [...]» Roses, *Ensayo sobre el pensamiento político*, cit., p. 153.

que impele e serve para justificar a ação. Nesse sentido, fornece certos preceitos básicos para que os indivíduos possam criar as suas próprias leis e regular a vida em sociedade de forma justa. O próprio Braun aceitou que a lei natural serve como ponto de referência para «um sistema justo de leis»²³, embora tenha negado a presença de uma hierarquia de leis na obra de Mariana²⁴ e tenha enfatizado a origem da lei civil (e da comunidade política) como sendo um processo de corrupção histórico²⁵.

Pode-se questionar se a teoria da lei natural teria o mesmo peso ou importância na obra de Juan de Mariana que em outros autores, e talvez seja correto dizer que nesse assunto ele teria se limitado a seguir a tradição. Talvez pelo estilo de escrita, talvez pelo objetivo proposto pelo autor na obra, não saberíamos ao certo precisar. Mas seria exagerado, em nossa opinião, dizer que a lei natural não teria nenhum papel influente no discurso ético-político do jesuíta espanhol.

²³ «The *lex naturae* provided the point of reference for the ‘fair system of law’ with which men ‘hedged about’ their monarchs once they became aware of their ambition, greed and thirst for power» Braun, *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*, cit., p. 44.

²⁴ «Mariana completely abandons the Thomist-Aristotelian perception of political order as comprehensible in terms of a rational system of interlocking natural and positive law. Natural law is reduced to a simple, even simplistic doctrine of sheer self-preservation. Human reason, in turn, cannot create systems of positive law closely reflecting the rationality and morality of divine law. Mariana’s ideas on law correspond to his pessimistic assessment of the human ability to overcome original sin. “*De rege*” is the work of an author for whom post-lapsarian law is invariably tainted as much as the human beings who create it. This is a far cry from the Aristotelian notion of positive law as the expression of *mens sine affectu*» Braun, *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*, cit., p. 59.

²⁵ «Mariana’s approach is phenomenological. It is rooted in a distinctive perception of the relationship between human nature, law and power as manifest in secular history. The order of law is but another illustration of human corruption as manifest in history» Braun, *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*, cit., p. 43.

Juan Antonio Senent-De Frutos*

***Recta ratio*, affectivity, and the good. Integration and ethics of reason in Francisco Suárez**

***Recta ratio*, afectividad y el bien. Integración y ética de la razón en Francisco Suárez**

Resumen

Propongo examinar desde la tradición jesuita y en particular desde el pensamiento de Francisco Suárez, el tratamiento de la razón, y su intrínseca conexión con otras dimensiones básicas de la subjetividad humana como la afectividad o los diversos afectos o modos de amor que modulan y condicionan el ejercicio de la razón, especialmente, en la determinación de su realización moral. Consideramos pertinente este examen pues, a nuestro juicio, opera en esta tradición tanto un cuidado de la facultad intelectual en la persona, como una cierta sospecha de que las “potencias superiores”, como la razón y la voluntad, debido a que no actúan meramente como “señores” o directores de la acción humana, sino que su recto uso tiene que haber pasado por la purificación de las pasiones del alma, y en particular de sus afectos, en orden a un correcto ejercicio de la razón, o *recta ratio*. Así, el examen crítico de las *afecciones desordenadas* en orden a su correcta orientación se presenta como una vía propedéutica para ejercer la *recta ratio*. Pero la razón no sólo debe estar bien ordenada sino permitir al sujeto la prosecución del bien. La eticidad de la razón es por ello, una dimensión constitutiva de la razón. Esta eticidad, desde la tradición jesuita y Francisco Suárez, tiene no sólo un componente

* Universidad Loyola Andalucía. <https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>. Professor Philosophy of Law and Political Philosophy. Director of the Francisco Suárez, SJ Research Archive (*Archivo de Investigación Francisco Suárez, SJ*). Principal investigator (IP1) on the Project I+D+i 2021-2024: «*Ethics and cosmopolitan justice in the Iberian School of Peace and the Ibero-American Scholasticism: Contributions of Jesuit thought and tradition*» («*Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita*»), PEMOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00, of which this publication is part. Principal investigator *Archivo Francisco Suárez SJ* de la Universidad Loyola. Address: Universidad Loyola Andalucía. Campus Sevilla. Avda. de las Universidades s/n. Dos Hermanas, Sevilla, Spain. CP: 41704. -E-mail: jasenent@uloyola.es

personal, sino social. En este sentido, la prosecución del bien se abre no sólo al bien de la persona, sino estrictamente al *bien común* como horizonte de la eticidad de la razón.

Palabras-clave: *recta ratio*; *affectus*; bien común; Francisco Suárez SJ; tradición jesuita.

Abstract

I propose to examine the approach to reason in the Jesuit tradition, in particular in the thinking of Francisco Suárez, as well as its intrinsic connection with other basic dimensions of human subjectivity, such as affectivity or the different affections or modes of love that modulate and condition the exercise of reason, especially in the determination of its moral realization. I consider this review to be relevant, since this involves both a care for the intellectual faculty of the person and a certain suspicion that “higher faculties,” such as reason and will, because they do not act merely as “masters” or directors of human action but rather that their right use must have undergone a purification of the passions of the soul, in particular of its affections, for the right exercise of reason, or *recta ratio*. Hence, a critical examination of *disordered affections* ordered in their correct orientation is presented as a propaedeutic way to exercise *recta ratio*. However, reason must not only be well in order but must also enable the person to pursue the good. The ethics of reason is therefore a constitutive dimension of reason. This ethics, in the Jesuit tradition and in Francisco Suárez, has not only a personal but also social component. Accordingly, the pursuit of the good applies not only to the good of the person but also strictly to the *common good* as the horizon of the ethics of reason.

Keywords: *recta ratio*; *affectus*; common good; Francisco Suárez SJ; Jesuit tradition.

1. Introduction

This contribution seeks to study the interrelation between reason, affectivity, and the good in dialog with the thinking of Francisco Suárez, in the context of the Jesuit tradition¹, according to which, in my opinion, both the scope of his proposal as well as the inspiration and foundation of his contribution can be better interpreted. For this purpose, I will refer not only to the philosophical and theological work of Francisco Suárez but also to what I consider important for understanding his thinking and contribution, which is the constitutive core of the Jesuit tradition, namely, the proposal for spirituality put forth by St. Ignatius of Loyola² and how this offers us a significant hermeneutical key for understanding

¹ J. A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez and the Complexities of Modernity», *Journal of Jesuit Studies* 6 (2019) 559-576.

² In the beginning of the *Spiritual Exercises*, Ignatius of Loyola expresses that their scope and purpose is none other than to *get rid of disordered affections*, and thus, the exercises are as follows: «(...) every method of examination of conscience, meditation, contemplation, vocal or mental prayer, and other spiritual activities (...); so is the name of spiritual exercises given to any means of preparing and disposing our soul to rid itself of all its disordered affections and then, after their removal, of seeking and finding God's will in the ordering of our life for the salvation of our soul» I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander 2010, nº 1.

the work of Jesuit thinkers. First, the Jesuit tradition is based on a certain suspected fallibility of human reason when it does not recognize and evaluate how the person's affections shape both the understanding and the resolutions of their responses within the context of the world in which they take place. Second, this critique makes it possible to recognize the imbrication and interdependence of the exercise of human reason with respect to other moments or dimensions of subjectivity that operate in an integrated way, shaping human responses. Third, it is important to recognize the understanding and scope of the human good that must be fostered through the exercise of a *recta ratio*, which, given the social condition of the human being, involves not only the individual who acts but also the society in which they live, that is to say, the common good; thus, the honest good to be pursued encompasses the common good, and moreover, given the possible global interaction that has been recognized since the sixteenth century by those Jesuit authors, and by Suárez in particular, would encompass the common good of humanity, not solely the common good of each individual society.

I consider that the Jesuit contribution to this question, and that of Suárez in particular, is also pertinent for illustrating the sense in which it can be understood that there is a deficit in today's cognitive culture that dissociates knowledge and ethics, insofar as it detaches knowledge from affections, will, and values. Symptomatic of this deficit are the frequent calls to reintegrate science with conscience, to unite science and ethics, or to place knowledge at the service of life. In this context, the repeated lack of "political will" to respond according to what knowledge of the world would demand is meaningful. However, this demand for the exercise of "political will" by institutions that can translate what is known and accepted into policies and visible facts nevertheless does not cease to be a naïve and indolent attempt in the end, as they are correlates that are proposed as add-ons (science and conscience, ...), external to knowledge itself. As such, the major assumption that knowledge would be, in and of itself, separated from ethics, from awareness, from life, and from will, continues to be seen as valid, and thus, the experiential horizon of understanding of the fragmentation of knowledge in the hegemonic cognitive culture continues to be accepted. For this reason, the most radical aspect of this cognitive indigence can be expressed as an inability to rightly articulate the relationality of the human being's activity with the world in which they intervene and in which that activity takes place. If relationality is articulated based on the hegemonic civilization and its "cognitive culture" with a self-referential and sacrificial character of nature and of others, we can say that it *sets in motion a disaffected and nonaffective knowledge of the world*, as if it were

a *detached knowledge*, where the love of oneself disrupts the proper execution in the environment of one's relationships, particularly towards others, thus impeding the care of nature.

Accordingly, the interpretative hypothesis I would like to develop to try to shed light on our problem is that the success or failure of knowledge is based on its capacity to articulate the expression and direction of love as the radical motive of human activity. Love can be expressed between two polarities, namely, *amor sui*, or self-centered love for oneself, and *amor Dei*, or love of God, in a theological perspective, which can be understood philosophically as a love open to otherness and a love that is universal. What is relevant, as I will demonstrate, is that although the two directions may contradict one another, according to Suárez, they can be integrated in an orderly way.

2. Ignatian tradition: suspicion and care of subjectivity or inwardness

First, let us look at the starting point of the critical approach to cognitive culture in this Jesuit tradition. Adolfo Chércoles notes that St. Ignatius posits a structural suspicion of our self, as there is no prior guarantee of access both to oneself and to reality, and therefore, «I have to *be suspicious* about the possible impairment of my faculties»³. The role of affections or affectivity also plays a crucial role in this suspicion. Ignatius of Loyola's observations on human subjectivity, on its psychism and inwardness in the totality of human dynamism, lead him to a critical understanding of "higher faculties" of humans such as intellect and will. In addition, what he observes is that these faculties do not simply act as "masters" of human action but that their judgments, representations, and decisions are not only conditioned by the quality of the "lower levels," such as sensibility and affectivity, but also may be the reason why they do not succeed in their representations and resolutions. In other words, one cannot indulge in the idealization of human faculties as if they were pure vectors of rationality and freedom. In contrast, the faculties participate in their acts in other moments or dimensions that are equally decisive both for access to reality and for their development within it. In this sense, for Ignatius of Loyola, a proper interplay between them implies their correct integration, as they will never cease to be operative in human dynamism.

³ A. Chércoles, «Conocimiento interno del desorden... y del amor», in *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2007, p. 96.

It is not a question of advancing on an intellectual plane disconnected from other factors but of ordering them rather than eliminating them⁴. The purpose is thus «to conquer oneself,» i.e., «to make sensuality obey reason and all inferior parts be more subject to the superior»⁵. However, an uncritical understanding of the interplay among these factors that is unilaterally polarized in the superior would be lost. In contrast, the lower maintains and dynamically underlies the higher, even if it does not determine it absolutely, and runs the risk of operating decisively without being noticed, thus distorting, or subverting, the exercise of reason and human will without these faculties having the ultimate ability to autonomously and rightly configure human behavior. In this critical context towards the higher faculties, Ignatius of Loyola proposes a process of self-knowledge and suspicion of oneself in order for individuals to be «master of themselves»⁶, i.e., it is a question of truly assessing and enabling the use of their freedom. Thus, in the Ignatian proposal, it is not simply a matter of disciplining sensory and affective movements but rather of integrating and organizing the entire person to ensure that «I may be able in all to love and serve His Divine Majesty»⁷. Ignatius of Loyola's apparently paradoxical proposal is that the maximum of humanity or its fullness cannot be achieved by self-centeredness through *amor sui* but rather in a decentering towards *amor Dei* as the originating dynamism that enables all life and all lives, the source of the common good, at whose service all life and freedom is humanized and fulfilled.

Along this path of decentering and of a new relationship with reality and its integrated and nondialectical foundation, as Adolfo Chércoles has indicated, Ignatius of Loyola dismantles the “security” in ourselves, not only to know ourselves better and be consistent but also to access the truth of things and to selflessly step outside of ourselves. He immerses us in a *generalized suspicion*. We can rightly define St. Ignatius as a true master of suspicion. Our values can thus impede true life, the very experience of God as a mere projection; all our affections, which will be disordered to the extent that they turn us into predatory beings; and last, a «suspicion of everything that isolates us from a *we* that we are called to make

⁴ L. M. García Domínguez, «Afecto», *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, pp. 101-102.

⁵ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, nº 87.

⁶ A. López Galindo, «Apetito», *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, *op. cit.*, p. 182.

⁷ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, nº 233.

possible»⁸, and that situates the scope of the authentic human good in line with the common good.

In this context, we can understand the distinction that Suárez makes, transcending a naturalistic understanding of human reason, to make room for an understanding of the complexity and ambiguity of rationality:

Nature does not itself err because of the purpose, because it is directed by its author. Humans, however, can err because they are directed by their reason, which can be deceived⁹.

Humans are neither merely nature nor merely rational nature. Rational teleology is not assured of its fulfillment beforehand. Suárez therefore introduces suspicion about the exercise of reason and about the scope of its own rational perfectibility. To facilitate this perfectibility, Suárez broadens the exercise of reason to an expanded use, one that is not solipsistic but open to social mediation. Thus, commenting on the “presupposition” in St. Ignatius’s *Exercises*¹⁰, Suárez proposes that those who accompany another in the practice of spiritual exercises should try all the appropriate means with which they can remedy their understanding and safeguard it in case of error¹¹. It is a particular case of support, but it serves to illustrate the convenience of social mediation.

As for the cause of the error, Suárez states that affection can mislead or misdirect the rectitude or honesty of human action. He therefore indicates that a person will not act righteously if he or she is attached to honors or riches for their own sake as the agent’s purpose. At the very least, that attitude would be a venial sin by virtue of its object, i.e., that moral fault in which the purpose of the work does not lie in God but in another good, which in and of itself constitutes an error on the path to the subject’s happiness, for the person loves that object in a higher way than it deserves, from which their authentic happiness is born. In contrast, indifference towards those goods, insofar as this is what allows them to be used in the service of the preservation of virtue, and not as a purpose for the agent, is necessary for the rectitude of will¹². *Recta ratio*, Suárez emphasizes, recognizes

⁸ A. Chércoles, «Conocimiento interno del desorden... y del amor», *op. cit.*, p. 104.

⁹ «Natura non errat per se a fine, quia dirigitur a suo autore. Homo, vero, errare potest, quia dirigitur a sua ratione, quae decipi potest». F. Suárez, *De beatitudine*, Biblioteca del Seminario de Valladolid, Valladolid c. 1579, f. 17r.

¹⁰ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, n° 22.

¹¹ F. Suárez, *De religione*, XVI bis, ed. C. Berton, Vives, París 1859, T. X, L. IX, c. 5, n. 10.

¹² F. Suárez, *De religione*, *op. cit.*, T. X, L. IX, c. 5, n° 11

those goods not as convenient to nature but as indifferent and to be sought as instruments to conserve virtue or nature.

Suspicion, i.e., an evaluation of affections in terms of their functionality and their care, involves not only the ordering of their weight and function for the rectitude of will but also the pursuit of material and bodily sustainability. It therefore seeks integral care, including the bodily dimension of the subject, the integrity of life. Thus, in the case of the goods of life and health, they are honestly desired without attention to any other purpose, «insofar as they are in themselves convenient to nature and necessary to a certain integrity of it»¹³.

3. Rectitude or honesty of reason in Suárez

We now ask ourselves wherein lies the rectitude or honesty that characterizes reason and, with it, its influence on will, the act, or the good sought or possessed.

The source of rectitude is love for the universal good or rather for the source of all good, as opposed to a restricted and limited love, merely *amor sui*, which would be the cause of a lack of rectitude because of the negation of the respectivity that occurs in its praxis. Nevertheless, there is an ultimate connection and foundation between the two ways of desiring the good, which can be stated as follows

the goodness of God is the reason for desiring everything through the universality of causality and reduction insofar as everything that is desired is reduced to God as its purpose¹⁴.

Suárez analyzes the integrity of the honesty operating between *amor Dei* and *amor sui*. This particular dialectic is translated and materialized in the love of friendship, charity or benevolence as well as in the love of concupiscence or love for oneself¹⁵. There is in the human experience a «double love»¹⁶, or a two-way

¹³ F. Suárez, *De religione*, op. cit., T. X, L. IX, c. 5., n. 12

¹⁴ F. Suárez, *De beatitudine*, op. cit., f. 150v.

¹⁵ *Ibid.*, f. 92v.

¹⁶ On the specific character or mode of the two types of love, he tells us that «the love of God is twofold, one is that of pure benevolence and charity with which someone loves God for himself and wants for themselves all good things, as God himself is good and perfect in himself, and it is absolutely certain that this love remains in the heavenly realm, as is clear from what has been said. Another [love] is that of concupiscence, with which someone loves God for themselves in order to achieve a happy state with their attainment and possession. This love differs from the first in the reason for loving and the term of love, (...), I now suppose it more probable that it remains [in the blessed], although in an ordered and subordinate way to the love [of friendship]».

love. Suárez, however, demonstrates the complexity and systematicity of human happiness, demonstrating the integration of its moments. We are in the presence of an initially unspecific and ambiguous pursuit of the good for the realization of the human agent, but upon considering the state of beatitude, we can step outside this ambiguity and lack of specificity of the human good. Thus, for example, in the blessed there is both a joy and a double pleasure; in the first sense, by virtue of which it follows:

of the good possessed, as a twofold love of God is understood, in the same way pleasure is twofold. The first follows from the love of charity and is joy for the good of God in oneself, and this is the principal joy of the blessed, for they love the good of God and see God and possess him, and in this, they especially rejoice. The second follows from the love of concupiscence, and this joy must be situated in the blessed as the love from which follows, for the blessed love God for themselves, see that they possess him, and therefore delight in him¹⁷.

The love of friendship does not deny, repudiate or exclude the love of concupiscence. Both are part of the unitary, albeit complex, experience of happiness. In this sense, the pure *amor Dei* or love of charity is not totalitarian, insofar as it does not prevent or does not demand the annihilation of the good proper to those who love. Now, how do the modes of this duality relate to one another?

there is only one beloved good and only one subject to be loved (...), with this love of God more than of myself, and I want myself to be united with Him as the ultimate purpose, and thus, I address myself to God and not God to me. (...) The reason is that because God is a universal good, He is not ours because He is ordered to us but rather we to Him, just as the whole is the good of the part. For the part is ordered to the whole, rather than the contrary. (...) Every good, insofar as it is rightly loved, must be desired in the same way as the good of the one who is desired¹⁸.

Suárez analyzes a threefold reason for good or desirability in human action, insofar as it is a direction or conversion to the object. Accordingly, the object as good is sought insofar as it is «honest, pleasant, and useful». Now, it is necessary to note the difference between the honest good and others that are desirable as a purpose, such as the pleasant, as only the reason of the honest good can give the human act the status of moral goodness, not the reason of the natural or pleasant good. Hence, even if the same reality is in accordance with nature and is pleasant

Francisco Suárez, *De beatitudine*, *op. cit.*, ff. 91r-92v.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ F. Suárez, *De beatitudine*, *op. cit.*, f. 67r.

and honest, if it is desired for the sake of the pleasure of the act, for the reason of that object as such, it would not have moral goodness or rectitude. This is because the good or object that is not desired on the basis of an honest good is not regulated by right reason. Thus, if the will is not moved by the motive of honesty, the act would not be morally good on the strength of any other motive but rather indifferent or materially evil. Human acts therefore take their qualification for moral goodness from the honest purpose¹⁹. The explanation is that no one could love any object with equal proximity due to several formally diverse reasons of good in terms of their reason for desirability, as they would always consider one of them as the proximate motive of love. Thus,

if someone loves a pleasurable and honest object, if it is an act of virtue, they do not gravitate towards it in the same way under both reasons but rather consider honesty primarily and, as a secondary motive, pleasure as a desired material object, insofar as it is under honesty and is regulated by reason²⁰.

The rectitude or morality of the action corresponds, first, to a love decentered from oneself or centered on one's own universal goodness, as is proper to the love of friendship, charity or benevolence. This love has a deeper and more comprehensive scope. In this sense, it has the potential to enable an understanding and enjoyment of the most universal good, of the greatest goodness and perfection of the good.

But then the question arises as to whether there can be any rectitude at all in the love of concupiscence that is presented, *prima facie*, as more imperfect in comparison with the scope and potentiality of the first. The second mode of love would be more attached to a tendency of nature itself, which configures, also in oneself, a certain normativity inscribed in the natural tendency towards self-preservation and enjoyment and pleasure in one's own life. Now, if the "organ" that regulates and measures rectitude is reason rather than merely nature, would the love of concupiscence also achieve rectitude? The answer Suárez offers is positive. In addition, it must be said that were this not the case, Suárez would be engaging in a totalitarian vision of rational rectitude, if love for oneself, towards oneself, and the enjoyment of one's own good as one's own were excluded. Nevertheless, Suárez does not indulge in an idealization of universal love that by

¹⁹ *Ibid.*, f. 32v.

²⁰ *Ibid.*

virtue of its own excellence would disparage the “portion” of good of everyone and in everyone. We can therefore say that if the love of friendship is the source of the common good, this common good does not exclude the private good, as *the whole is the good of the part*²¹ and therefore includes it and organizes it for a more complex perfection of one’s own good, insofar as it enables the more universal good, without deferring it or derogating considering the higher good, as:

It cannot be said that the love and pleasure of concupiscence have no place in the blessed, for they are imperfect acts. They are not imperfect acts exclusively; that is to say, although they are not as perfect as others, they nevertheless do not include in their imperfection a reason that is opposed to that state, nor are they incompatible with other more perfect acts. Furthermore, [they are] also interested in and in conformity with the right tendency of nature, and thus, there is no reason why the blessed cannot possess them as we grant for the same reasons to them the natural love and the pleasure that accompanies it²².

4. Rectitude and pleasure in the ways of loving

Given the above, it is pertinent to consider the rectitude of one’s own natural tendency, which is not disparaged nor substituted by a mechanism of sublimation that annuls it in its own necessity and exigency. This tendency, then, is validated and accepted by rational judgment. This demonstrates, in its concreteness and radicality, that reason is not, so to speak, for Suárez, “denaturalized” or disembodied or opposed to the primary sensibility in which human acts unfold. It is, therefore, an integrated or bodily reason that embraces and takes place in the body without being merely subsumed in its own instinctive nature. Nevertheless, it does not fail to discern the quality of this natural tendency and to validate its own rectitude.

Precisely because of this, rectitude does not involve only a formal dimension of correctness in accordance with reason but also integrates a sensory dimension linked to pleasure in and through the possession of the good. Thus, pleasure is not dissociated from moral or honest action but is rather “accompanied” by it, albeit in an orderly way. It is the virtue of charity that gives rise to this love and pleasure, for «pleasure presupposes love»²³. Hence, this pleasure is present not only in the love of concupiscence but also in the love of friendship. As such, first, the blessed attain pleasure through the goods of God, which is motivated by charity

²¹ *Vd. sup.* note 18.

²² F. Suárez, *De beatitudine*, *op. cit.*, f. 141r.

²³ *Ibid.*, f. 94v.

through the love of pure divine friendship. Second, pleasure also follows from the presence of God, whom the blessed love to the utmost degree, which can also be motivated by charity, and therefore, «to love the presence of the friend through the perfect bond is an act of pure friendship encouraged by it, thus also the joy born of it»²⁴. Third, this love of charity also generates the joy of the blessed for their own happiness as a private good. The blessed «can love themselves for the sake of charity» and, for the same reason, enjoy their own goods. In turn, the blessed can similarly enjoy the happiness of the other blessed through charity²⁵.

Fourth, it also seems certain that the blessed can delight in their own happiness with a hope distinct from all that has been said, for pleasure is given to love, from which it is born, but the blessed can love their own happiness and comfort with the love of concupiscence, which is distinct from the love of charity; therefore, the pleasure of which it is a consequence will also occur in the blessed and would be distinct from any pleasure of charity²⁶.

5. Rectitude, will, and virtues: personal and public happiness

What is the potentiality of rectitude on the path towards human fulfillment and happiness? Suárez notes that charity rectifies or makes the will right, and therefore, happiness «is not [only] a consequence of rectitude but also involves the rectitude of will itself»²⁷. But equally, to attain future happiness, it is necessary to have had a right will in this life, for «men acquire in this life the true and inner rectitude by which they have a right will before God»²⁸. The reason is that humans are inclined towards happiness through their own will, and by means of the right will and by the works that proceed from it, they are on the path to happiness. «This rectitude consists of the order due to the ultimate end (...) [for the] will is right when it is in conformity with right reason and with the divine will»²⁹. The natural happiness of this life thus presupposes and is achieved by rectitude, which consists of the exercise of the virtues and in living based on right reason. Although in a primary sense natural happiness consists of

²⁴ F. Suárez, *De beatitudine*, *op. cit.*, f. 140v.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, f. 146v.

²⁸ *Ibid.*, f. 144v.

²⁹ *Ibid.*, f. 145r.

the contemplation of God, that happiness cannot remain without the practice of the virtues. However, Suárez indicates, what moves and sustains this practice is the love of God, which

brings with it the observance of the natural commandments and, consequently, the practice of the virtues. As well, because for that contemplation, it is necessary to have the passions under control and the spirit calm, things that cannot happen without the practice of the virtues (...). Similarly, because after contemplation and the love of God, what most perfects humans as such is the practice of the virtues and living according to right reason³⁰.

However, in the same way, rectitude and the consequent practice of the virtues is necessary «for the splendor and peace of the Republic and, even in a certain way, for the proper maturity of one's own life»³¹. It is therefore pertinent to observe the imbrication of what happens internally in the subject, with their ontological potentiality and the public efficacy of their social influence. The fairness or fit of rectitude for human development also provides the public peace that is born of the justice of rectitude. In contrast, we might say discord, animosity, and war in social relations are caused by a lack of rectitude, i.e., by *disordered affections*. The path to successful human realization is contingent upon, even sometimes made impossible by, the type of *affections* that are operating. These may not only be endangering human orientation—of which it is necessary to be critically aware—but may also be a radical and structural level that must be positively cared for. This organizing of affections, as demanded by the *Constitutions* of the Society of Jesus, is proposed as a transcending or a stepping outside of oneself, one's «sensual love»³², one's own will and self-referential impulse, a way out of one's self-centeredness, which will either benefit or help to further one's own self-realization as much as «one goes out of his self-love, will and interest»³³. It involves channeling love as the most radical engine of human dynamism along the path of abnegation and humility as the opposite of the rejection of God and neighbor due to pride and false self-love³⁴.

Consequently, the dynamism and orientation of the affections that operate in

³⁰ *Ibid.*, f. 125r.

³¹ *Ibid.*

³² I. de Loyola, *Constituciones*, *op. cit.*, n° 516.

³³ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, n° 189.

³⁴ R. Pallín, «Abnegación», *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, p. 66.

the love that moves the subject has a significant ethical-political impact. As we have indicated, if it is aligned with the love of God in the Christian worldview, as a more universalizing love or a love that enables coexistence, it establishes the dynamics of the common good. St. Thomas understands God as the *bonum commune* par excellence, and although it is not a fully developed idea, it is proposed as an interpretative key to the social common good³⁵. In the community of the common good, God is present as the common good, as a Good that communicates and brings about communication. The primacy of the common good over the private good³⁶ is thus proposed as a starting point as opposed to mere competition or the domination of some over others. In the same line of thought, it is possible to understand the commitment of the best Jesuit tradition³⁷ and its achievements to the centrality of the common good and its operationalization at the service of the maximum number of subjects, as according to the *Constitutions*³⁸ of the Society of Jesus, the more universal the good, the more divine it is³⁹, the *The more universal the good is, the more is it divine* «extend to the aid of greater numbers of

³⁵ I. Ellacuría, «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida», in Juan Antonio Senent (ed.), *La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Edit. Universidad de Deusto, Bilbao 2012, p. 278.

³⁶ «If God is ultimately the universal cause of desire (*vd. sup.*), *recta ratio* makes it possible to evaluate and guide the desire for good so that society will not be deceived and frustrated in their desire:

St. Thomas supposes, however, that all private goods are ordered to the common good, what the experience of each one teaches, for each particular thing is ordered to the benefit of the entire universe. (...) But they can do this only through their will because it alone has for its object the universal good, and it alone can lead to the common good and to the universal purpose. It is therefore necessary that the desire that is directed towards that purpose lead to any other good in order to that one, and the desire that gravitates towards the common good, which is composed in its own way of private goods, must necessarily [be] rational. The natural, then, is only drawn immediately to the private good by a certain imperfect and material mode, yet it is not drawn to the common good except insofar as it is contained in some way in the private good itself». Suárez, *De beatitudine*, *op. cit.*, f.18v.

³⁷ I say “better” in an evaluative sense from our historical vantage point and in contrast with other developments or appropriations of other authors and lines of thought that are fundamentally functional to capitalist modernity. Cf. J. A. Senent-de Frutos, «Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales», *Concordia. Revista internacional de filosofía* 66 (2014), pp. 25-48. J. A. Senent-de Frutos, in H. Shelkshorn (ed.), *Reformation(en) und Moderne. Philosophische-theologische Erkundungen*, Vienna University Press, Vienna 2016, pp. 153-171.

³⁸ I. de Loyola, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Santiago Arzubialde et al. (eds.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao–Santander 1993.

³⁹ *Ibid.*, nº 622.

our neighbors»⁴⁰. It is not simply a question of an alleged natural common good given by God that is there for unlimited individual appropriation, as the liberal tradition maintains, but rather that what is divine is that the effective good reaches everyone, ultimately humanity in its diversity of peoples; it is therefore necessary to construct and discern the institutional mediations at the service of that good, which each subject and community is called to live and promote.

6. *Recta ratio*, mystical life, and the common good

The way of knowing depends on the affection involved in the cultivation of that knowledge. Not every mode of knowing is humanly useful but rather that in which an “ordered affection” operates. The quality of the organized is recognized by the discernment of the consequences of the type of affection modulated in the knowledge that operates in the subject. In addition, there, affections move between two great polarities: those that unite, or *divine*, responsible, convivial affections or *diabolical* affections, which separate, dissociate, and sustain a self-referential mode of human activity, as if one’s personal good were irresponsible and independent of the progress of the world.

What aids in ordering affections is contemplative activity, which is

the first step of the honest life (...) because the beginning of health comes from holy thinking (...), and holy thinking itself refers to contemplation. And these [contemplative exercises] are intended to excite and promote this thinking and reflection in the person⁴¹.

Contemplation is thus an extremely simple act that is carried out more by receiving than by seeking, as a way of looking and finding peace in the truth found⁴². It involves purifying and ordination the affections that operate in the human soul, for Suárez recognizes that to perform good works, they must be preceded by the holy thinking and holy desire that is cultivated in mental prayer, which is not merely the solitude of the subject with their own inwardness but rather a relationship from that realm with God. Supernatural salvation is not separated from good works, and salvation in this life, or earthly happiness, reaches its culmination in contemplation, which, in turn, opens up the path to right action or

⁴⁰ *Ibid.*, n° 623.

⁴¹ F. Suárez, *De religione*, XIV, op. cit, T. X, L. IX, c. 7, n. 14.

⁴² *Ibid.*

honest living. But this spiritual practice is not exclusive to those who are purest and most committed to the contemplative life, but rather

it is good for everyone to exercise themselves in love, [and therefore] it will also be useful to accustom oneself little by little to remain in that love with some tranquility and peace of mind as each one is granted by heaven. Moreover, the gentleness of devotion is very profitable in every state and is brought about only by the love or the substantial devotion which everyone should seek⁴³.

All this leads us to recognize the public potentiality of the mystical life, in which the affections that lead to an honest, right or just life are ordinate⁴⁴. Thus, the meaning of political society as a *corpus mysticum* can also be understood. The concept of the mystical body is primarily theological and had been used to define the Church. Suárez, however, also uses it to describe the concrete way in which the moral and political unity that exists in different societies is achieved, which, to some extent, could also be used to understand the type of relationship that exists within the human gender in a moral and normative or convivial sense⁴⁵. Here, this concept does not have a figurative or metaphorical use but rather a rigorous and descriptive one. In this sense, it must be reconstructed on the basis of Suarezian mystical theology. Mystical activity is understood as a way to remedy and rightly articulate the true sociability of the subject. The exercise of the mystical acts that correspond to spiritual acts allows the subject to be ordered in order to be incorporated into the sphere of a beneficial relationality or in the line of the good and is a way of overcoming a disordered relationality insofar as this does not enable their adequate realization for themselves nor in the environment of their relationships.

⁴³ *De religione*, op. cit., T. IV, L. IV, c.1, n. 2).

⁴⁴ In relation to mystical acts, such as the public prayer of the Church, Suárez emphasizes the weight of community prayer over personal or private prayer, as «the community has a special dignity for which reason the common good is considered more divine.» *De religione*, op. cit., T. IV, L. IV, c.1.

⁴⁵ Suárez states: «the human gender, into howsoever many different peoples and kingdoms it may be divided, always preserves a certain unity, not only as a species, but also a moral and political unity (as it were) enjoined by the natural precept of mutual love and mercy; a precept which applies to all, even to strangers of every nation. Therefore, although a given sovereign state, commonwealth, or kingdom may constitute a perfect community in itself, consisting of its own members, nevertheless, each one of these states is also, in a certain sense, and viewed in relation to the human gender, a member of that universal society» *De legibus ac Deo legislatore*, op. cit., L. II, c. 19, n. 9.

Roberto Hofmeister Pich*

Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) e a sua *Controversia* sobre a visão de Deus: notas sobre a renovação do debate acerca da cognição intuitiva e da cognição abstrativa no scotismo do século XVII

Alfonso Briceño OFM (1587–1668) and His *Controversy on the Vision of God*: Notes on the Renewal of the Debate about Intuitive Cognition and Abstractive Cognition in 17th Century Scotism

Abstract

Alfonso Briceño OFM (1587–1668), born in Santiago de Chile, was one of the great masters of Latin American colonial scholasticism. Among his twelve *Controversiae* (published in Madrid, in 1639–1642, in two volumes), the *Controversia* 9 stands out for its extension and for its focus on epistemological subjects – for the rest, Briceño mostly discusses, in his work, the metaphysical groundings of the doctrine of God and of the Trinity. We have in *Controversia* 9 a kind of *Tractatus de visione Dei*. Its purpose is to explain the cognitive possibility and the nature of the cognition of God, and this is understood, in fact, as “visio Dei.” Precisely here Briceño resumes and proposes his own version of the central debate in Scotism about the difference between *notitia intuitiva* and *notitia abstractiva*. In this brief study, we aim at characterizing the “treatise” on the vision of God, the aspects of the distinction between intuitive cognition and abstractive cognition and, in special, the way how Briceño discourses on one core issue: the perfection and the immediacy of intuitive cognition, which can only be understood from the debate on the *species* that seem to compose human cognitive acts.

Keywords: John Duns Scotus; Alfonso Briceño; intuitive cognition; abstractive cognition; vision of God.

* Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Av. Ipiranga 6681, CEP: 90.619-900, Porto Alegre / RS, Brasil. Email: roberto.pich@puers.br.

Resumo

Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668), nascido em Santiago do Chile, foi um dos grandes autores da escolástica colonial latino-americana. Dentre as suas doze *Controversiae* (publicadas em Madri, em 1639-1642, em dois volumes), a *Controversia* 9 se destaca por sua extensão e por seu enfoque em assuntos epistemológicos – de resto, Briceño em sua obra discute, acima de tudo, os fundamentos metafísicos da doutrina de Deus e da Trindade. Tem-se na *Controversia* 9 um tipo de *Tractatus de visione Dei*. O seu propósito é explicitar a possibilidade cognitiva e a natureza da cognição de Deus, e essa é, com efeito, entendida como “visio Dei”. Justamente aqui, Briceño recupera e propõe a sua própria versão do debate central no scotismo acerca da diferença entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*. Neste breve estudo, pretende-se caracterizar o “tratado” sobre a visão de Deus, os termos da distinção entre cognição intuitiva e cognição abstrativa e, em especial, a forma como Briceño discorre sobre um ponto central: a perfeição e a imediatez da cognição intuitiva, que só podem ser entendidas a partir do debate sobre a(s) *species* que parecem compor os atos cognitivos humanos. **Palavras-chave:** João Duns Scotus; Alfonso Briceño; cognição intuitiva; cognição abstrativa; visão de Deus.

Introdução

Nascido em Santiago de Chile, o franciscano Alfonso Briceño (1587–1668) pertence a uma segunda geração de pensadores scotistas – isto é, a geração posterior a Jerónimo Valera O.F.M. (1568–1625)¹ – que foram educados e atuaram academicamente no Peru, mais em específico no Convento de São Francisco de Lima². Ali Alfonso Briceño recebeu a sua educação filosófica e teológica e trabalhou como Professor Primarius e, mais tarde, Professor Iubilatus de teologia sagrada. Em Madri e Roma, entre 1637 e 1646, Briceño lecionou e representou causas diversas dos franciscanos do Chile. Em Madri foram publicados os dois volumes das suas *Controversiae* (1639–1642) em torno do primeiro volume do *Opus oxoniense* ou da hoje assim chamada *Ordinatio* I de João Duns Scotus³.

¹ R.H. Pich, «Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica», *Cauriensia* VI (2011) 169-202, p. 171.

² V.S. Céspedes Agüero, «La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568–1625)», in J.C. Ballón Vargas (ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Universidad Científica del Sur–Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima 2011, p. 481, nota 182.

³ Sobre a vida e a obra de Briceño, cf., por exemplo, R. Urdaneta, *Alonso Briceño: primer filósofo de América*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1973; I. Manzano, «Alonso Briceño (1587–1668): franciscano, pensador, Obispo», *Archivum Franciscanum Historicum* 85 (1992) 333-366; Á. Muñoz García, «Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América», *Patio de Letras* 2:1 (2004) 115-130; M. Skarića, «Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la filosofía en

De volta ao Novo Mundo, em 1646 Briceño foi feito bispo da Nicarágua, sendo depois, a partir de 1649, trasladado ao bispado sediado em Caracas. Ao que tudo indica, ele faleceu em 02 de dezembro de 1668, na cidade de Trujillo (hoje Venezuela)⁴.

É argüível que justamente as *Controversiae* de Briceño sejam o instrumento ideal para formar uma imagem clara da recepção do pensamento scotista, nas Ordens e em geral nas instituições acadêmicas na primeira metade do século 17, no Novo Mundo hispânico. Antes de mais nada, as *Controversiae* são uma exposição metafísica da doutrina de Deus. Os “assuntos metafísicos” (*metaphysicalia*) são o aparato fundamental de todos os assuntos teológicos centrais⁵. As *Controvérsias* começam com um relato da essência e da simplicidade da natureza de Deus, seguido por uma análise da *unidade*, da *verdade* ontológica e da *bondade* de Deus⁶. Até a *Controvérsia* 4, o esquema perseguido por Briceño é o de uma exposição da essência e dos atributos divinos, em que, depois de um tratamento geral e de considerações sobre a distinção entre a essência divina e os atributos e entre os atributos como tais, Briceño realiza uma exposição de cada um dos atributos. Assumindo uma dada teoria do ente e das suas propriedades convertíveis, o mestre chileno crê que precisa considerar por primeiro os atributos de Deus à medida que a natureza divina é concebida sob o conceito mais geral, de *ens*, que por sua vez é comum às coisas criadas. As propriedades convertíveis do ente são *unitas*, *veritas in essendo* e *bonitas*⁷, e dado que *ens* pode ser dito de Deus e os atributos convertíveis são coextensivos com *ens*, está-se autorizado a considerar os mesmos atri-

Chile», *La Cañada* 1 (2010) 6-21; M.P. Cenci, «Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño», *Cauriensia* 6 (2011) 213-232; R.H. Pich, «Alfonso Briceño (1587–1668) and the *Controversiae* on John Duns Scotus’s Philosophical Theology: The Case of Infinity», *The Modern Schoolman* 89 (2012) 65-69. Cf. também W.B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972, p. 20.

⁴ W. Hanisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594–1810)*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1963, pp. 26-28; Urdaneta, *Alonso Briceño: primer filósofo de América*, cit., p. 99; Muñoz García, «Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América», cit., p. 126.

⁵ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Typographia Regia, Madrid 1639-1642, I, 2, pp. 106-107.

⁶ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 1, pp. 1-105; I, 2, pp. 106-202; I, 3, pp. 203-242; I, 4, pp. 243-252.

⁷ Sobre elas, cf. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 21989, pp. 99-143; G. Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005, p. 89-102.

butos metafísicos como atributos de Deus também. Depois disso, Briceño explora “outras perfeições de Deus” ou o que ele chama de “as afecções mais singulares da natureza divina”, que estão próximas das perfeições puras e dos “modos do ente” (*modi entis*) da metafísica de Scotus⁸. São essas *affectiones* que Briceño começa a expor na *Controvérsia* 5, sobre a “infinitude de Deus”, explicando, então, a “imensidade” (*Controvérsia* 6), a “imutabilidade” (*Controvérsia* 7) e a “eternidade de Deus” (*Controvérsia* 8)⁹. Ademais, Briceño também expõe as perfeições que são atribuídas a Deus partindo das criaturas e são menos abstratas, por serem exclusivas a uma substância intelectual. Essas perfeições são a *scientia*, a *voluntas* e os “afetos” ou as “disposições” (*affectus*) de uma substância intelectual¹⁰. Pressuposto para a exposição dessas perfeições é um debate muito extenso sobre a “conhecibilidade de Deus por nós” (*Controvérsia* 9) e um relato sobre a “incompreensibilidade de Deus” (*Controvérsia* 10)¹¹. No Volume II da *Pars Prima* das *Controversiae*, aparece, então, ao menos parte do programa relativo às perfeições de Deus como substância intelectual, ou seja, o estudo do conhecimento que Deus possui dos “futuros contingentes” (*Controvérsia* 11) e a exposição das “ideias ou dos exemplares no intelecto divino” (*Controvérsia* 12)¹².

A *Controversia* 9 é uma espécie de *Tractatus de visione Dei*: o seu propósito é explicitar a possibilidade cognitiva e a natureza da cognição de Deus, a qual é, com efeito, entendida como “visio Dei”. Nesse contexto, Briceño recupera e propõe interpretações do debate central no scotismo, desde o século 14, sobre a diferença entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*, um dos tópicos especulati-

⁸ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 2, p. 106.

⁹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 5, pp. 253-291; I, 6, pp. 292-337; I, 7, pp. 338-360; I, 8, pp. 361-387.

¹⁰ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 2, p. 106.

¹¹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, pp. 388-713; I, 10, pp. 713-738.

¹² Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, II, 11, pp. 1-444; II, 12, pp. 445-565. Sobre o conhecimento dos futuros contingentes na *Controvérsia* 11, cf. M. Skarića, «Si los futuros contingentes son conocidos por Dios en si mismos, o sea, en su verdad determinada—Alonso Briceño (Introducción y traducción del latín: Mirko Skarića)», *Philosophica* 15 (1992) 205-251; M. Skarića, «Predeterminación y libertad en fray Alonso Briceño», *Philosophica* 16 (1993) 57-63; M. Skarića, «El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño», *Philosophica* 29 (2006) 287-303.

vos tanto mais influentes quanto menos definidos no pensamento de Scotus como tal¹³. Neste breve estudo, quer-se caracterizar a *Controvérsia* 9 como “tratado” sobre a visão de Deus e chamar a atenção para um exemplo frutífero de debate sobre cognição¹⁴ intuitiva *versus* abstrativa no tocante ao conhecimento de Deus pelo ser humano. Investiga-se por que a defesa da perfeição e da imediatez da cognição intuitiva *qua* apreensão do objeto real tem de levar em conta a discussão sobre a *species* ou as *species* que compõem a dita cognição.

1. “Conhecibilidade de Deus”

Nos volumes de Briceño, a *Controvérsia* 9 é a segunda mais extensa. Ela ocupa 326 páginas impressas¹⁵. Cerne de todas as Distinções da *Controvérsia* 9 é a defesa da possibilidade da visão de Deus no e pelo ser humano. Ela é sempre um caso, em termos causais – e, de fato, da forma mais expressiva –, de conhecimento sobrenatural. O título “conhecimento de Deus por nós” não deve esconder o fato de que, na *Controvérsia* 9, Briceño não lida nem com o modo conceitual natural de ter-se conhecimento de Deus (como por conceitos metafísicos transcendentais) nem com argumentos teístas: ele só trata da forma de *notitia* ou *cognitio* que pode ser chamada de “visio Dei” e dos recursos teóricos de que se necessita para tornar plausível a tese da possibilidade daquela visão.

¹³ Sobre isso, cf., por exemplo, R. Pasnau, «Cognition», in Th. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 296-300; L. Honnefelder, *Duns Scotus*, Verlag C. H. Beck, München 2005, pp. 34-36; G. Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, cit., pp. 33-38; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, pp. 322-330; G. Sondag, «Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (*cognitio intuitiva*)», in L.A. De Boni e R.H. Pich (eds.), *Veritas – João Duns Scotus (1308–2008)* 53:3 (2008) 32-58; R.H. Pich, «*Cognitio intuitiva* e modalidades epistêmicas», *Itinerarium – João Duns Escoto (1308–2008)* 55:195 (2009) 357-391. Sobre a recepção e a discussão desse tema na escolástica pré-moderna e moderna, cf. D. Heider, «The *Notitia Intuitiva* and *Notitia Abstractiva* of the External Senses in Second Scholasticism: Suárez, Poinsett and Francisco de Oviedo», *Vivarium* 54:2-3 (2016) 173-203.

¹⁴ Nos textos analisados, Briceño predominantemente faz uso das expressões “notitia”, “notitia intuitiva”, “notitia abstractiva”, etc. Assume-se, neste estudo, que no tocante à teoria da apreensão debatida as expressões “notitia” e “cognitio” significam o mesmo e são, pois, intercambiáveis. Não se usará a palavra “conhecimento” para versar essas expressões ao português e, em regra, falar-se-á de “cognição” no decorrer de todo o estudo, recorrendo-se algumas vezes ao termo “notícia”.

¹⁵ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, pp. 388-713. Em extensão, ela só fica atrás da *Controvérsia* 11, que cobre 444 páginas impressas.

A conhecibilidade de Deus em discussão diz respeito, sim, à “verdade de Deus no ser”, tópico discutido na *Controvérsia* 3. A “verdade de Deus” é entendida como a “faculdade” (*facultas*, *virtus*) que Deus tem de expressar uma imagem de Si a um dado “intelecto criado”. Nesse sentido, Briceño não hesita em afirmar que a “verdade de Deus” coincide com o atributo de “conhecibilidade de Deus por nós”. Ora, Deus é apreendido quididativamente – ou no tocante ao que ele é – por um dado intelecto na medida em que Deus coopera com uma mudança intrínseca no intelecto através da “expressão da [Sua] própria *imago*”¹⁶. Para que essa *imago* nasça ou haja “conhecimento apreensivo” (*notitia*), objeto e potência concorrem. Portanto, a *Controvérsia* sobre a visão de Deus deve ser dividida em três Distinções. A Distinção 1 lida com o princípio da visão da parte da potência – no caso, o intelecto¹⁷; a Distinção 2 trata do princípio da visão da parte do objeto – no caso, a realidade divina¹⁸; a Distinção 3 trata do ato da visão como tal – no caso, da visão intelectual de Deus¹⁹. É importante ter em mente que a Distinção 1, sobre o princípio da visão da parte da potência, exige duas Subdistinções, a saber, uma que lida com “a faculdade nativa do intelecto” como coprodutor da visão, outra lidando com a “luz da glória” sobrenatural (*lumen gloriae*). Essa luz é inserida na mente criada “para elevar” – *mas não* para mudar formalmente – “a faculdade nativa” inicial do ser humano, fazendo dela uma causa eficiente proporcionada ao conhecimento sobrenatural em si, no caso a visão da essência ou da vontade divina. Briceño trata intelecto humano e *lumen gloriae* como princípios concor-

¹⁶ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebrriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, p. 388.

¹⁷ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebrriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 1, pp. 389-513.

¹⁸ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebrriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, pp. 513-575.

¹⁹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebrriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, p. 388; d. 3, pp. 576-713. Na Distinção 3, Briceño tem o intuito de investigar (i) a “substância” e a “razão formal” do ato da visão, bem como (ii) o seu “termo” ou “objeto”. Os dois tópicos são abordados em duas Subdistinções; cf. id. *ibid.*, d. 3, subd. 1, pp. 576-638; d. 3, subd. 2, pp. 638-713. Na Subdistinção 1, são explanadas três coisas: (1) “a razão do predicado da vitalidade na visão beatífica” (vitalidade da visão); (2) “a desigualdade específica da visão” (espécie ou especificidade da visão); (3) “a desigualdade intensiva da mesma visão” (intensidade da visão). Na Subdistinção 2, as questões principais são (A) se o objeto da visão diz respeito às “afecções absolutas de Deus”, (B) às “hipóstases ou propriedades relativas” de Deus, (C) aos “decretos livres” de Deus, (D) às “criaturas possíveis” e, finalmente, às [coisas ou criaturas] “futuras”. Cf. id. *ibid.*, d. 3, subd. 1, p. 576; d. 3, subd. 2, p. 638.

rentes coordenados da *visio Dei*²⁰. Concedendo um papel bem definido à *luz da glória* como coprincípio ativo na visão de Deus, Briceño defende, com base em Scotus, a existência de uma “capacidade” (*vis*) intrínseca originária do intelecto para gerar intuição quididativa de Deus, esmiuçada em meio ao debate e, ao final, à rejeição da tese de uma *potentia obedientialis* ativa na alma para efeitos ou atos sobrenaturais²¹. Afinal, é a partir de atos sobrenaturais causados eficientemente pelo ente voluntário infinito²², que deixam no ser humano uma determinada forma, por graça, originada “por criação” (*per creationem*), em contraste a produções naturalmente realizáveis, que é aberta à mente criada a possibilidade de hábitos sobrenaturais e atos correspondentes²³.

2. *Species* e objeto

Uma maneira importante de caracterizar esses debates cognitivos, em prol da história dos conceitos *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*, encontra-se na Distinção 2, que, dividida em quatro Artigos, trata do princípio da visão da parte do objeto. No Artigo 3, Briceño discute a pergunta “Se é possível uma *species* impressa da essência divina?”. A exposição, é claro, é marcada por contrastes entre a posição dos “tomistas” e dos “scotistas”. Caracterizando o debate por meio dos “antigos tomistas”, entre os quais estão João Capréolo O.P. (ca. 1380–1444) e Tomás de Vio (Cardeal) Caetano O.P. (1469–1534), a posição tomista seria, em síntese, a de dizer que não há possibilidade de uma espécie²⁴ impressa cria-

²⁰ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 1, p. 389; I, 9, d. 1, subd. 1, pp. 389–439; I, 9, d. 1, subd. 2, pp. 440–513.

²¹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 1, subd. 1, a. 1, pp. 390–410.

²² Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 1, pp. 389, 440. Sobre o nexo entre sobrenaturalidade e infinitude divina, cf. R.H. Pich, «João Duns Scotus sobre o conceito de sobrenatural e a necessidade do conhecimento revelado», in R.H. Pich e L.H. Dreher (orgs.), *O natural e o sobrenatural*, Editora Letra & Vida, Porto Alegre 2011, pp. 27–84.

²³ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 1, subd. 2, pp. 444–448.

²⁴ “Espécie”, na exposição de teoria da apreensão e da cognição feita neste estudo, deve reproduzir em português a palavra “species” em latim, que, naturalmente, poderia também ser traduzida como “aspecto”, “forma”, “imagem”, etc. Uma vez que os textos em análise trazem expressões bem determinadas e com significado cuidadosamente distinto, ainda que às vezes parecido, como “imago”, “effigies”, “idolum”, etc., opta-se por “espécie” para mais facilmente direcionar o leitor especializado ao termo latino de fundo.

da, sem analogia, representar Deus quididativamente²⁵. Há duas caracterizações da posição tomista que podem ser destacadas²⁶: (i) primeiramente, ressalte-se a visão tomista da cognição segundo a qual a espécie, no ser inteligível, convém e de algum modo identifica-se com o objeto; assim, houvesse espécie impressa da essência divina, de algum modo, então, ela teria sido “Deus no ser inteligível”²⁷. Isso é explicado como segue: para gerar “notícia” (*notitia*) de um objeto – a qual é explicitamente chamada por Briceño também de “espécie expressa” –, exige-se “concurso e conjunção” do objeto e da potência intelectiva. Em desempenhos cognitivos naturais comuns, um objeto material, para ser princípio de conhecimento de si, não pode ser unido de pronto à potência intelectiva em sua constituição material real. Para a sua junção ao intelecto, um objeto material precisa ser feito *species*, a qual, mesmo que diversa do objeto “no ser da coisa”, é totalmente semelhante ao objeto no “ser representativo”²⁸. A isso, de toda maneira, os pensadores tomistas adicionam outra tese, ou seja, a de que no ser operativo em ato advém entre objeto e espécie uma semelhança especial em outro “ser”. Isso assim se explica: no operar da potência ou na intelecção mesma a razão quididativa que flui da espécie é idêntica à *ratio* do objeto, caso o objeto pudesse causar cognição por si mesmo, imediatamente. No ser representativo, que é a própria intelecção, espécie e objeto possuem a mesma quididade no “ser inteligível”²⁹.

²⁵ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 1-3, pp. 541-543.

²⁶ Sobre a teoria da cognição de Tomás de Aquino – que, neste estudo, é referida somente no breve escopo de alguns argumentos tomistas destacados por Briceño –, cf., por exemplo, N. Kretzmann, «Philosophy of Mind», in N. Kretzmann and E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (repr. 1997), pp. 138-143; C.A.R. do Nascimento, «Introdução – As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano», in Tomás de Aquino, *Suma de Teologia – Primeira Parte: Questões 84-89*, tradução e introdução de C.A.R. do Nascimento, Edufu, Uberlândia 2004, pp. 9-39.

²⁷ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 1, p. 541: «Prima ratio est Caietani [...], quam obviis ulnis excipiunt omnes authores Dominicanae familiae; quae aliqua praemittit de convenientia speciei, et identitate illius cum obiecto in esse intelligibili, ex qua depromere satagit quod species impressa divinae essentiae si daretur, foret Deus in esse intelligibili: ac proinde infinitam perfectionem intelligibilem sibi ascisceret».

²⁸ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 1, pp. 541-542.

²⁹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 1, p. 542: «Quia similitudo in operando apprimè demonstrat

(ii) Em segundo lugar, e pressuposta a descrição da “conveniência de *species* e objeto no ser representativo” (intencional), os tomistas não admitem uma *species* sobrenatural que, sem analogia, possa representar Deus. É uma contradição que, “por semelhanças de ordem inferior” em ser, coisas superiores em ser possam ser termo de apreensão “por uma *notitia* clara e quidditativa”. Assim, por meio da coisa de ordem inferior chamada *species* impressa criada não se pode, quando tornada *species* expressa no ser inteligível, no ocorrer do ser representativo, obter-se inteligibilidade idêntica àquela que seria causada de imediato pelo objeto, se ele o pudesse. Como uma espécie corpórea de si não pode servir para exprimir uma coisa incorpórea, qualquer espécie criável – logo, qualquer espécie impressa criada – de si não serve para exprimir, tanto no ser real quanto no ser inteligível, Deus como ele é: infinito ou ilimitado no ser e exigindo, pois, “ilimitada inteligibilidade objetiva”. Qualquer espécie impressa criada só poderia convir com Deus, no máximo, “segundo certa analogia no ser representativo”, servindo como princípio instrumental para a “cognição analógica”³⁰, quadro esse que só poderia mudar, no tocante à teoria da cognição, com apelo a uma notícia intuitiva intocada por *species*.

Em ambos os casos, assim entende Briceño, Caietano e os antigos tomistas se orientam por falsos fundamentos. Cabe atentar para um axioma geral da teoria da cognição *via* qualquer *species*, axioma esse que tange o que se poderia chamar de ontologia de entidades mentais: “nenhuma *species* é de mesma ordem [no ser] e de mesma perfeição com o objeto no ser representativo”. Uma espécie *nunca* está

similitudinem in essendo; cum igitur in operando talis similitudo inter obiectum, et speciem intercedat, ut eiusdem omnino quidditativae rationis erumpat intentionalis influxus obiecti, si ab illo emanaret immediate, cum eo, qui ab specie eiusdem obiecti effluit: fit inde, ut esse intelligibile speciei sit eiusdem omnino quidditatis in esse repraesentativo cum esse intelligibile obiecti».

- 30 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 3, p. 542: «Talibus principiis physicis praemissis; de convenientia speciei cum obiecto in esse repraesentativo; ad supernaturalis speciei Deum sine analogia repraesentantis oppugnationem, ita accedunt. Implicat contradictionem quod per similitudines inferioris ordinis res eminentioris, et superioris gradus apprehendi valeant clara, et quidditativa notitia; sicut enim contradicit, quod similitudines inferioris ordinis contineant res gradus superioris in esse intelligibili, ita ut nanciscantur eandem omnino intelligibilitatem cum eis; sic obstat, ut possint clara, et quidditativam apprehensionem eminentiorum naturarum exprimere. [...] alias enim imbiberet species illimitatam intelligibilitatem obiectivam, ac proinde esset ipsemet Deus. [...] Ergo solum conveniret species illa cum Deo secundum analogiam quandam in esse repraesentativo; et per consequens tantum posset esse principium alicuius cognitionis analogicae, adinstar illius, quae ex analogica Dei, et creaturarum convenientia accipitur, non tamen intuitiva, et quidditativae notitiae».

para o objeto “em igualdade de atualidade e de perfeição”. A tese de que a assunção de uma espécie impressa de Deus estaria envolvida em contradição porque supostamente seria “de mesma ordem e perfeição, com Deus, no ser representativo”, é retratada por Briceño quase como uma tolice, para cuja evidência bastaria a seguinte reflexão: toda *species*, inclusive aquela que está envolvida ou existe no ser representativo, “contém essencialmente em si uma *ratio* de acidente”. Já por esse motivo, uma *species* não pode, mesmo no ser representativo, equiparar-se em atualidade e perfeição ao objeto *substancial*. A representação ou o ser inteligível no operar atual do intelecto não fica fora do “conceito quidditivo da espécie impressa”, que, enquanto qualidade, é ela mesma um acidente: essa premissa já teria força o bastante para mostrar que nunca no ser representativo haverá comensurabilidade ontológica da espécie com o objeto³¹. Para confirmar a recusa firme da tese tomista de conveniência e identidade no ser inteligível entre *species* e objeto, Briceño não poupa em sofisticação: se é verdade que a espécie impressa só pode ser “semelhança efetiva[da]” com o objeto, dado que o verbo mental ou a espécie expressa no ato representativo ainda precisa ser produzida, essa espécie expressa é sempre também tão diferente do objeto em si quanto acidente e substância são diferentes. De fato, a espécie expressa ou o verbo mental difere ontologicamente também da espécie impressa. Afinal, o verbo mental é forma *vital*, traz consigo o conceito de *vida* – ele é uma qualidade *viva* porque depende *do estar em ato da potência intelectual*, do “influxo e da atenção da alma”, ao passo que a espécie impressa é *inânime*³². Seja como for, o raciocínio serve para reafirmar a diferença

31 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 4, p. 543: «Verum, probatio ista Caietani enervis est, et falso subnixa fundamento; quia nulla species est eiusdem ordinis, et perfectionis cum obiecto in esse repraesentativo, ita ut respondeat obiecto secundum aequalitatem actualitatis, et perfectionis; [...]. Antecedens probatur; quia quaelibet species, etiam in esse repraesentativo, essentialiter imbibit in se rationem accidentis; atque adeo non potest esse eiusdem perfectionis, et actualitatis cum obiecto substantiali, etiam in esse repraesentativo. Repraesentatio enim non est extra quidditivum conceptum speciei impressae; igitur, si species in esse entis claudit essentialiter praedicatum accidentis, etiam in esse repraesentationis, seu in esse repraesentativo, non comensuratur obiecto ad aequalitatem quantitatis virtutis». Sobre o status ontológico da *species intelligibilis* e sobre a sua função na representação mental, cf. D. Perler, «Duns Scotus's Philosophy of Language», in Th. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 166-171; sobre o processo cognitivo, segundo Scotus, cf. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, pp. 198-217.

32 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 4, p. 543. Cf. também Alfonso Briceño, *Prima Pars*

ontológica entre *species* e objeto: essa diferença não é exterior ao ser representativo ou ser inteligível, que, sendo um acidente (dependente), nunca pode alegar uma identidade com o objeto. Por razões de brevidade, não há como explorar, aqui, o quanto a tese da não separabilidade do ser do verbo (no ser representativo) de sua condição intrínseca de dependência vital para com o agente vivo e mental é oposta a tese dos tomistas de que o bem-aventurado, ao ver a Deus, não forma o verbo, mas une-se à essência divina por ação de Deus na razão do verbo, que acaba por fazer as vezes do verbo criado³³. Para Briceño, isso repousa em um erro teórico profundo sobre condições de possibilidade da visão quididativa de Deus, ou de Deus como Deus, bem como, ao final, sobre a função de representação ou mediadora da *species* nos atos de cognição como um todo e sobre o quanto ela tem de ser compreensiva do objeto. Far-se-á referência a isso, na sequência.

3. Notícia intuitiva e notícia abstrativa

De fato, um salto para o tema ‘*notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*’ poderia ser feito agora. Afinal, se espécie impressa significa a marca formal concausada pelo objeto e pelo intelecto agente acerca do que o objeto é, que fica como sêmen ou instrumento virtual presente – qualidade inânime – do intelecto possível, e se a espécie expressa é o verbo mental ou o expressar a apreensão da coisa na intelecção, no ser inteligível em ato³⁴, Briceño defende duas teses: (a) que toda notícia intuitiva e toda notícia abstrativa essencialmente são *espécies expressas* – a primeira com a existência em ato e a presença da coisa apreendida, a segunda abstraindo da existência em ato como tal e da presença da coisa como tal ao expressar intelectualmente a sua inteligibilidade ou apreendê-la. (b) Ele defende, ademais, que tanto a notícia intuitiva quanto a abstrativa podem conter *species impressa*. Em particular, na visão quididativa de Deus pode dar-se uma *species*.

A leitura de Briceño sobre o tema *notitia intuitiva* e *species* é fortemente dependente da interpretação de Pedro Auréolo (ca. 1280–1322), em sua crítica à

Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis, I, 9, d. 2, a. 1, n. 21, p. 521.

33 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 5, p. 543: «Quod magis urget in illo Thomistarum placito asseverante; beatos videndo Deum non formare verbum; sed essentiam divinam, immediate uniri per actionem intellectivam in ratione verbi obeuntis functiones verbi creati [...]».

34 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 9-10, pp. 546-547.

interpretação que João de Bassolis (†1347) havia feito, na sua *Ordinatio* III d. 14 q. 1, acerca de uma exposição de Scotus sobre o conhecimento de Cristo e, em particular, de seu conhecimento perfeito das coisas do mundo³⁵. Bassolis, ao que parece, era referido por tomistas – explicitamente pelo jesuíta espanhol Valentín de Herice (1572–1636)³⁶ – para acentuar a ideia de que mesmo Scotus teria recusado associar qualquer *species impressa creata* à visão de Deus. Eis um resumo das posições de Bassolis (1) “toda notícia intelectual por espécie é mediata, ao menos é por mediação representativa”; ora, *species* é “algo representativo”. Por sua vez, é impossível que a visão de Deus, como ideal de cognição, seja mediata. Ela é afinal, “notícia intuitiva”, e a essa, ao contrário da notícia abstrativa, contradiz ser mediata. É impossível, pois, que a visão de Deus seja *per speciem*³⁷. Além disso, (2) toda notícia “por espécie representativa do objeto” de si “não é concernente à essência ou à presença do objeto, por presença real, mas tão-só no ser representativo”. A notícia abstrativa no intelecto e na fantasia são evidências disso. Por contraste, a visão beatífica concerne de si à presença real do objeto beatífico, existente em ato. É contraditório “que alguém seja beatificado em algo ausente ou não existente”. Conclui-se que ser beatificado ou ter visão beatífica não pode ocorrer “por uma espécie representativa”³⁸. Bassolis afirmaria, então, que “é impossível que uma espécie concorra com o ato da visão divina”, em que

35 Ao que tudo indica, João de Bassolis faz referência ao que Scotus expusera no que hoje é editado como *Lectura* III d. 14 q. 3; Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia XX – Lectura in Librum Tertium Sententiarum: a distinctione prima ad decimam septimam*, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2003, d. 14 q. 3 (“Utrum intellectus animae Christi novit omnia in genere proprio a principio”) n. 109-160, pp. 341-360. Sobre João de Bassolis, cf. M. Pasiecznik, «John de Bassolis, O.F.M.», *Franciscan Studies* 13:4 (1953) 59-77; M. Pasiecznik, «John de Bassolis, O.F.M.: III. His Concept of Philosophical and Theological Science», *Franciscan Studies* 14:1 (1954) 49-80.

36 Valentinus de Herice S.J. foi, por mais de 20 anos, professor de teologia nos Colégios Jesuítas de Valladolid e Salamanca, onde teve Pedro Hurtado de Mendoza (1578–1641) como colega; cf. J. Schmutz, «Herice, Valentin de», *Scholasticon*, URL = http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=678 (consultado em 21 de outubro de 2022).

37 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 34, p. 558: «Omnis notitia intellectiva per speciem est mediata, saltim repraesentativa mediatione, ut patet; quia species ipsa repraesentativum quoddam est. Sed impossibile est, quod visio divina sit mediata, quia est notitia intuitiva, cui repugnat hoc, sicut sibi repugnat esse notitiam abstractivam. Per hoc enim distinguuntur istae notitiae sicut dictum est, quod notitia abstractiva est mediata, sed intuitiva immediata eo modo, quo dictum est; ergo impossibile, quod visio Dei beatifica sit per speciem».

38 Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 35, pp. 558-559.

Deus é visto imediatamente em sua essência. Ali, o intelecto é feito semelhante a Deus não por um ato no qual a espécie exerça um papel, mas “pelo próprio ato beatífico” – a semelhança é descrita como “mais perfeita e mais expressa do que qualquer espécie que seja considerada”. Qualquer espécie impressa, para a notícia intuitiva, é negada: a notícia que pressupõe a espécie impressa não é facial nem intuitiva, mas é, antes, especular, em discrepância com a visão “face-a-face”³⁹.

Em seu *Quodlibet* VIII a. 1, como relata Briceño, Auréolo rejeitara esse caminho. Auréolo começava dizendo que “a notícia de uma coisa presente apreendida pela visão corpórea é notícia clara e facial”, e assim o é mesmo se considerada uma *species* como “ratio videndi”. Analogamente, não é preciso dizer que quem considera que a essência divina é conhecida por uma *ratio videndi* estaria asseverando que ela é conhecida “em enigma”. Cabe refletir sobre essa *ratio videndi*, porque ela foi ligada por Auréolo ao que Briceño entendeu como tese de que “a espécie não intercede como meio conhecido”, quando da visão, seja no domínio da percepção intelectual ou da visão espiritual. A ideia é que um *aenigma* põe um meio criado que se origina do objeto tal como se o ato cognitivo atingisse aquele *medium*, e não o objeto ou, no caso, “a essência divina por si”. Mas a notícia face-a-face ou intuitiva não deixa de ser o caso quando um *medium* é simplesmente a *ratio cognoscendi*. Nesse caso, o ato não é levado para ela, para a *species* como *ratio cognoscendi*, mas é levado imediatamente ao objeto, porque o objeto está ali. Chamada de *ratio cognoscendi*, a espécie também é chamada de *ratio ferendi* (isto é, uma “razão de condução”, “razão de levar”). Posta dessa maneira, a notícia segue sendo facial. Auréolo, pois, compatibilizava a notícia intuitiva com uma *species*, na descrição da possibilidade do mecanismo de cognição humana⁴⁰.

³⁹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 36, p. 559.

⁴⁰ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 37-38, p. 559: «37. Constat, quod notitia rei praesentis per visum corporeum apprehensa est clara, et facialis notitia, non impeditur per hoc, quod ponitur species tanquam ratio videndi: et per consequens non est verum, quod qui poneret divinam essentiam per speciem cognosci tanquam per rationem videndi, poneret divinam essentiam non videri, aut in aenigmate cognosci. 38. Praeterea. Illud, quod ponit aenigma, est medium creatum se tenens ex parte obiecti, quasi actus attingat illud medium, et non divinam essentiam per se; non autem tollet facialem notitiam medium, quod est ratio cognoscendi; quia in illam non fertur actus, sed immediate in obiectum, quamvis ratio ferendi sit species; ergo non tollitur facialis notitia, si species poneretur isto ultimo modo». Os *Quodlibeta* de Pedro Auréolo, a sua obra derradeira, são de 1320; eles foram editados em Roma, em 1605, junto com a *Reportatio*

É justamente a partir do breviário de parágrafos de Auréolo que Briceño consegue expressar, em termos coerentes com teses scotistas, a ideia de que a notícia intuitiva pode dar-se com *species*. Contra Bassolis, Briceño alega que a intuição de Deus a partir da espécie impressa produzida no intelecto não constitui uma apreensão mediata, mas imediata do objeto em questão, e essa apreensão é chamada então de “imagem expressa e formal”. Aquela espécie impressa não faz mediação na qualidade de objeto conhecido ou como um “medium in quo” da cognição intuitiva (de Deus), mas antes como um “medium ut quo”. Uma espécie como *medium in quo* significa representação estrita, remete ao objeto no sinal representante, em que o objeto só tem presença intencional; por sua vez, como *medium ut quo* a espécie é antes uma condutora ao objeto presente realmente e existente em ato. De forma análoga, ratificando o quanto andam juntas teoria da notícia intuitiva e teoria da percepção intelectual na escolástica pré-moderna e moderna, Briceño afirma que também a “intuição corporal visiva” não é mediata mesmo que ela dependa, em sua constituição mental, de uma “espécie impressa intencional” coproduzida por coisa e intelecto – ainda que ela dependa, pois, de a coisa ser traduzida pelo intelecto ao ser intencional. Para tanto – cabe, de novo, insistir no ponto –, basta que a *species* não seja o termo da “visão do *idolum visivum*”, mas só o “meio não apreendido” (*medium non apprehensum*) ou o *medium ut quo* da percepção sensorial⁴¹.

das exposições de Pedro Auréolo aos Livros II-IV das *Sentenças*; cf. Th. Kobusch, «Petrus Aureoli», in Th. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, Primus Verlag, Darmstadt 2000, pp. 236-237, 248. Sobre a teoria da intencionalidade ou dos atos intelectuais intencionais em Pedro Auréolo, cf. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., pp. 253-317 (especialmente pp. 255-274, 283-294 e 313-317); ainda que a análise se reporte ao *Scriptum super primum Sententiarum* de Pedro Auréolo, o autor explora a tese do *Doctor Facundus* de que, também na cognição intuitiva, o intelecto se volta primariamente ao status ou ser intencional do objeto. É reconhecido na pesquisa que, como um todo, as teorias de João Duns Scotus e de Pedro Auréolo sobre a cognição intuitiva se diferenciam significativamente; cf., por exemplo, Ph. Boehner, «Notitia Intuitiva of Non-Existents according to Peter Aureoli, O.F.M. (1322)», *Franciscan Studies* 8 (1948) 388-416; K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln 1988, pp. 104-112.

⁴¹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 40, p. 559: «[...] Ad primum [fundamentum Basolii] enim dicimus; intuitionem Dei ab specie impressa elicitam, non esse mediatam, sed immediatam apprehensionem Deitatis, cuius est expressa, et formalis imago; eo quod non mediet species impressa, tanquam obiectum cognitum, seu medium in quo divinae intuitionis, sed tanquam medium ut quo apprehensionis Dei. Sicut et mediata non est intuitio corporalis visiva, quamvis eli-

É claro que a *cognitio abstractiva* pode ser definida por contraste. Mais importante, contudo, é que Briceño está disposto a considerar que a espécie impressa criada – que parece obedecer a uma ordem de razões inevitável seja da descrição seja da reflexão sobre as possibilidades de cognição pelo intelecto humano – pode figurar como um “princípio da apreensão intuitiva de Deus”⁴². Ao final, o próprio mestre chileno reconhece que esse era um problema para a posteridade do Doutor Sutil: Scotus não tratara abertamente ou *ex instituto* da “possibilidade da espécie impressa” quanto à cognição intuitiva. Antes, ele afirmara a possibilidade dessa espécie como “princípio da notícia abstrativa clara da Deidade” e debatera sobre o tema mesmo de uma “imagem clara e quidditativa da Deidade”⁴³. Nesse último caso, há que explorar-se a tese de que a adequação que a espécie precisa ter com o objeto é no ser representativo, dado que nunca terá a adequação no ser real e no ser cognoscível, mas poderá tê-la no representar, tal que coisas inferiores no ser e na cognoscibilidade podem representar, nos limites das condições intelectuais, coisas que no ser e na cognoscibilidade estão acima daquelas⁴⁴.

Para substanciar a sua interpretação da cognição intuitiva e da cognição abstrativa clara e quidditativa de Deus, mesmo que não compreensiva, Briceño põe em relevo as exposições de Scotus em *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 2⁴⁵, que abordavam temas de cognição das entidades angelicais e traziam analogias importantes com o desempenho cognitivo do ser humano. Ali, Scotus propusera um axioma importante acerca da cognição humana em geral, a saber, que “toda razão própria de

ciatur ab specie impressa intentional; eo quod species non terminet obtutum idoli visivi tanquam obiectum illius, sed sit medium non apprehensum, seu medium ut quo, corporalis perceptionis».

⁴² Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 41, p. 559: «Ad aliam oppositionem Basolii etiam liquet ex Aureolo; manifesta enim instantia corporalis intuitionis visivae demonstrat, non omnem notitiam, quae media specie efficitur, abstractivam esse, a realique praesentia obiecti praescindentem, intentionalique tantum obiecti praesentia contentam; cum visio corporalis sit notitia intuitiva, et prodeat ab obiecto media specie. In quo vero dissideat species impressa quidditativa Deitatis illam abstractive repraesentans ab specie impressa, quae esset principium intuitivae apprehensionis Dei; aperiemus statim in referatione textus Scoti». O texto de Scotus em questão se encontra, no essencial, em *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 2 n. 331-337.

⁴³ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 42, p. 560.

⁴⁴ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 45-47, pp. 560-561.

⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia VII – Ordinatio Liber Secundus: a distinctione prima ad tertiam*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973, II d. 3 p. 2 q. 2 (“Utrum angelus habeat notitiam naturalem distinctam essentiae divinae”) n. 331-337, pp. 560-563.

entender um objeto representa aquele objeto por adequação [*per adaequationem*]”. “Adequação”, por sua vez, pode-se entender triplicemente (i) “pura e simplesmente de entidade com entidade” (no caso, espécie criada na condição categorial de qualidade e essência divina); (ii) “segundo a proporção do representante com o representado absolutamente” (no caso, espécie como qualidade finita e essência divina como ente infinito); ou, finalmente, (iii) “segundo a proporção, não absolutamente, mas por comparação com tal ato” (no caso, o quanto uma espécie como tal pode representar e/ou expressar a coisa ou o objeto diferente de si, como, por exemplo, a essência divina)⁴⁶. Briceño acaba por endossar a tese de Scotus de que a espécie, na cognição abstrativa, é um princípio de mediar-representar ou fazer vínculo da algo com algo, e não um “princípio de compreender” o ser de algo⁴⁷ – é arguível que nenhuma espécie é um princípio de ser compreensivo do ser de algo. Pelo terceiro modo, comparando o propósito de entender o objeto com o intelecto criado – ou, levando em conta “a conveniência de proporção” que reside entre “o [item] representante e o [objeto] representado”⁴⁸ –, é possível ter-se uma espécie que tão perfeitamente represente a essência de Deus quanto o ato de tal intelecto possa atingir⁴⁹. Eis a premissa a ser defendida: em um intelecto como o intelecto humano, “de algum modo é possível que se tenha uma espécie” que represente a essência divina tão perfeitamente quanto o ato de tal intelecto criado pode fazê-lo. Nesse caso, não se exige semelhança no ser, mas apenas no representar. A semelhança no ser não é por si a *ratio* de representar por uma espécie-qualidade criada com respeito a outra entidade. Algo branco particular, seja o

⁴⁶ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 44, p. 560.

⁴⁷ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 46-47, pp. 560-561: «46. [...]. *Sed tertio modo; comparando ad intellectum creatum, aliquomodo potest habere speciem, quae scilicet ita perfecte illam essentiam repraesentat, sicut actus talis intellectus attingit*. 47. *Cum probatur minor primo per illam infinitatem; dico, quod sicut actus finitus potest habere obiectum ex parte sui infinitum, et tamen actus immediatius attingit obiectum, quam species, ita species potest repraesentare obiectum, infinitum sub ratione infinita: non tamen ipsa est adaequata in essendo, nec in congoscendo simpliciter, quia ipsa non est principium comprehendendi*». Cf. também Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 53-54, pp. 562-563.

⁴⁸ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 48, p. 561.

⁴⁹ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 46-47, pp. 560-561.

quanto for similar a outro branco particular, não é “a razão de representar aquele” segundo item. Representar é sempre trabalho reservado à espécie, uma entidade mental e dissimilar, no ser, da coisa representada. A *espécie* do branco, muito menos congênere, na entidade, a *alguma coisa* branca, é que é representativa⁵⁰.

Considerações finais

O *Tractatus de visione Dei*, de Briceño, no tocante aos conceitos de *notitia intuitiva* e de *notitia abstractiva* na teoria da cognição, parece confirmar direções de debate características do scotismo, já a partir do século 14: a ideia de que a *notitia intuitiva* expressa um caso de perfeição cognitiva⁵¹ no sentido de apreensão imediata do objeto, devido à tese de que equivale a uma apreensão quididativa do objeto sem mediação estrita ou representativa, isto é, na consideração de uma *species* como *medium in quo*, contando com a presença real do objeto, em vez de sua mera presença intencional; ademais, a ideia de que, justamente pelo motivo anterior, a discussão central teria de ser em torno do problema da *species*⁵² na descrição plausível de toda apreensão quididativa, inclusive na descrição plausível da cognição intuitiva, que pode conter a *species* como *medium ut quo*. Ao scotismo, como o de Alfonso Briceño, caberia o papel de fazer avanços em teoria da cognição intuitiva, consistentes com os textos dispersos de Scotus.

⁵⁰ Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, I, 9, d. 2, a. 3, n. 48, p. 561: «Ad aliam probationem, de specie unius creaturae respectu alterius. Dico; quod similitudo naturalis in essendo, non est per se ratio repraesentandi unius respectu alterius; quia hoc album quantumcumque simile sit alteri albo non est ratio repraesentandi illud; species autem, quae multo minus est in entitate naturali similis huic, est repraesentativa. Ita hic; licet species propter suam finitatem in entitate, et in essendo, plus conveniat cum essentia creata, quam cum essentia divina; non tamen plus convenit cum ea convenientia proportionis, quae est repraesentantis ad repraesentatum».

⁵¹ Cf., por exemplo, Juan Duns Escoto, *Cuestiones Quodlibetales*, introducción, resúmenes y versión de Félix Alluntis, BAC, Madrid 1968, *Quodlibet* q. 6 n. [8] 19, p. 213. Cf. Sondag, *Duns Scot*, cit., pp. 34-35; Pich, «Cognitio intuitiva e modalidades epistêmicas», 361-363.

⁵² Cf. Pich, «Cognitio intuitiva e modalidades epistêmicas», 382-391.

Daniel Heider*

Rodrigo de Arriaga (1592–1667) and Bartolomeo Mastri (1602–1673)/Bonaventura Belluto (1600–1676) on Animal Perception of Negations

Rodrigo de Arriaga (1592–1667) e Bartolomeo Mastri (1602–1673) / Bonaventura Belluto (1600–1676) sobre a percepção animal das negações

Resumo

Este estudo apresenta a teoria “exótica” de Rodrigo de Arriaga sobre a percepção animal de negações, como por exemplo sombras e buracos, na parte do *De anima* do seu *Cursus philosophicus* (primeira edição em 1632). De acordo com Arriaga, Deus fornece a estas criaturas espécies sensíveis que representam estes itens negativos. Por contraposição com este pano de fundo, que se constitui como a visão padrão sobre o tema, o artigo mostra como é que esta teoria foi criticada por dois escotistas italianos barrocos: os franciscanos Bartolomeo Mastri e Bonaventura Belluto,, em *In De anima* (primeira edição em 1643), do seu *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*.

Palavras-chave: percepção; negações; espécies sensíveis; sentido agente; Arriaga; Mastri; Belluto.

Abstract

This study presents Rodrigo de Arriaga’s “exotic” theory of the animal perception of negations, such as shadows and holes, as presented in the *De anima* part of his *Cursus philosophicus* (first edition 1632). According to Arriaga, God supplies these creatures with sensible species representing these negative items. Against the background of what can be called the standard view on this subject, the paper shows how this theory was criticized by two foremost Italian Baroque Scotists, the Francis-

* Associate Professor, Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Czech Republic; E-mail: heiderd@tf.jcu.cz. This study is a result of the research funded by the Czech Science Foundation (project no. GA ČR 20-01710S, “Theory of Cognition in Baroque Scotism”). I would like to thank Dr. Claus Asbjørn Andersen for his helpful comments on the study’s draft.

cans Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto, in their *In De anima* (first edition 1643) of their *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*.

Keywords: perception; negations; sensible species; agent sense; Arriaga; Mastri; Belluto.

Introduction

When discussing the topic of sense perception in *De anima* Aristotle shows that the external senses apprehend not only their external objects (the proper, common, and incidental sensibles) and their own acts¹, but also their inactivity. We can perceive not only that we are seeing and hearing, but also that we are *not* seeing and *not* hearing. In III.2, 425b21–2, he says that «[through sight] we can discriminate darkness from light [...]». In II.9 and II.11, this discrimination is extended to the other sensory modalities. In II.9, 421b3–6, Aristotle notes that

[...] hearing has for its object both the audible and the inaudible [...] smell has for its object both the odorous and the inodorous. Inodorous may be either what has no smell at all, or what has a small or feeble smell. The same holds of the tasteless»².

In II.11, 424a11–3 by referring to the sense of touch, he affirms that «[...] touch has for its object both what is tangible and what is intangible»³. Such formulations show that Aristotle was well aware of the discrimination between the proper sensibles and their negations; apparently, he saw an animal's perceptual reflexive awareness of its own senses' otiosity as important for its well-being and survival⁴.

¹ Aristotle, *On the Soul*, in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton 1984, III.2, 425b12, 677.

² Ibid., 671.

³ Ibid., 674.

⁴ For the diagnostic and compensatory functions of perceiving the external senses' inactivity, see P. Gregoric, «Perceiving That We Are Not Seeing and Hearing», in P. Gregoric – J. L. Fink (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, New York - London 2021, 2021, pp. 119–37. In his polemic with Victor Caston's reading of Aristotle's crucial passage on perceptual self-awareness in *On the Soul*, III.2, 425b12–25, Gregoric argues that the function of perceiving one's inactivity (and its activity too) is exercised by a higher-order power, the common sense, and not by the external senses. For Caston's opposite interpretation, which can be labelled Same-Order Theory of Consciousness, according to which reflexive awareness is an intrinsic and essential feature of the external senses' states, see V. Caston, «Aristotle on Consciousness», *Mind* 111 (2002) 751–815.

Not only Aristotle, but many other philosophers from the Aristotelian-scholastic tradition, including Second Scholastics, were aware of the significance of negative sensory apprehensions. However, it was the Jesuit philosopher and theologian Rodrigo de Arriaga⁵, who spent most of his life in Prague (from 1625 to his death in 1667), that explained this formation of negative perceptions in a rather original way which provoked a strong critical reaction from a number of seventeenth-century scholastics. In this short study, I shall proceed in three steps. First, I discuss Arriaga's denial of what can be called the standard view. Second, I introduce Arriaga's view according to which by infusing the species of negations and privations in the brutes' interior sense God triggers the negative apprehensions in them. Third, I show how two foremost seventeenth-century Scotists Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto rejected Arriaga's view against the background of their formulation of the standard view⁶.

1. Motivating the Issue

In his *In De anima*, disp. 5 «On material powers», sect. 5 «Whether the interior sense perceives negations», included in his *Cursus philosophicus* (1632), Arriaga says that «a brute could hardly move its foot» without the perception of negations⁷. In the beginning of the section Arriaga mentions the following examples of negative apprehensions: Dogs and other brutes are frightened by shadows cast by other animals or men; they seek refuge from the sun in the shade of a tree; they perceive holes, the empty spaces of doors and windows through which they run; a bear that throws small stones at people selects the stones according to the criterion of their smallness, being the privation of bigness; the same is seen when small dogs do not rise up against bigger ones. All of this shows that to explain animal behaviour the perception of these items needs to be analysed⁸.

⁵ For Arriaga's life and work cf. Stanislav Soušedík, «Rodericus de Arriaga: Leben und Werk», in T. Saxlová – S. Soušedík (eds.), *Rodrigo de Arriaga († 1667), Philosoph und Theologe*, Karolinum, Praha 1998, pp. 9–18.

⁶ For a detailed bio-bibliography of Mastri (and briefly also of Belluto), see Marco Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602–1673) e il suo tempo*, Centro studi antoniani, Padova 2002.

⁷ Rodrigo de Arriaga, *Cursus philosophicus*, Balthasar Moretus, Antwerp 1632, *De anima*, disp. 5, sect. 6, § 79, p. 723: «[...] sine cognitione autem hac vix possent [bestiae] pedem movere».

⁸ *Ibid.*, pp. 722–3.

Before presenting his view Arriaga rejects what can be called the standard view consisting of two doctrinal elements, without, unfortunately, saying who espoused them. According to the first sentiment, a dog is afraid of a shadow cast by a man or a tiger because through the species of the black colour emitted from the shadow and its impression on its organ the dog perceives the presence of a man or a tiger. The species of black mediates an apprehension of the common and the incidental sensibles, such as shape, size, this or that substance, etc. In his reply, Arriaga asks how the dog should apprehend the shadow through this species. Does the dog mistake the shadow for black colour? If so, the dog would take a non-being for a being, which would amount to an operation producing a being of reason, and no proponent of this view would accept such an operation and capacity in brutes. Moreover, how could the species of black be emitted from the shadow? This seems impossible, because the shadow is a «*purum nihil*»; a non-being cannot affect the sense power⁹.

To show that this negative perception could not be mediated through the emission of the sensible species of black from the shadow, Arriaga offers the following example: consider a wall fully covered by a black fabric; suppose a dog is standing in front of it; the dog will not try to run through it, since behind the cloth there is a solid and impenetrable construction and the dog is aware of this; let us now assume that a passage of the same colour as that of the fabric has been made. Arriaga's point is that the dog will certainly, not by chance (*non casu*), run through the hole. This shows that the dog will not perceive the passage through the black species emitted by this *foramen*. In fact, the dog's sight received this species when it faced the wall before the hole was made. At that point, however, the dog did not attempt to run through the wall. Accordingly, the dog does not apprehend the aperture through the species of the black colour emitted from it. It must apprehend it differently, i.e., through a different principle. The same holds for the apprehension of shadows and other negations¹⁰.

According to the second doctrinal element of this view, brutes perceive ne-

⁹ *Ibid.*, §§72–3, p. 722.

¹⁰ *Ibid.*, §§73–4, p. 722: «[...] tegatur murus panno nigro usque ad ipsam terram, non tentabit canis egredi per illum pannum; fit autem in medio porta aliqua vel foramen, etiamsi post foramen illud nihil videatur, statim canis recta, non vero casu feretur ad foramen, & inde egredietur; ergo foramen seu porta illa, quae in carentia muri aut alterius corporis abitum impediendi consistit, non percipitur a cane tamquam quid nigrum, nam canis non conatur transire per corpus solidum, etiam nigrum. Quae de porta dixi, etiam intelligenda sunt de umbra & aliis carentiis».

gations because their common sense reflects upon their external senses' acts. The dog sees light at one place but not at another, and it apprehends that there is no object there. This view assumes that animals reflexively apprehend their exterior sensations. It holds that not only the external objects impress their sensible likenesses upon the common sense, but that the internal sense also receives the similitudes of the external senses' acts themselves. It holds that the total object of the internal senses is not constituted merely by the external sensibles. The external senses' acts must be included in the ambit of its adequate object too. Assuming this cognitive function as a part of the beastly cognitive apparatus, it will only be possible for the animal to cognize the inactivity of its own operation against the background of the positive information related to the power's activity. At first, the power is aware of seeing light here, then when seeing no light there it implicitly remembers and compares this state with the previous one in which it saw light here and realizes that it does not see the light there now. The crucial premise of this view, i.e., that of the existence of the perceptual self-awareness, is confirmed by Arriaga by the reference to the perception of bodily pain. In line with the perceptual account of pain, brutes perceive their pain through the sense of touch. «Being in pain» amounts to the act that perceives an inconvenient object or an object that is part of one's body with qualities contrary to the perceiver's nature. Dogs and other animals too remember their feelings of pain; this indeed makes them disciplinable. However, to remember the external senses' acts, the memory must possess their likenesses. Accordingly, before the memory's acquisition, the common sense must have received the species of these acts when they were exercised¹¹.

Arriaga rejects this view with two main arguments. First, this theory implies that brutes dispose of the power of *discursive* cognition. From the premises «I see there is light here» and «I see there is not light there» they are able to infer «There is nothing there». Arriaga is clear that this capacity cannot be admitted in animals. Second, if brutes could reflect upon their exterior acts by means of a higher-order power, they would be able to apprehend their own *substance* as well, because the cognition of one's acts cannot be separated from the cognition of the subject in which these operations conceived as qualities inhere. When I reflect on my acts of vision or suffering, I always, however imperfectly in the case of the sensory self-awareness, am aware also of myself as the subject of those acts. Again, such

¹¹ For his perceptual account of pain, see Arriaga, *De anima*, disp. 5, sect. 6, §§88–91, p. 724.

self-referential cognition exceeds the amount of perfection attributable to brutes' cognitive capacity¹².

2. Arriaga on the Divine Infusion of Negations' Species

What is Arriaga's solution? Following *STh.* I, q. 78, a. 4, where Aquinas introduces the criteria for his theory of the fourfold interior sense including the one differentiating between the sensed and the unsensed species (those representing items sensed and unsensed by the external senses)¹³, Arriaga embraces the existence of unsensed species (*species insensatae*). These comprise not only likenesses representing the well-known (Avicennian) intentions, such as enmity and utility, but also negations. Arriaga denies the view, embraced by Scotus before him and later by Matri and Belluto¹⁴, according to which unsensed species are not necessary to account for these intentions' perception. For them, sensible objects mediated by the sensed species and the powers are all we need to explain the perception of objects as agreeable or disagreeable. But Arriaga is sure that we need them. A swallow recognizes the usefulness of a straw because in the estimative power it has an unsensed species representing its usefulness with respect to the construction of a nest. The utility of this straw is not a visual object perceivable by sight but something invisible to this power. Only a more perfect sensory capacity, i.e., an internal sense, can perceive it¹⁵.

Although Arriaga espouses the existence of these likenesses, he denies that they are produced by an internal sense, which would serve as «an agent sense»

¹² Arriaga, *De anima*, disp. 5, sect. 5, §§76–7, p. 722: «[...] inde sequi, posse bruta discurrere: non enim immediate percipiunt negationes, sed hoc quasi modo video colorem hic, & nihil video, ergo ibi nihil est; hoc autem illis concedere, est valde durum. Secundum mihi ingerit difficultatem, non solum hinc sequi, bruta percipere suos actus, sed etiam suam substantiam; dicunt enim, Ego non video, vel, Ego torqueor.»

¹³ For Arriaga's reference to Aquinas, see *Physica*, disp. 8, sect. 6, subsect. 2, §§65–6, p. 356.

¹⁴ Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, pars 1, qq. 1–2, n. 62 (ed. Vat. III), pp. 43–4. For Scotus's rejection of any special normative property in the object represented by an unsensed species in addition to sensible qualities, see D. Perler, «Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions», in L. Shapiro – M. Pickavé (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2012, pp. 32–52, at pp. 38–9. For Matri and Belluto, see the next section.

¹⁵ Arriaga, *De anima*, disp. 5, sect. 5, § 78, p. 722: «[...] in brutis dari species aliquas insensatas (quae est sententia D. Thomae [...]) re bene considerata non potest ullo modo negari». Cf. also Arriaga, *De anima*, disp. 4, sect. 1, subsect. 7, p. 685.

(*sensus agens*)¹⁶. The common sense cannot produce these species since it has only those likenesses that are acquired from the external senses¹⁷. The origin of these species must therefore be explained in a different way. They cannot be «abstracted» or «pulled out» by the interior sense, let alone received from the extramental objects, but must rather be produced from outside by some external motor. The only solution Arriaga finds tenable is that they are infused by God directly into the internal sense. By infusing the species of negations, God produces a negative apprehension in the dog, such as «There is no light under this tree», which invites it to search for refuge there from the burning sun. This cognition occurs immediately. We thus do not have to posit in the brutes a capacity to discourse, compare, and reflect on one's acts¹⁸. Arriaga is aware that his opinion is not standard and employs a «Deus-ex-machina» *explanans*, which can seem redundant to many. This is also why he attempts to diminish a stumbling-block for this rather bizarre view by claiming that his employment of God as a particular cause is not a unique standpoint in philosophy and theology. Indeed, God is often and by many assumed to donate intelligible species to separated souls. If this «external intervention» can hold in this case, why should it not be applicable also to the animals' perception of negations? God cares not only about humans but also about brutes and accordingly provides them with everything they need for the conservation of their lives¹⁹.

3. Mastri and Belluto's Critique of Arriaga and their Standard View

In their *Disputationes in De anima* of 1643, disp. 4, q. 3 (entitled «What are sensible objects and how many are there?») ²⁰, Mastri and Belluto take a critical

¹⁶ I mean here the agent sense as a vehicle of the production of the intentional species, and not conceived as the power producing cognitive acts after the reception of the likenesses.

¹⁷ Arriaga, *De anima*, disp. 5, sect. 5, § 75, p. 722.

¹⁸ *Ibid.*, § 78, pp. 722–3: «Dico ergo, eo ipso quod cognoscant & videant objectum aliquod externum, murum v.g. album, in quo sunt foramina, fenestrae, & c. per sensus tantum percipere albedinem illam positivam; Deum autem infundere illis species, quibus forment aliquas apprehensiones negativas, Non est ibi color, Non est ibi Sol sub arbore, ad quam umbram accurrunt, quando Sol eis nocet, hoc autem fit sine ullo discursu aut reflexione super se, aut suos actus».

¹⁹ *Ibid.*, § 79, p. 723: «Confirmo: multi ex adversariis etiam in ipso homine recurrunt ad Deum ut ad causam particularem, qui nostro intellectui infundat omnes species, eo quod ab obiectis non eas percipiat, cur ergo non poterimus etiam ad Deum aequaliter recurrere pro speciebus brutorum? Certe etiam Deus est sollicitus ut bestiis ea suppediret, quibus pro vitam tutandam indigent [...]».

²⁰ For the publication history of this work, see Forlivesi, *Scotistarum princeps*, pp. 361–65.

stance against Arriaga's view of the infusion of negations' species. They do this in the context of their discussion of the four necessary conditions for an object to be a sensible object. Such an object must be (1) a real being; (2) a material (corporeal) thing; (3) a singular item; and (4) an accident. While discussing the first qualification they introduce and immediately reject Arriaga's theory. By affirming that a sensible being must be a real being, Mastri and Belluto eliminate beings of reason, including negations from the ambit of sensible being. A sensible being that moves a sense by emitting its likeness must be real, since a non-being cannot imprint a likeness upon the sensory power. Mastri and Belluto say that everybody agrees on this, except for Arriaga who admits that brutes *can* apprehend pure negations of light and colour through the negative apprehensions co-caused by the species infused by God. In their presentation of Arriaga's view they sum up all the important steps in the Jesuit's reasoning: i) We cannot deny that animals have such perceptions; ii) such apprehensions require the existence of proportional species; iii) these species cannot be emitted from the negations; iv) their production can only be understood by recourse to God as a supplier of everything needed for the conservation of animal lives²¹.

The two Scotists agree that brutes somehow perceive negations. The perception of darkness causes fear in them; they feel distress in the absence of their progenies. But they are also sure that this does not require the existence of any species of these negations. The origin of these putative species could be explained in two ways. They could be poured into the brutes' internal sense either (i) at the moment of their generation, or (ii) over time. If the former held, there would be either infinitely many such similitudes from each would represent a single negation, or a single species would represent all of them. While the first claim is rejected by

²¹ Mastrius, Bartolomaeus, Bonaventura Bellutus, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (Vol. 3), *Libros de anima* (henceforth: *In DA*), Nicolaus Pezzana, Venice, 1727, disp. 4, q. 3, § 20, p. 66: «Arriaga [...] videtur docere, posse bruta apprehendere puras negationes, puta negationem lucis, coloris, &c. apprehensione quadam negativa, non per species a negationibus causatas, sed a Deo infusas, quibus forment apprehensiones aliquas negativas, non est ibi color, non est ibi Sol, &c. Movetur, quia ex una parte non possumus brutis denegare cognitiones negationum, nam terrentur umbra hominis, vident, ubi sunt portae, fenestrae, vacuitates, & ursus volens in hominem proicere lapides, non eligit quoscunque, sed parvos, quos potest sustinere, ergo percipit parvitatem lapidis, quae formaliter est negatio majoris quantitatis, non enim solum percipiunt lapides, sed lapides ut parvos. Ex alia partes non videtur rationabilior modus, quo apprehensiones istae haberi possunt, quam per species praedictas, Deus enim etiam de bestiis est sollicitus, ut necessaria ad tuendam vitam subministret, sine tamen hac cognitione negationum vix possent pedem movere [...]».

them as irrational, the latter presupposes a considerable perfection of the species. Accordingly, this perfection would make it difficult to deny such a species to humans too. However, humans are not endowed with such infused species. The second alternative is equally untenable. If these likenesses were supplied over time, God would wrongly be seen as the primary cause that gives what cannot be delivered by the secondary causes. This is not the case²².

Unlike Arriaga, Mastri and Belluto do not assume the existence of any agent sense that elevates the sensible qualities to the level of intentions. This power is something they hold to be a non-Aristotelian invention²³. There is no internal or external agent sense that would bring about the external and the interior senses' species, including those of intentions and negations. Moreover, these species cannot exist since it is not possible to assign an efficient cause to these items. First, this cause, as stated by Arriaga, cannot be a negation since negations are non-beings. Second, it cannot be an opposite affirmation, such as light, since light cannot cause a species representing darkness. Third, unlike the virtual containment of the intelligible in the sensible species, the species of a negation, such as that of darkness, cannot be potentially contained in the species representing light. Accordingly, the internal sense cannot abstract such as a species from the sensible objects²⁴.

Mastri and Belluto propound two explanations of the manner these negations are perceived. They distinguish between two kinds of privations. The first are the total *carentiae*; the other are the partial privations. While shadows exemplify the second type, complete darkness, such as one in a cave when all lights are off, is a case of the first. A shadow can move a brutes' sense because it is not a total privation of light and has a *secondary* light shaped in a particular way. Considering the total lack of light, however, such cognition cannot be an act of a simple apprehension but must be the result of a *divisive* act based on the opposite

²² *Ibid.*, disp. 4, q. 3, § 21, p. 66.

²³ *Ibid.*, disp. 4, q. 5, a. 2, § 55, p. 72: «Dicimus non dari sensum agentem; haec conclusio communis est in Peripatho». For the denial of the *sensus agens* as a device that is productive of the sensible species in Mastri and Belluto, see D. Heider, «Suárez and Mastri/Belluto on the Internal Sense's Species», forthcoming in C. A. Andersen and D. Heider (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Schwabe Verlag, Basel-Berlin 2023, pp. 50–3.

²⁴ Mastrius – Bellutus, *In DA*, disp. 5, q. 8, a. 2, § 249, p. 219: «Non tamen fit haec cognitio per speciem aliquam repraesentantes negationes, quia nulla poterit assignari causa hujus speciei effective, non ipsa negatio [...] non affirmatio opposita [...] neque sensus potest ab illis abstrahere hanc species, quia non est agens [...]».

affirmation²⁵. The species, or visual representation, representing a calf in a cow's memory moves the cow to produce an appetitive act of desire triggered by an occurrent perception of the calf's absence. The cow's internal sense cognizing the absent calf produces this act against the background of the previous cognitive act apprehending the calf. Clearly, if the cow did not have this previous affirmative cognition and did not have the species of its calf or any vision of it stored in the memory, it would never apprehend the absence of the calf and no appetitive act would be triggered. The internal sense is thus not immediately but only mediately carried to this negation. A man blind from birth will not apprehend the negation of colours. In order to be able to do so, she would have to be capable of reflecting simultaneously on her prior cognition of colours, which she is not. A dog will perceive a passage in the wall because it has already seen the colours indicating an impediment there, which now is invisible. The Scotists conclude – by replying to Arriaga's «objection from discourse» – that this discourse is not discourse in the proper that pertains to the third mental operation of reasoning. It is nothing more than a juxtaposition of two connected apprehensions, where no inference of a *tertium quid* takes place²⁶.

4. Conclusions

Mastri/Belluto's theory represents what can be called the standard view. Among others, this view can be found in Francisco Suárez (1548–1617)²⁷. This

²⁵ *In DA*, disp. 4, q. 3, § 21, p. 66-7. «[...] bruta ab umbra terreri, hoc evenit, quia umbra ut plurimum non est privatio totalis lucis, sed habet lumen quoddam secundarium figuratum juxta corporis figuram, cujus est umbra, ideoque potest movere sensum, vel si totaliter abesset omne lumen, tunc non apprehenderet apprehensione quadam simplici, & affirmativa umbram illam [...] sed solum judicio quodam divisivo [...]»; *In DA*, disp. 5, q. 8, a. 2, § 249, p. 219: «Solum igitur cognoscuntur privationes actu quodam divisivo per affirmationem oppositam, aut ejus speciem [...]».

²⁶ *In DA*, disp. 5, q. 8, art. 2, § 258, p. 120: «[...] quando brutum cognoscit absentiam filiorum, non percipit illa ut sic in abstracto, sed in tali loco externo: debet percipere se non videre ibi filios; quare semper erit quaedam reflexio. Dicimus ergo sensum bruti percipere negationes actu quoddam reflexo supra alibi cognitum, & supra sensum externum actu in tali loco illud non cognoscentem, scilicet dum cognoscit in pariete foramen, hoc percipit, quia in aliis partibus parietis videt colores parietis, qui indicant impedimentum ad egressum, in foramine nullum videt colorem, hinc non apprehendit aliquod impedimentum, & consequenter egreditur ex aula, neque hoc est discurre, quia unum non infertur ex alio, sed solum sunt duae apprehensiones connexae, hic est impedimentum, ubi nullum est impedimentum».

²⁷ Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, ed. S.

theory attributes proto-discursive and proto-reflective operations to animals; these acts, however, are consistently distinguished from the proper intellectual operations of reflexion and discourse found in humans. Without them we could not explain the perception of negations and the cognition of the inactivity of one's sensory operations, which are necessary to explain beastly behaviour. While Arriaga agrees that this negative apprehension is necessary, he makes also clear that this cannot be explained from the internal sources of non-rational animals. I conclude that by his "occasionalist" recourse to God as an external donor of the species of negations and privations Arriaga anticipates Descartes's view of animals as material automata. Famously, Descartes presented this view in his *Discourse on Method* which appeared in 1637, just five years after Arriaga's *Cursus philosophicus*.

Castellote, vol. 2, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1981, disp. 5, q. 2, n. 26, pp. 328–30.

Celina A. Lértora Mendoza*

La cognoscibilidad de Dios según Mateo de Mimbela SJ

The Knowability of God according to Mateo de Mimbela SJ

Abstract

The Jesuit Mateo de Mimbela, Spanish by birth and professor in New Spain at the end of the seventeenth century, represents the last relevant version of Jesuit scholasticism before the Expulsion of 1767, as stated in his treatise *De Divina Essentia et Attributis*, whose Disputation 1 deals with the knowability of God. Although it follows the traditional structure proposed in Thomas Aquina's *Summa Theologiae*, it advances considerably in some epistemological aspects, in keeping with its time. The interest of this text lies in the fact that it reviews all the positions held in the Company, which had developed with greater emphasis the internal discussions, and not only with the opposing Schools, resulting in an accurate overview of the *status quaestionis* of the issues it includes, as I have shown in my participation in the previous SOFIME Congress, with a presentation on divine relationships. I focus especially on the following points that I consider novel: 1. The epistemic status of the proposition «God exists»; 2. The discussion on the possibility of invincible ignorance of that proposition; 3. If a real act of faith is possible about said proposition.

Keywords: systematic theology; treatise on God; existence of God; knowability of God; Mateo de Mimbela SJ.

Resumen

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Attributis*, cuya Disputación 1 trata la cognoscibilidad de Dios. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia

* CONICET-FEPAI Investigadora, M. T. de Alvear 1640, 1 E-F, Buenos Aires, Argentina; clerto-ramendoza@gmail.com.

con su época. El interés de este texto radica en que pasa revista a todas las posiciones habidas en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del *status quaestionis* de los temas que incluye, tal como lo he mostrado en mi participación en el anterior Congreso de SOFIME, con una ponencia sobre las relaciones divinas. Me centro especialmente en los siguientes puntos que considero novedosos: 1. El estatuto epistémico de la proposición «Dios existe»; 2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición; 3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe.

Palabras-clave: teología sistemática; tratado de Dios; existencia de Dios; cognoscibilidad de Dios; Mateo de Mimbela SJ.

1. Presentación

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII¹, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Attributis*², cuya Disputación 1 trata la cognoscibilidad de Dios. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia con su época. El interés de este texto radica en que pasa revista a todas las posiciones existentes en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del *status quaestionis* de los temas que incluye, tal como lo he mostrado en mi participación en el anterior Congreso de SOFIME, con una ponencia sobre las relaciones divinas³. Continuando el análisis de los

¹ Datos bio-bibliográficos en G. Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. V (M-N-Ñ) CSIC, Madrid 1995, pp. 522-523; lo mencionan M. Kemp Mercado en *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zigzag, Santiago de Chile 1958, p. 69; J. M. Rivas Sacconi, *El latín en Colombia*, Librería Voluntad, Bogotá 1949, p. 100 y J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reyno de Granada (1563-1810)*, Madrid 1946, p. 764. Los manuscritos han sido elencados por W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, M. Nijhoff, The Hague 1972, p. 60.

² *Tractatus de Divina Essentia et Attributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699*. Bogotá, Academia de Historia de Bogotá, s/s 121 ff; otro ejemplar, Bogotá, Biblioteca Zaldía, s/s, 89 ff. Traducción parcial de Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Introducción de textos y traducción del latín al castellano, 3 vol. Ministerio de Educación, Caracas 1954-1964, pp. 321-354

³ Cf. «Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial», *Enrahonar*, Supplement Issue (2018) 113-122.

aspectos significativos de esta obra, me centraré en los siguientes puntos de su I Disputación que considero novedosos: 1. El estatuto epistémico de la proposición «Dios existe»; 2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición; 3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe.

En otra ocasión he presentado detalladamente la estructura del *Tractatus* y me remito a ese trabajo⁴. Aquí recordaré solamente que Mimbela, adhiriendo a una larga y célebre tradición inaugurada en la *Summa* del Aquinate, comienza el tratamiento de Dios por la cuestión de su existencia, y ésta, a su vez, se inicia con la pregunta de si y cómo es posible conocer a Dios, lo que parece casi un planteo kantiano.

2. La I Disputación

El texto⁵ se divide en tres secciones, cuyos temas son: 1°. Si la existencia de Dios es evidente por sí, y si sobre ella puede haber ignorancia invencible del intelecto; 2°. Si la existencia de Dios puede creerse por fe; 3°. Si la existencia de Dios puede demostrarse. Esta tercera sección se divide en dos subsecciones: 3.1. Se prueba nuestra primera conclusión y 3.2. Se prueba la otra conclusión.

En la Primera Sección, de la noción de «verdad evidente por sí»⁶, apoyada en la definición de Aristóteles, extrae cuatro consecuencias epistemológicas:

1°, que no hay ninguna verdad que no sea evidente por sí, respecto a Dios. 2°, una verdad puede ser evidente por sí respecto a uno y no respecto a otro. 3°, la misma puede ser evidente por sí y no evidente por sí respecto a lo mismo en diverso tiempo. 4°, puede ser evidente por sí y evidente por otro, respecto a lo mismo incluso en el mismo tiempo⁷.

⁴ «El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ», *Dialogando* 3 (2015) 19-46. Ed. digital www.revistadialogando.org.

⁵ Una exposición amplia de todos los temas de la Disputación en mi trabajo «Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios», *Dialogando* 9.17 (2021) 31-56. Ed. digital www.revistadialogando.org

⁶ «...ergo veritas per se nota illa erit, quae non solum est nota, sed hu[cus]sque adeo manifesta, ut facilis comparatu ex sola terminorum propositione». (f. 1v, n. 3/1). Se cita por el foliado del Ms de la Biblioteca Nacional de Bogotá, y los números del mismo (el de corrido y el de cada parte), la transcripción y la traducción son mías.

⁷ «Ex his fit 1° nullam esse veritatem, quae non est per se nota, respectu Dei. 2° posse veritatem esse per se notam respectu unius, et non respectu alterius. 3° Posse eam esse per se notam, et non per se notam respectu eiusdem per diverso tempore. 4° posse esse per se nota, et per alia nota, respectu eiusdem etiam per eodem tempore» (f. 1v, n. 4/2).

A continuación Mimbela afirma la doctrina tradicional jesuita en tres conclusiones

1º, Dios no puede ser invenciblemente ignorado, ni por el conjunto de las gentes, ni por un pueblo entero. 2º, tampoco puede ser ignorado por largo tiempo por un hombre en uso de la razón; 3º puede ser ignorado por breve tiempo por un hombre dotado de razón⁸.

La Sección segunda, que pregunta si la existencia de Dios puede conocerse por fe, no pone en cuestión que es posible (resulta de lo dicho por la Escritura y sus menciones, y además es un hecho que cualquiera puede apreciar) sino que se centra en la cuestión de si esta fe puede coexistir con el conocimiento, o con su búsqueda. Su conclusión es que la existencia de Dios es cierta por fe. Parece obvia, ya que la existencia de Dios sería no sólo el primer conocimiento de fe sino incluso el supuesto y base de todo otro. Pero la razón aducida por Mimbela es un tanto extraña: dice que la existencia de Dios es revelada por Él mismo, cuando le dice a Moisés «Yo soy el que soy». El segundo argumento es filosóficamente interesante: si algo impide que la existencia de Dios sea creída por fe, es la evidencia; pero tal evidencia no se da⁹ pues la revelación es oscura y eso conlleva la oscuridad misma de la fe y por eso se requiere la razón.

La tercera sección (si la existencia de Dios puede demostrarse), la más larga de las tres, en la primera subsección expone la primera conclusión: la existencia de Dios es demostrable *a posteriori*, en lo cual coinciden todos los escolásticos. El desarrollo de Mimbela se orienta a mostrar el estado de la cuestión, tanto de la propia escuela como de la tomista.

Pero el profesor saca otra conclusión que excede el argumento escriturístico en sentido estricto: deduce que prueba también que la existencia de Dios es demostrable por fe, lo cual no concuerda con la definición y exposición acerca del concepto de demostración con que inicia esta subsección. Más aún, lleva la conclusión al extremo considerar que la negativa a aceptar este punto de vista es temeraria.

Por último, Mimbela insiste en que este argumento sobre el valor revelado de la proposición se refiere exclusivamente a su forma *a posteriori*. Y haciendo eco a Muniesa, reconoce que esta restricción es necesaria para oponerse a los que,

⁸ «1º [f. 2v] Deum non posse invencibiliter ignorari nec a cunctis gentibus, nec ab integra natione. 2º nec posse ignorari ab homine ratione utente per longum tempum. 3º posse per breve tempos etiam ab homiine rationis compote».

⁹ Ibid. n. 13-15.

afirmando la validez de la prueba *a priori*, terminan rechazando la validez de la *a posteriori*.

Además de este argumento escriturístico, Mimbela ofrece dos argumentos de razón, que reproducen, a su modo, la doctrina general escolástica, aceptada también por la escuela jesuítica. El primero está tomado del principio aristotélico «todo lo que se mueve es movido por otro», que el Aquinate usa en su primera prueba, y que Mimbela reproduce aquí incluyendo algunas críticas: posibilidad de moverse a sí mismo, imposibilidad del regreso al infinito, etc.,

El segundo argumento racional (el tercero en la numeración de Mimbela), es una versión resumida del argumento por la contingencia, que usa el Aquinate en su tercera vía, que Duns Escoto asume como la principal, y que nuestro profesor presenta en su redacción personal.

La segunda subsección enuncia y argumenta a favor de la segunda conclusión: «La existencia de Dios es demostrable *a priori*». Este tipo de demostración no es el argumento ontológico anselmiano, sino más bien una versión del argumento por la conexión posibilidad-necesidad, elaborado por Duns Escoto. Pero la exposición de Mimbela sigue a los autores de su Orden¹⁰.

3. Los aspectos novedosos

Tal como lo he adelantado, considero que en la doctrina expresada hay tres aspectos que pueden considerarse novedosos, no tanto porque expongan de una manera sistemática algunas opciones doctrinales que en otros tratados escolásticos se ordenan de otro modo, sino porque esta nueva ordenación constituye, en este tema, un notable doble giro. Por una parte (como lo señalé en mi trabajo anterior sobre las relaciones divinas) un giro de la teología a la metafísica; y el segundo, en este caso, de la metafísica a la epistemología. Insisto, epistemología y no «teoría del conocimiento», aunque ella está incluida. Es un giro epistemológico que consiste en colocar el problema del conocimiento en el comienzo de la discusión sobre Dios y, al mismo tiempo, fundamentarlo con una argumentación tendiente a mostrar la legitimidad del giro mismo, es decir, del enfoque epistémico.

¹⁰ La Disputación termina con una mención a las pruebas de la unidad de Dios, que en realidad no corresponden a este tema por lo cual no se van a considerar aquí, porque el tema es otro.

3.1. El estatuto epistémico de la proposición «Dios existe»

La tradición escolástica, en sus diversas escuelas, desde sus comienzos, insistió en la posibilidad de establecer la verdad de dicha proposición. Pero en un contexto filosófico menos desarrollado sobre la verdad proposicional, los principales maestros y formadores de escuelas no profundizaron los aspectos específicamente epistemológicos.

El desarrollo propio de la escolástica y la diversidad de enfoques del pensamiento moderno mostraron la necesidad de ampliar el espectro problemático. Aun cuando Mimbela no lo desarrolla, es evidente que está suponiendo: a) la distinción tradicional entre verdades apodícticas y no apodícticas; b) el carácter sintáctico de la cuestión: la validez de los argumentos derivativos; c) la asunción de las pruebas *a posteriori* y *a priori* ambas válidas, al menos en general.

Pero su desarrollo, aun cuando a primera vista no difiere mucho de lo estándar, tiene el interés de que expresa la preocupación específica: el estatuto epistémico de la proposición y por tanto qué clase de verdad se le debe asignar. Hay que reconocer, sin embargo, que este propósito queda un tanto trunco.

3.2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición

Los teólogos medievales discutieron ampliamente este asunto. Esta cuestión tiene dos momentos teóricos y prácticos. Durante el medioevo y en función de las disputas con judíos y musulmanes, la cuestión se centraba en cómo podían desconocer la verdad del mensaje cristiano (aun cuando fueran todos teístas y aceptaran la idea de un único Dios creador y remunerador). Los teólogos hablaron de la «pravedad» o sea, la ignorancia afectada, en los que recibieron el mensaje y se niegan a creerlo. Sobre esta base ideológica se construyó una teoría inquisitorial que funcionó casi sin reservas durante más de dos siglos. Por eso las evidencias fácticas contrarias tardaron bastante en ser comprendidas en su real significación antropológica.

Esta discusión antropológica tuvo varias etapas, de las cuales este texto representa el punto de consenso final. La primera etapa es la antigua concepción que acabo de mencionar.

En un segundo momento, cuando los viajes mostraron la existencia de pueblos enteros que no sólo desconocían al Dios cristiano, sino que parecían no tener una idea siquiera aproximada de «Dios» en el sentido que es el ente designado en

la proposición «Dios existe». En el siglo XVII, el conocimiento más completo de dichos pueblos plantea seriamente si Dios puede ser invenciblemente ignorado y por tanto sin culpa del ignorante.

Considero que esta cuestión sólo pudo comenzar a plantearse y resolverse con serenidad cuando se hubo zanjado la cuestión de la racionalidad de los nativos americanos (posiblemente habría que incluir los de Polinesia y quizá algunos africanos, como los pigmeos). Es decir, la “ignorancia” de seres infrahumanos no podía ser un argumento contra la tesis principal y por eso, según entiendo, la cuestión sobre la racionalidad de estos pueblos fue en su momento tan relevante¹¹. No era solo la pregunta de si podían ser bautizados. La capacidad intelectual de muchos de estos seres de dudosa hominidad tampoco podía pasar desapercibida y muchos de los primeros conquistadores y colonizadores de hecho los consideraban racionales. La cuestión ulterior sobre el derecho de dominarlos y esclavizarlos no interesa aquí. En cambio, la declaración de hominidad condujo a preguntarse si en ciertas circunstancias la mente humana puede tomar derroteros que en otros grupos resultarían por lo menos inexplicables.

Obviamente la primera pregunta, al estilo de la *quaestio*, tomaba la forma «*utrum*» con dos respuestas alternativas: *sic et non*. Las evidencias recogidas señalaban el *sic* como inexcusable, al menos según la experiencia tanto histórica como coetánea. Quedaba entonces la tarea de limar las asperezas de un *sic* demasiado contundente, que terminó tomando una forma que podría expresarse como «sí, pero...». Es decir, que la ignorancia era aceptada, pero con limitaciones. La posición de Mimbela, como digo, viene a expresar el acuerdo alcanzado a fines del siglo XVII y que se mantendrá sin variantes hasta bien entrado el siglo XX: la existencia de Dios puede ser ignorada: a) por personas determinadas, pero no por la humanidad en conjunto o grupos importantes de ella; b) no puede ser ignorada por un largo tiempo. En otras palabras, la ignorancia que de hecho se detecta, tendría la característica de ser circunstancial y, si se quiere, excepcional. Las razones de estas restricciones se presentan un tanto opacas a la interpretación actual. En conjunto, resultan poco convincentes. Parecería más bien una concesión de los

¹¹ La bibliografía sobre este tema es muy extensa. Me limito a mencionar tres trabajos relevantes y acordes a lo que sostengo en el texto: S. Álvarez Turiénzo, «Discordia en la ética del descubrimiento y la conquista americanas», *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca (1986) 15-44; M. Beuchot, «Escolástica, humanismo y derechos humanos en la conquista según Fray Alonso de la Vera Cruz», *Revista de Filosofía*, Maracaibo, 21 (1995) 83-92; A. G. Lamadrid, «Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la conquista de América», *Salmanticensis* 28.1-2 (1981) 329-346.

escolásticos de la modernidad avanzada, a una tradición de la cual no podían despegarse institucionalmente. Pero esto requiere mayor profundización documental, histórica y hermenéutica.

3.3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe

La tradición más relevante de la escolástica medieval, la tomista, ha considerado que no puede haber simultáneamente ciencia y fe sobre un mismo objeto y bajo la misma razón. Por lo tanto, la existencia de Dios se sabe o se cree, pero no las dos cosas a la vez.

Estas opciones no sólo se refieren a la cuestión de la componibilidad de actos de creer y saber en forma simultánea sobre el mismo objeto, sino que también inciden en la discusión sobre la naturaleza epistémica de la teología. Es claro que la posición alternativista queda conectada a una posición más «cientificista» de la teología, si se me permite la expresión. Es decir, que la Apologética, o la Teología Fundamental, o sea, los fundamentos de la fe (incluyendo sobre todo los motivos de credibilidad), no es a su vez una construcción fideísta sino científica, en el sentido aristotélico del concepto. Y también oscila más bien hacia el polo que la considera una ciencia teórica (como es el caso del tomismo). En cambio, las posiciones que tienden a ver la teología como una ciencia práctica (como el esotismo) se muestran favorables a introducir más contenidos fideístas sin que ello les parezca contradictorio, puesto que la contradicción en sentido fuerte, como es obvio, se da precisamente en una ciencia teórica.

La contraposición ciencia-fe es relevante en muchos aspectos de la teología, pero tal oposición no debe ser origen de alternativas fuertes y sin matices. La posición de Mimbela y otras similares, a favor de la conjunción de «ciencia y fe» con respecto a la proposición «Dios existe» no debe ser interpretada como una postura que niegue (en su derivación lógica, aunque no en la expresión histórica) el carácter «científico» del discurso teológico; pero tampoco lo daría por afirmado sin más. Este punto requiere una dilucidación que va más allá de esta cuestión histórica puntual y compromete no sólo a la historia general de la teología sistemática, sino también a su visión actual.

Por otra parte, hay que considerar el alcance de la contraposición ciencia y fe. Para que esta contraposición sea lógicamente válida es necesario definir ambas de modo que sean estrictamente incompatibles. Pero esto, en muchos casos, no es históricamente real. De hecho, hay «creencias» del científico que se aproximan bastante a la definición usual de «fe» (por ejemplo, que el mundo es una realidad

ordenada, sometida a legalidad, etc.). Tampoco me parece que la diferencia entre ciencia y fe esté en el cuestionamiento de su objeto, porque cuando la ciencia cuestiona su objeto, se convierte en filosofía. Concediendo que la respuesta es difícil, yo más bien apuntaría a una diferencia metodológica, en el sentido de que cuanto más globales sean las preguntas (y las respuestas) más nos alejamos de la *empiría* y nos aproximamos a la filosofía. Se ha dicho que las ciencias tienen objetos específicos, nunca preguntan por el todo. La teología tampoco, y en esto coincidiría con la ciencia.

Desde otro punto de vista, aunque no en forma explícita, en el texto de Mimbela resuena otro problema: aceptar la posible coexistencia de fe y razón podría poner en cuestión precisamente la cientificidad de la teología, en el sentido de que el teólogo, en la medida en que tenga fe, no estaría obrando en forma exclusivamente racional, lo que es requisito esencial de cientificidad. En otras palabras, que la fe del teólogo al momento de elaborar las pruebas racionales de la existencia de Dios, estaría obrando como un “obstáculo epistemológico” en el sentido de Bachelard. Pero también podría sostenerse, a la inversa, que precisamente la fe puede ser una ayuda para la visualización de ciertas problemáticas.

4. A modo de conclusión

Ya indiqué que este comienzo de una obra ambiciosa como exposición del estado de la cuestión del Tratado de Dios resulta a primera vista como una reproducción tradicional más que una fundamentación y/o defensa de posiciones más novedosas. Sin duda Mimbela no era un «revolucionario intelectual», o al menos no era eso lo que se proponía en su Curso. Más bien, siguiendo una tradición jesuita, expone sus ideas en versión débil y las remite, en cuanto sea posible, a los autores de su Orden que más han trabajado la discusión interna tratando, si no de conciliar las diversas líneas, sí de integrarlas en el complejo mayor de la tradición académica jesuita como opciones aceptables para los docentes. Precisamente Antonio Pérez (1583- 1672) y Tomás de Muniesa SJ (1627-1696), sus dos guías preferidas, representan este estilo de trabajo.

De modo que Mimbela reproduce las posiciones de consenso, y sus avances, que podríamos calificar de novedosos en relación a la visión tradicional, se dejan entrever en los aspectos redaccionales, ya que no en la doctrina expresada en las conclusiones, que son pocas y estandarizadas. Diría que, a diferencia de otros expositores, Mimbela se decanta por una exposición débil de las verdades que pro-

mueve. La forma «sí, pero...» podría expresar lo que quiero indicar. Hay en cada caso un límite, expreso o implícito, en la doctrina afirmada en la conclusión. No interpreto que sea esto una consecuencia del carácter disputativo del texto, sino más bien, al contrario, que la parte disputativa (que debe arribar a conclusiones fuertes y refutar al oponente), queda debilitada en las explicaciones. Y sobre todo, que no hay propiamente un enfoque fuerte de la disputación, que exige objeciones y su resolución como parte esencial de la defensa de las conclusiones.

Podría decirse que en esto Mimbela se acerca al pensamiento filosófico moderno no escolástico, pero también que, desde su propia tradición, ha tratado de actualizarse, comprendiendo las limitaciones de los antiguos modelos. En la segunda mitad del siglo XVII la escolástica, en todas sus formas, debe colocarse a la defensiva y trata de apuntalar su tradición. Las estrategias son diversas, no todas fueron exitosas. La insistencia de la escolástica cerrada durante el siglo siguiente terminó con su descrédito. La salida a una revitalización, de la mano de León XIII, tuvo resultados ambiguos. Pareciera que la idea de dialogar, aunque sea implícitamente, con las nuevas visiones filosóficas, como se propuso Mimbela en este texto, era una estrategia con posibilidades de éxito.

Y si no lo tuvo entonces, al menos lo tuvo en la neoescolástica del siglo pasado. Pero esta historia y sus conexiones con la segunda escolástica y sus epígonos del XVII requiere ser contada de nuevo. Me atrevo a conjeturar que la pervivencia de la escolástica medieval se dio, justamente, en la medida en que fue capaz de actualizarse cada vez. Es la lección que nos deja esta larga historia.

Celeste Pedro*

Evagations Diagrams in Medieval *Computus*

Diagramas de Evagações Planetárias em *Computus* Medievais

Resumo

Os diagramas de evagações são visualizações de padrões de movimentos cíclicos de objectos celestes (que podiam ser medidos por observação, e alguns calculados usando diferentes métodos, mas que se baseavam em conceitos difíceis de apreender somente a partir dos textos) que se desenvolveram como uma tradição visual medieval. Com o seu uso, pretendia-se uma fácil compreensão das informações complexas do texto por meio de uma tradução imagética de fenómenos que, de outra forma, só seriam visíveis por meio de longas e repetidas observações do céu. A sua frequente presença em *computus* transformou-os num receptáculo gráfico (ou modelo de design) para diferentes conhecimentos relacionados com o percurso dos planetas, como elongações, altitudes, latitudes e longitudes, fundamentais para compreender como o mundo funcionava, e para determinar a utilidade desse conhecimento.

Partindo do manuscrito Bern Cod. 347, produzido na segunda metade do século IX na região de Auserre, este artigo irá fornecer uma visão global da transmissão de diagramas de latitudes (movimento em latitude dos planetas: em relação à eclíptica do sol ao longo do zodíaco), em manuscritos reunidos e copiado principalmente para escolas beneditinas, nos períodos carolíngio e pós-carolíngio, explorá-los como representações pictóricas de um conceito visual estabelecido, composto de uma mistura de dados reais e imaginários, e indagar sobre as como estas composições foram usadas para transmitir conhecimentos cosmográficos.

Palavras-chave: Representação Visual; Filosofia Natural; *Computus*; Cosmografia; Latitudes.

* Celeste Maria Lourenço da Silva de Oliveira Pedro. While researcher for the Project “From Data to Wisdom. Philosophizing Data Visualizations in the Middle Ages and Early Modernity (13th-17th Century)” POCI-01-0145-FEDER-029717, at the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564, Porto, Portugal, t. 00351-226077180, cpedro@letras.up.pt.

Abstract

Evagations diagrams are visualisations of patterns of cyclical movements of celestial objects (that could be measured by observation and calculated using different methods, but which were difficult to grasp purely from texts), that developed as a medieval visual tradition. Its design was intended to assist the reader in making sense of complex information (presented in circulating manuscripts) through an imagetic translation of those phenomena – that are otherwise only visible through long-term sky observations. Their frequent presence in *computus* turned them into graphical receptacles (or templates) for different concepts related to the paths of planets, such as elongations, altitudes, latitudes and longitudes, which were key to understanding how the world worked, and to determining the usefulness of that knowledge.

Starting with manuscript Bern Cod. 347, a composite manuscript produced in the second half of the ninth century in the region of Auxerre, this article will provide an overview on the transmission of diagrams of latitudes (planetary wanderings in relation to the ecliptic of the sun through the course of the zodiac) in manuscripts assembled and copied mainly for Benedictine schools, in the Carolingian and post-Carolingian periods; exploring them as pictorial representations of an established visual concept, made up of a mixture of real and imaginary data, and will inquire about the ways in which these compositions were used to convey cosmographical knowledge.

Keywords: Visual Representation; Natural Philosophy; *Computus*; Cosmography; Latitudes.

Introduction

Evagations diagrams were developed to represent the patterns of stellar movements through the course of time. These astronomical diagrams were like drawing a picture of a series of pictures. The exercise was to feed the «mind's eye» and the memory with clear, simplified, and ordained information that corresponded to data from a multiplicity of objects, including their location over long periods. Three-dimensional positions were compressed to two-dimensional renderings, but objects' movements seem to be considered within dubious timelines in some cases¹.

Diagrams were go-to resources for most creations of encyclopaedic collections and computistical textbooks, whose texts were mostly available for educational purposes, at abbey libraries and cathedral schools in central and northern Europe, mostly from the eighth to the twelfth century, and they continued being a reference well into the early modern period.

The calendric calculations necessary for the fulfilment of the Benedictine

¹ The variation found in the horizontal axis of the diagrams of latitudes, for example, makes it difficult to establish the units and scale used. For more see: S. C. McCluskey, *Astronomies and cultures in early medieval Europe*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.

rule and for the agricultural activities that were part of monastic life, to some large extent involved astronomical knowledge; in line with the ever-present influential texts of Isidorus and his diagrams (many of which focused on cosmology), and with the place given to the Liberal Arts during the Carolingian Renaissance.

Calcidius' translation of Plato, and Macrobius' commentary on Cicero, were part of the required reading list for astronomical studies for a thousand years, as were the works of Plinius Secundus and Martianus Capella. In them, we find diagrams that serve both the function of clarifying the texts and of exploring concepts for the readers. Even though most authors did not originally include descriptions (or drawing instruction) of diagrams in their texts, some shapes and meanings were soon embraced as natural phenomena of didactic texts to the point that some visual standards were adopted and transmitted across time and place. Various works were often bound together, cut, combined, and commented in compilations that travelled hundreds of miles.

1. Evagations Diagrams

Figure 1 is an example of a Plinian absides diagram, from a *computus* produced in Limoges, in central France: it is a beautiful design, we can almost see it moving, like a clock work mechanism, each planet positioned/labelled at its apogee, on its own eccentric circular line that represents the absides: the farthest and nearest distances from the Earth. Figure 2 is located among a series of other diagrams associated to a Calcidian text, but it is a diagram of zodiacal configurations (like Figure 4), under one sign and under successive signs' orders, which Macrobius names as the Platonic order of the planets. Figure 3 presents Martianus Capella's geo-heliocentric system, providing diagrammatic renderings for the heliocentricity involving Mars and Venus, based on different possible interpretations of the text.

In Plinius' *Naturalis Historia*, it is common to find a set of four diagrams: planetary order, harmonic intervals, absides and latitudes. In computistical miscellanies since the early Carolingian period and in textbooks such as the ones developed at the Abby of Fleury in the turn of the first millennium, these diagrams would sometimes leave their place in the text and move to a dedicated quire(s) together with various other diagrams from different authors. Sometimes, they stood alone as the sole necessary representatives of concepts. There, they were all redesigned by the hand of scribes to form graphical unities of representation, depending on expertise, available drawing materials, original sources, or purpose.

2. Planetary Latitudes

As it often happens in the process of designing information, some shapes are preferred and corrected over others, as they get refined in their communicative effectiveness.

Manuscript Cod 347² (Figure 5) is a very early example of the presence of the diagram of latitudes in its two historical shapes/versions (and in this case, also, in a Plinian excerpt): a circular and a rectangular one. They are defined by two characteristic elements: thirteen lines representing and delimiting the constellations the Sun moves by; and lines that represent the cyclic variation of latitude of each planet (or its eccentricity). In the circular version (that appears in second in this manuscript: a layout choice) the first lines are concentric, spaced evenly, and the second are eccentric circles that intercept the zodiac. In the rectangular version the two types of lines exist but they form what we would call a line chart: the zodiac is represented along the vertical axis and the cyclic patterns along the horizontal axis; the latitude lines run like zigzags up and down the chart, starting on the farthest point of each orbit in relation to the Earth. The illustrative elements for the planets, along with name labels, are present in both and will continue to be used until the very last examples of the latitudes diagram, specially for the Sun and Moon. In both shapes, the ecliptic is placed in the middle of the zodiac; and the Sun, Pliny tells us, moves unevenly in the middle, in a serpentine path³. Venus and the Moon have the most extreme angles of latitude, and Mercury, Mars and Jupiter have smaller ones, Saturn's coincides with the Sun's angle. Manuscript Latin 5239⁴ (Figure 7), made in the following century, contains a very similar diagram, this time in a vertical position (but misses the apsides diagram, quite more complicated to copy).

In the *computus* manuscript Berlin 138⁵ (Figure 6) – a compilation from

² Bern, Burgerbibliothek, Cod. 347, 9th century, France. *Composite manuscript: Macrobius, Plinius, Nonius Marcellus: excerpts*, Latin. URL = <https://www.e-codices.ch/en/list/one/bbb/0347>, consulted on 2021.12.20.

³ B. Eastwood, G. Graßhoff, «Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe, ca. 800-1500», *Transactions of the American Philosophical Society*, 94(3) (2004) 35–38. <https://doi.org/10.2307/20020363>

⁴ Bibliothèque nationale de France, Latin 5239, 10th century, France, Limoges. *Varia de computo*. Latin. URL = <https://manuscripts-france-angleterre.org/ark:/12148/btv1b105419933>, consulted on 2022.01.10.

⁵ Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin 138 (Ms. Phill. 1833), 10th century, France. *Varia scripta arith-*

the tenth century, in the middle of a series of diagrams associated to Calcidius, Isidorus and Bede, among others, there are also two versions of the Plinian latitudes diagram (with slightly different representations of the latitudinal values). First, the older circular version, that looks like a top view of the solar system but that, it is not: it is sort of stereographical projection that required a more time-consuming visual calculation to learn the degrees of latitude variation regarding the ecliptic. Here it expresses more concentric lines for the planets closest to the ecliptic in the diagram, and absides' lines are less symmetrical and therefore more visually complex, than in the previous example. In addition, the Sun is not a wavy line, making matters of legibility even more complicated. And bellow, the rectangular shape that was later singly adopted. This one rapidly transmitted the idea of the quantitative data in the text and of passing of time, using a more realistic point of view for the observer, as if looking from the Earth.

One particular manuscript, Ms. R.15.32⁶ (Figure 8), also a compilation of astronomical and computistical texts, tables and diagrams, contains an orphan latitudes diagram, fully labeled: titled «De Curso VII Planetarum Per Zodiacum Circulum», the vertical bar reads «Latitudo Constans XII Partib[us]» with the following order for the planets, from top to bottom: Venus, Mercury, Sun, Saturn, Mars, Jupiter and Moon; and the horizontal bar reads «Longitudo Zodiaci Constans CCCLXV Partis» and contains also the information regarding the *Armonia* in the distance between planets. Like that from Berlin 138, but more legible and whole, this diagram contains a block of information that can be called a mark of the productions from the Abbey of Fleury, where it also sometimes rested as the sole diagram for Plinius' excerpts.

The rectangular latitudes diagram itself developed in different visual variants and rarely did it correspond to the actual text, often it provided inaccurate and contradictory data. More than trying to record numbers on latitudinal limits for a better memorisation of the location of the planets according to Plinius, these diagrams were more like abstract interpretations; a sum of still frames of the sky, or

metica et chronologica, Latin. URL = <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?P-PN=PPN83017379X>), consulted on 2022.01.10. For more on the content of this manuscript, visit: <https://ptolemaeus.badw.de/jordanus/ms/3150>.

⁶ Trinity College, Cambridge, Ms. R.15.32, early 11th century. Winchester, UK. *Astronomical and Computistical miscellany*. Latin and Old English. URL = <https://mss-cat.trin.cam.ac.uk/manuscripts/uv/view.php?n=R.15.32&n=R.15.32#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xy-wh=-1095%2C268%2C2571%2C1448>, consulted on 2022.01.12.

compressed wave lengths, in order to quickly show, in one lesson, something that takes a lot of time to observe, sometimes disregarding the fact that planets' orbital cycles are very different in length, in favour of "communicative aesthetics". A good example of this is manuscript Madrid 9605⁷ (Figure 9), where accuracy of numerical values and associated information was replaced with pure symmetry (even with respect to the column for the names of the planets): the aesthetics of the geometrical pattern mirrors fundamental concepts, such as order and repetition, but says little about the individual behaviors of the planets.

By the twelfth century, the most visible influence for the design of latitudes diagrams was being spread through copies manuscripts from Fleury (such as MS17⁸ – Figure 10), whose multiple manuscript productions circulated for the fantastic length of about four centuries, and that better transpire a desire to compress (by addition) as much information as possible into one diagram.

3. Conclusion

A growing interest in accurate calculations – inquires, observations and predictions – of time and location drove to progresses in astronomy, such as improved astronomical tables, instruments adapted to different terrestrial latitudes or the dissemination of translations and commentaries on previously unknown classical works from the twelfth century onwards, such as the *Almagest* of Claudius Ptolemaeus, or many of Aristotle and Plato's works; and some of these progresses came through the Islamic world, especially from *al Aldalus*. But that was not the case with these diagrams: created more as interpretations of original texts/ideas, and less as proper astronomical instruments, they did not evolve to become more accurate or truer to the information provided by authors, yet many people kept investing time and resources reimagining and redesigning them. Variations include three main versions of 12x30, 12x12 and 12x24 cells, the use of symmetry for artistic purposes only, and the choice between using free-hand or orthogonal lines. They also include peculiar numbers of cells (other than the mentioned above) and

⁷ Biblioteca Nacional de Espana, Madrid, MSS/9605, 1026. France. *Tratados varios del cómputo eclesiástico*. Latin. URL = <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000054177>, consulted on 2022.04.29.

⁸ St John's College, Oxford, MS17, ca. 1110. Thorney Abbey, Cambridgeshire. Latin. URL = <http://digital.library.mcgill.ca/ms-17>, consulted on 2022.04.20.

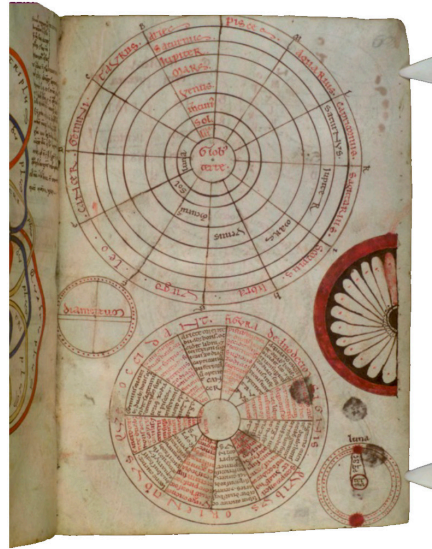
different planets' order, location in the manuscript and orientation on the page; variation even occurs in the number of planets and decoration.

I will conclude this article by proposing that both students, teachers, and copyists were aware and made use of the fact that (in the context of providing a general understanding of how the heavens work) one can still communicate complex knowledge without accurate data; some visual formulas can reveal the core idea well enough. In this case, the formula is a wavy line, used to represent the path drawn by the changing latitudes of each planet while going around in their orbits, in relation to the ecliptic. They were not, therefore, instruments to be used regularly, such as calendars, or for example the *horologium* diagrams – that contained fixed, go-to data for calculations; and eventually, they were used less and less. Despite this fact, line chart diagrams are still with us and are highly representative and the ecliptic is still represented as a wavy line against a sky of constellations in modern astronomy.

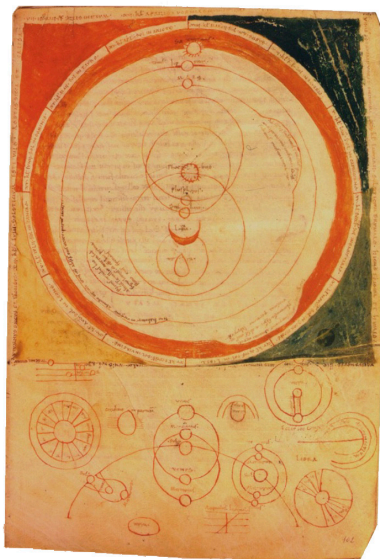
Figures:



1. Bibliothèque Nationale de France, Latin 5239, f. 125. 10th century. *Naturalis Historia*. (Plinius)
– Image in public domain.

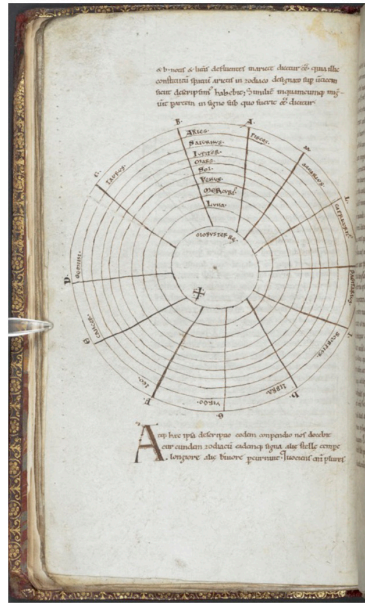


2. Bodleian Libraries, University of Oxford, Digby 23a, f. 52r. 12th century. *Timaeus*. (Calcidius) – Terms of use: CC-BY-NC 4.0

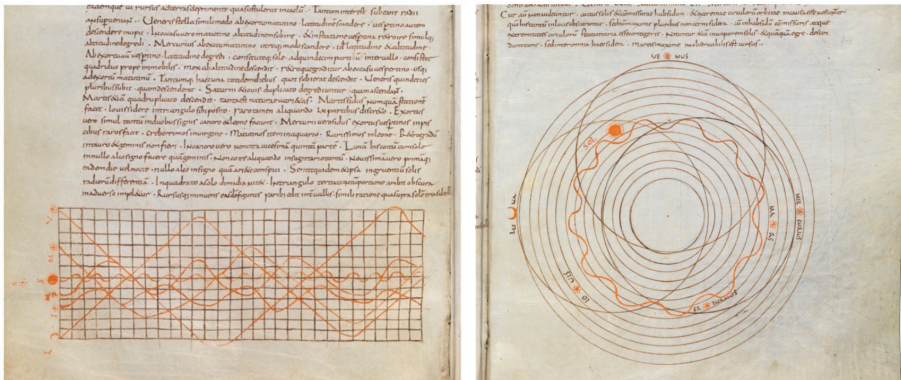


3. Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 190, f. 102r. 11th/12th century. *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. (Martianus Capella) – Image in public domain.

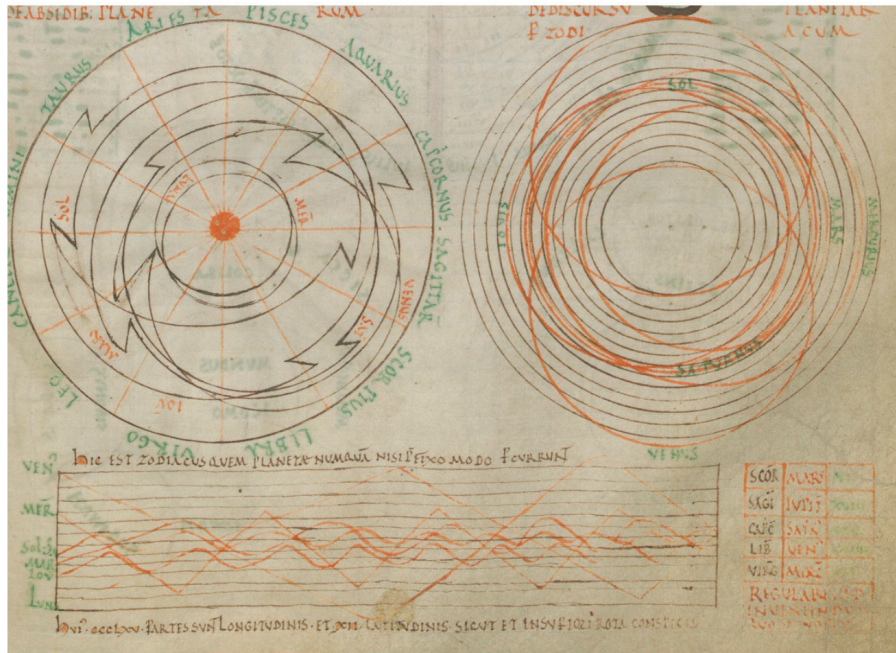
EVAGATIONS DIAGRAMS IN MEDIEVAL COMPUTUS



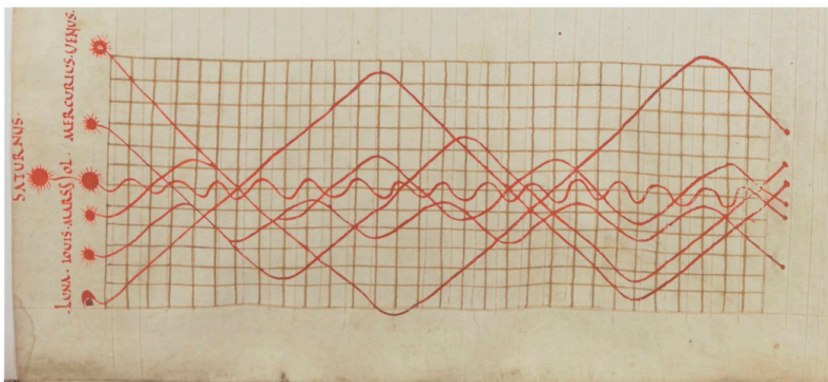
4. The British Library, Harley MS 2652, f. 31v. Late 11th century. *Somnium Scipionis*. (Macrobius) (Printed with permission.)



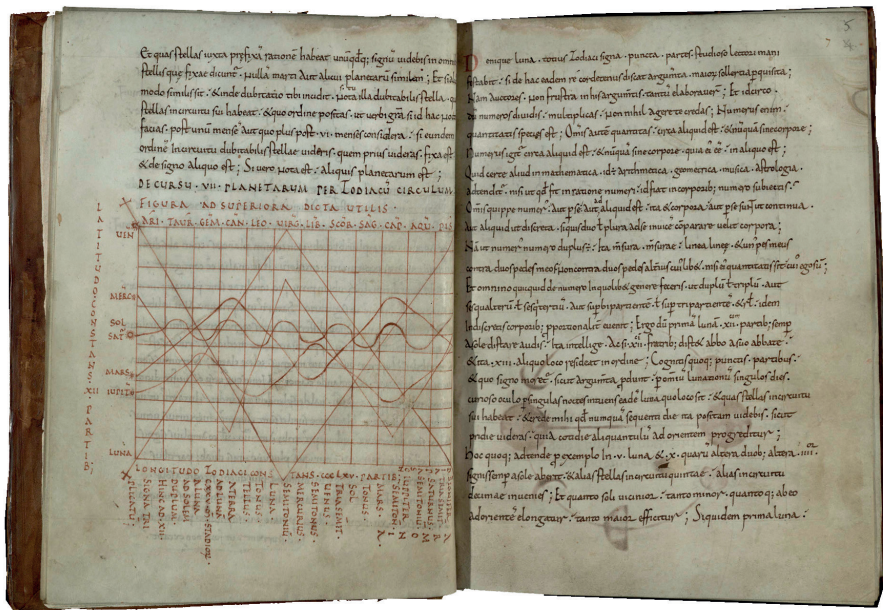
5. Bern, Burgerbibliothek, Cod. 347, f. 24v-25r. Second half 9th century. *Naturalis Historia*. (Plinius). France [Auxerre] – Terms of use: CC-BY-NC 4.0



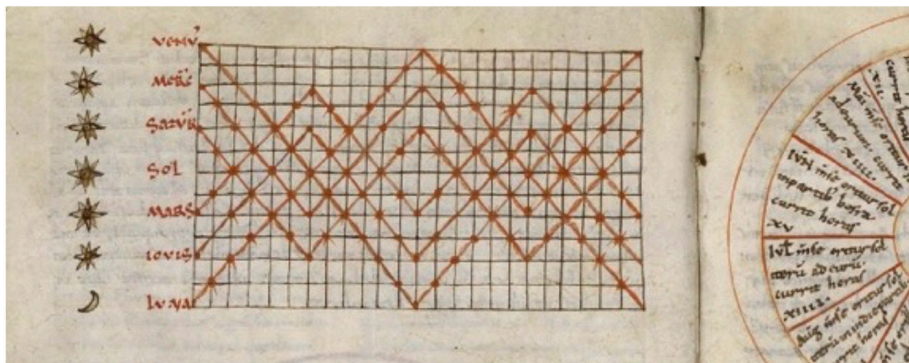
6. Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Phill. 1833, f. 38r – [Calcidius]. 10th century. *Varia scripta arithmetica et chronologica*. Fleury, France – Image in public domain.



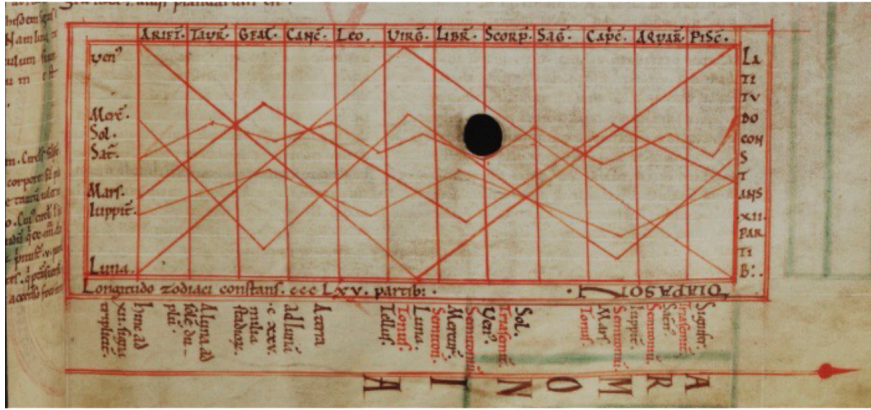
7. Bibliothèque Nationale de France, Latin 5239, f. 39r – [Plinius]. 10th century. *Varia de computo*. Limoges – Image in public domain.



8. Trinity College, Cambridge, Ms. R.15.32, p. 6. [Abbo Floriacensis]. Early 11th century. *Astronomical and Computistical miscellany*. Winchester – Terms of use: CC-BY-NC 4.0



9. Biblioteca Nacional de España, Madrid 9605, f.12v. 1026 AD. *Tratados varios del cómputo eclesiástico*. West of France (or Avignon) – Image in public domain.



10. Oxford, St John's College, MS17, f. 38r. [Abbo Floriacensis]. 1102-1113. *Computus*. Thorney Abbey, England. (Printed with permission)

Susana Beatriz Violante*

Mujeres medievales, su aporte al conocimiento

Medieval Women and Their Contribution to Knowledge

Abstract

In this article I try to share some contributions made in the philosophical-gnoseological field, in the 10th-12th centuries in al-Andalus, by women who, in their course, inherited a precious construction of culture from us. We have observed that many of them have been a source of subversion against energetic modes of domination hierarchical historically, without any foundation of necessity, undermining the heterogeneity that is tried to be standardized with the control over thought, sexuality, the body, desires and the human intelligence to, in this way, drag the process of building a different society and cultures to annihilation. I exemplify with Jewish, Christian and Muslim women who generated religious, theological, philosophical conceptions that were transmitted through their family and / or academic environment.

Women like 'Ā'isha (s. I/VII); Dhuoda (s. IX); Hansa of Guadalajara (s. X); Maryam bint Abī Ya'qūb al-Fayṣūlī al-Anṣārī (s. X-XI); Nazhun Bint al-Qalai (S.XII); Quasmuna Bint Ismail (S.XII); 'Ā'isha bint Aḥmad al-Qurtubiyya (s. X); Ende (s. X); Hroswita of Gandersheim (s. X); Wallada bint al-Mus-takfī (s. X); Trotula of Salerno (s. XII).

Keywords: knowledge; women; men; cultural construction; *locus domesticus*.

Resumen

En el presente artículo intento compartir algunos aportes realizados en el ámbito filosófico-gnoseológico, en los siglos X-XII en al-Andalus, por mujeres que, en su discurrir, nos heredaron una preciada construcción de cultura. Hemos observado que muchas de ellas han sido una fuente de subversión

* Doctora en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Profesora Titular por Oposición en Filosofía Medieval en Universidad Nacional de Mar del Plata. Directora de Grupo de Investigación, Miembro Comisión Directiva Centro de Investigaciones CIEsE. RLFM. SOFIME. Calle 15, N° 1279 (7606) Miramar, Buenos Aires, Argentina. violantesb10@gmail.com.

contra enérgicos modos de dominio jerarquizados históricamente, sin fundamento alguno de necesidad, menoscabando la heterogeneidad que se intenta uniformar con el control sobre el pensamiento, la sexualidad, el cuerpo, los deseos y la inteligencia humanos para, de este modo, arrastrar a la aniquilación el proceso de construcción de una sociedad y culturas diferentes.

Ejemplifico con mujeres judías, cristianas y musulmanas que generaron concepciones religiosas, teológicas, filosóficas que fueron transmitiendo a través de su medio familiar y/o académico.

Mujeres como 'Ā'isha (s. I/VII); Dhuoda (s. IX); Hansa de Guadalajara (s. X); Maryam bint Abī Ya'qūb al-Fayṣūlī al-Anṣārī (s. X-XI); Nazhun Bint al-Qalai (s.XII); Quasmuna Bint Ismail (s.XII); 'Ā'isha bint Aḥmad al-Qurṭubīyya (s. X); Ende (s. X); Hroswita de Gandersheim (s. X); Wallada bint al-Mustakfi (s. X); Trotula de Salerno (s. XII).

Palabras-clave: conocimiento; mujeres; varones; construcción cultural; *locus domesticus*.

1. Delimitación temática

Este tema ronda en mi mente desde hace cierto tiempo y tiene que ver con la sagacidad, sutileza, inteligencia y capacidad relacional de las mujeres del Medievo a quienes no siempre se les permitía aprender a leer y, por lo tanto, tampoco a escribir, tener una voz pública y hasta reírse, pero muchas de ellas lo lograron en público o a escondidas, fingiendo analfabetismo para no ser descubiertas ya que, de serlo, serían juzgadas, penalizadas o excomulgadas¹. Escuchar a otras mujeres, a sus maridos, a canónigos u obispos —que sí leían, escribían y tenían una voz pública—, en debates, oraciones, lecturas de sermones, les permitió a muchas de ellas, generar una cosmovisión filosófico-teológico-gnoseológica muy particular que fueron transmitiendo a través de su medio familiar y/o académico. De las mujeres que gestaron conocimiento en el *locus domesticus*, no poseemos sus nombres, pero conocemos las tareas que realizaban. De otras que tuvieron acceso al conocimiento, tenemos sus nombres, entre ellas, hemos seleccionado a 'Ā'isha (s. I/VII); Dhuoda (s. IX); Hansa (s. X); 'Ā'isha bint Aḥmad al-Qurṭubīyya (s. X); Ende (s. X); Hroswita (s. X); Wallada (s. X); Maryam (s. X-XI); Nazhun (s. XII); Quasmuna (s. XII) y Trotula (s. XII), sus vidas han sido discursos determinativos con valor epistémico para la constitución de cultura, que permanecen, en muchos casos, hasta la actualidad.

Estas costumbres del ámbito relacional familiar provocarían una variación institucional no solo en el mundo judío, cristiano, árabe e islámico, sino en otros espacios visualizables en profundos debates filosóficos acerca del libre arbitrio, la

¹ M.J. Fuente, *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*, La esfera de los libros, Madrid 2006, «Mujer, coge la rueca», p. 13.

identidad, el entendimiento, las ciencias, la manipulación de la naturaleza, entre otros. Si pretendemos hallar un escrito sobre «teoría del conocimiento», no lo hallaremos entre estas mujeres, pero sí conocimiento teorizado.

Comenzaremos con la mujer en la transmisión de saberes cotidianos.

2. La mujer y la escucha

El libro de María Jesús Fuente comienza con una anécdota datada en 1480 donde varias mujeres de las tres religiones monoteístas, que convivían en la Península Ibérica entre los siglos VIII y XV, para mantener su cultura, su fe, educar a sus hijos, satisfacer a sus maridos y tratar de ser felices, portando la rueca y el huso se iban a *sabadear*, un verbo que indica reunirse con otras mujeres a lavar, tejer, actividades consideradas típicamente femeninas que les permitían acercarse a espacios prohibidos para su género e hilar conocimientos a través de la oración, el análisis y, casi sin dudas, también reír, acciones más prohibidas que permitidas en esa época para quienes formaban parte del culto judío y también del cristiano. Posiblemente al gestar sus propios rincones y conjuntar los modos de cocinar, criar a sus hijos o llevar adelante el culto, muchas de ellas pudieron rebelarse al mantener y modificar los ritos y costumbres².

La Iglesia cristiana pronto les negó la voz en espacios públicos al igual que el culto judío. En cuanto a los preceptos musulmanes, sobre todo en el área *yemení*, si bien en un principio admitió una mayor libertad, con el paso del tiempo y la convivencia, fue implementando negaciones e incorporando otras, como por ejemplo el uso del velo que, si bien era una prenda utilizada por mujeres de las tres religiones, poco a poco fue quedando sólo en las musulmanas, en las monjas y en algunas mujeres judías.

También resulta relevante que en el periodo preislámico las mujeres gestaran un sistema de parentesco matrilineal al pertenecer el hijo/a al clan de la madre y ser inscritos por línea femenina ya que el padre, en algunos clanes, no tenía derecho sobre su hijo, motivo por el cual le añadían su nombre al de la madre. De este modo, el nombre de la mujer, se convertirá en patronímico. Para esta cultura, la castidad de la mujer no será socialmente relevante ni castigada porque, la sexualidad, no se piensa como un pecado, sino que es contemplada como un medio

² M. J. Fuente, *Velos y desvelos...*, «Mujer, coge la rueca», p. 15.

para alcanzar una plena unión con Alá³. Esto lo notamos al leer algunos poemas escritos por ellas, el deleite de los varones en la escucha del recitado, al igual que el respeto hacia su libre pensamiento, o la determinación sobre la finalización del matrimonio. Los tipos de unión se respetaban desde el contrato al que accedían ambos y la posibilidad de rescindirlo en el momento en que la mujer quisiera, aun cuando el varón la repudiara. Así mismo, la mujer poseía cierto poder de regencia al contar con matriarcas árabes y gobernantas –unas cuarenta– en este periodo anterior al Profeta. El cristianismo recién introduce el consentimiento mutuo para formalizar un matrimonio en el s. XIII.

Algunas mujeres judías, conforme el relato del Antiguo Testamento, Génesis 30:1-13, permitían a sus maridos yacer con otras para tener hijos: «Raquel, viendo que no daba hijos a Jacob [...] le dijo: He aquí mi sierva Bilha; entra a ella y parirá sobre mis rodillas y yo también tendré hijos de ella».

Muchas expresiones culturales de estos periodos han sido cegadas para desacreditar costumbres a través de edictos, concilios, revelaciones, profecías y muchos etcéteras que ejercerán control sobre el pensamiento, la sexualidad y el cuerpo, aniquilando el proceso de construcción de nuevas cosmovisiones.

Es importante aclarar que las mujeres no fueron tratadas del mismo modo durante el periodo Matristico/Patrístico y medieval, sino que sufrieron los vaivenes político-religiosos que implementaron desde la circuncisión femenina a la profundización de la persecución con la Santa Inquisición (siglo XIII) y sus análogos en las otras religiones.

3. Mujeres que han logrado dejar su impronta

En este apartado nos dedicaremos a mencionar a algunas mujeres que nos han dejado su impronta.

‘Ā’iṣa (siglo I de la Hégira/VII e.c.), fue una de las mujeres preferidas del Profeta Muhammad. Luego de haber enviudado –tenía dieciocho años–, no aceptó la reclusión, pero sí mantuvo el uso del velo que fuera impuesto como reconocimiento de haber sido «mujer del profeta» y no ser confundida con otras mujeres del harén. También respetó el mandato de no casarse nuevamente. Su fortaleza no permitió que se negara la muerte del Profeta:

‘Ā’iṣa salió del recinto y reprendió a quién sería sucesor de Muhammad, porque quería negar

³ W.S.A. Cook, *Kingship and Marriage in Early Arabia*, Adam and Carles Black, Londres 1903.

su muerte: ‘No hables así, pues Dios le dijo al Profeta: Tú tienes que morir y ellos tienen que morir’. ¡Gentes! Aquellos que rendían culto a Muhammad sabed que está muerto; pero para aquellos que rinden culto a Dios, sabed que está vivo y que es inmortal⁴.

‘Ā’īša participó en las controversias político-sucesorias y podría haberlo sucedido si el encuadre político-religioso del momento se lo hubiese permitido. Junto a otras viudas, inició la peregrinación a La Meca; intervino en varias reyertas y enfrentamientos armados montada en un palanquín sobre un camello y dijo a quienes estaban allí: «No os guardéis rencor los unos a los otros: todos sois mis hijos. Consideraos hermanos». A pesar de haberse retirado de la vida pública, conservó su influencia política al ser consultada sobre los dichos y hechos del Profeta para la elaboración de la ley y el derecho con los que procuró el bienestar de numerosas personas. Sus decisiones tuvieron alcance político y muchos varones apoyaron su causa. ‘Ā’īša poseía una gran elocuencia y cultura poética; conocía la historia de los árabes y fue una experta genealogista y jurista alineada en la escuela de Medina, donde murió el año 58/678 a los 64 años. Pidió ser enterrada con sus hermanas en al-Baqī‘ y no en su casa junto al Profeta. Deseaba caer pronto en el olvido ya que, dicen que dijo: «hubiera sido mejor para mí no haber nacido»⁵. Un deseo que no tuvo éxito ya que muchos creyentes musulmanes, ortodoxos y sunníes (un alto porcentaje del islam), continúan cantando sus alabanzas y rezando en honor a su memoria.

Dhuoda vivió la aristocracia del imperio carolingio del siglo IX. Se casó con Bernardo de Septimania, conde de Barcelona. Con él tuvo dos hijos, Guillermo (826) y Bernardo (841), a quienes su marido arrebató a poco de nacer el segundo, privándola de amamantarlo y de conocer su nombre, como ahora sabemos. En 843 Dhuoda escribió: *Manual para mi hijo*, consejos a su hijo mayor, con el pedido de que se lo leyera al pequeño para que ambos alcanzaran una buena vida. En este potente documento escrito y firmado por ella: «te envío este opúsculo escrito con mi nombre...», muestra cómo entiende la vida; los sentimientos; los padecimientos y la necesidad de buscar a Dios: «[...] la mayoría de los padres tienen la alegría de vivir junto a sus hijos pero yo, oh hijo Guillermo, me veo alejada de ti, la ansiedad que tengo y el deseo de tu bien me llevan a escribir este opúsculo».

También relata cómo le es negado un lugar por ser mujer y tiene que acudir como una perrita que está debajo de la mesa a coger y comer las migas que caen...

⁴ F. Maíllo Salgado, *Las mujeres del Profeta*, Abada Editores, Madrid 2017, pp. 185 y ss.

⁵ F. Maíllo Salgado, *Las mujeres...*, p. 238.

a menos que pueda yo desde debajo de su mesa, es decir desde dentro de la santa Iglesia, observar de lejos a los cachorros, es decir a los ministros de los santos altares y, de las migas de la inteligencia espiritual, pueda recoger para mí y para ti, mi bello hijo Guillermo, un discurso bello, lúcido, digno y adecuado.

Así, comienza con consejos —o sermones— que, aunque la Iglesia había prohibido que las mujeres los ofrecieran, el *Manual* sería uno perteneciente a una madre sufriente, realizado con esas migajas de los sermones tomados en el culto. Esta escritura, posiblemente la salvó de ser considerada mala madre, bruja o ser arrojada dentro de un barril al río como le ocurrió a su cuñada la monja Gerberga. Escribe Dhuoda:

Me alegraré si, aunque yo esté corporalmente ausente, precisamente este librito cuando lo leas, te hace pensar en aquello que, por amor de mí, debes hacer. Esta obra, cuando llegue a ti enviada por mi mano, quiero que la tomes en tu mano con amor; manteniéndola, hojeándola y leyéndola, busca hacerla viva en tus obras lo más dignamente posible⁶.

Dhuoda expresa el deseo de ser amada y leída por sus hijos y que, la indeseada distancia física o espiritual, gracias al *Manual*, les procure dignidad. Surge la intelección de aquello observado:

A muchos les son evidentes muchas cosas que a mí se me esconden de mis semejantes, de percepción turbada, que carecen de inteligencia, si digo de ellas que están escasas, más todavía yo. Pero está siempre presente el que abre la boca de los mudos y hace elocuentes las lenguas de las niñas y de los niños. Yo, Dhuoda, aunque de delicado sentido, viviendo indigna entre mujeres dignas, soy, no obstante, tu madre, hijo mío Guillermo...

Se refiere a aquello que se le oculta y arrebatada por ser mujer.

Por más libros que lean sus hijos, les recomienda siempre el *Manual* porque allí encontrarán todo lo que deseen conocer, lo piensa como un espejo en el que podrán contemplar el estado de salud de sus almas para poder ser útiles en el mundo y «tengas el valor de agradarle siempre a Dios en todo». Menciona al padre de sus hijos: «Que [tu padre] aparezca siempre próspero y prudente, vigilante y preclaro, que marche alegre en todo y tenga a bien conducir, con temor y prudencia, al más alto estado a tu vigorosa juventud»⁷. El libro es un «códice, testimonio de tu nacimiento»⁸.

⁶ Dhuoda, *La educación cristiana de mi hijo*, traducción de Marcelo Merino, Eunat, Pamplona 1995, p. 72

⁷ Dhuoda, *La educación cristiana de mi hijo*, cit., p. 156.

⁸ Dhuoda, *La educación cristiana*, p. 71.

En estos fragmentos leemos cómo Dhuoda, una intelectual mujer, encuentra parte de su consuelo en la escritura, confiada en que llegará al alma de su hijo y que éste, por amor a su madre desconocida, le observará y alcanzará una buena vida. Algo que no sabemos si fue de este modo. La preocupación de Dhuoda al centrarse en sus hijos, más que en su propia victimización, logra que el *Manual* sea publicado en versión infantil.

Contrariamente a sostener que las mujeres medievales «no escriben sobre sí mismas», sus magras escrituras nos dicen lo contrario: La poetisa musulmana Hansa de Guadalajara, que vivió en al-Andalus en el s. X, escribió:

Tengo un amigo que no se inclina ante los reproches y cuando le dejé se llenó de despecho y me dijo: ¿has conocido a alguien que se me parezca? Y yo le dije también: ¿y tú has visto a alguien como yo?

Nada más sabemos de ella, pero este fragmento nos permite pensarla libre, culta, con un fuerte carácter que le permite expresar el conocimiento de su identidad. Se retrata físicamente, con metáforas: cuello de gacela, mirada embrujada, mejillas de rosa y dientes como perlas⁹. Nazhun y Quasmuna se imaginan a sí mismas como gacelas y Aisha Bint Ahmad ibn Muhammad Ibn Qadim (siglo X) se ve como una leona en su fiera independencia. Aisha perteneció a una noble familia de la capital del Califato. Es contemporánea de Almanzor y de Ibn Hazm. De ella solo pudimos rescatar un poema: *Que Dios te muestre en Él lo que deseas* en el que nos habla de su entorno. El historiador Ibn Hayyan la describe:

En su tiempo no había entre las mujeres nobles de Al-Andalus nadie que la igualase en capacidad de comprensión, dotes poéticas y retóricas, en virtud, elocuencia y buen juicio. Escribía panegíricos de los reyes de su tiempo y se dirigía a ellos según las necesidades que le presentasen; llegó con su elocuencia a donde no llegaban muchos de los escritores de su época y nunca se rechazaba su mediación. Tenía una hermosa letra, copiaba *El Corán* y otros libros que coleccionaba [...] y poseía una buena y abundante biblioteca. No se casó nunca. Abundaba en virtudes y murió en el año 1009¹⁰.

La monja En o Ende, siglo X, junto al monje Emeterio ilustró y firmó el Beato de Girona, e impuso la costumbre de la lectura en los monasterios a la hora de comer, para ello hacían falta copias que se realizaban en los *scriptoria* y se iluminaban. Ella lo hace con unas figuras excelsas en brillantes colores y variadas

⁹ M. J. Fuente, *Velos y desvelos...* «Mujer, coge la rueca», p. 96.

¹⁰ M. Sobh, *Poetisas arábigo-andaluzas*, Diputación Provincial de Granada, s. f. 1985, pp. 40-57.

formas que permiten acceder a su profundo conocimiento del texto sagrado. Poco más sabemos de mujeres copistas¹¹.

Hroswitha, fue una canonesa y escritora alemana del siglo X (935-975?), perteneciente a la Orden Benedictina. En la abadía de Gandersheim accedió a una completa educación religiosa y pagana, especialmente en literatura clásica. Ella misma refiere sus lecturas: las *Comedias* de Terencio, *Las Metamorfosis* de Ovidio; la *Eneida* y las *Églogas* de Virgilio; autores cristianos como Prudencio; Sedulio; Venancio Fortunato; Boecio; martirologios y las *Vitae Patrum*. Se interiorizó en el *trivium* y el *quadrivium*. Así valora las comedias de Terencio:

Hay algunos cristianos que, pese a atenerse fielmente a las Sagradas Escrituras y aun despreciando obras de autores paganos, leen y releen con frecuencia la poesía de Terencio y, al tiempo que disfrutan de la dulce lengua de éste, se contaminan con las perversidades de las que vienen a saber. Por eso, mientras que otros se afanan en su lectura, yo, la voz resonante en Gandersheim, no he tenido escrúpulos para imitarlo en mis composiciones, porque en las mismas composiciones en las que eran representadas las obscenas suciedades de impudorosas mujeres, he exaltado, de acuerdo a las modestas capacidades que se encuentran en mi ingenio, la encomiable pureza de las santas y cristianas vírgenes¹².

Por su calidad como escritora, se la llamó «*clamor validus*» o «Rui señor de Gandersheim». El poeta Conrad Celtis, en el siglo XV, encuentra sus poemas en el monasterio benedictino de San Emmeram, Ratisbona¹³. El código de su obra, agrupada en tres libros, se encuentra en la Staatsbibliothek de Munich (ms. CLM 14485)¹⁴:

El Libro Primero contiene ocho leyendas de carácter sacro compuestas en su juventud, varias poseen un prefacio dedicado a Gerberga. Narra la vida de personajes bíblicos, las intervenciones de la Providencia, los martirios y conversiones. Expresa sus propias convicciones religiosas con significación moralizante que nos permite entrever su época.

¹¹ S.B. Violante, «La dificultad en la distinción de belleza y de arte en algunas expresiones medievales», *Revista Mirabilia: The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy*, 28/1 (2019).

¹² Hrosvit, *Opera Omnia*, ed. Walter Berschin, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Munich–Leipzig 2001. Rosvita de Gandersheim, *Obras completas*, traducción, introducción y notas de Juan Martos y Rosario Moreno Soldevila, Universidad de Huelva, Huelva 2005, Libro segundo, Parte I, *Gallicanus*, Prefacio, p. 111.

¹³ S. Sticca, «Sacred Drama and Tragic Realism», in *The theater of the Middle Ages*, Londres 1985, pp. 47 y ss.

¹⁴ Hrosvit, *Opera Omnia*, ed. Walter Berschin, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Munich – Leipzig 2001.

El Libro Segundo agrupa seis dramas: *Gallicanus*, *Dulcitius*, *Sapientia*, *Abraham*, *Calimachus* y *Paphnutius*, posee un prefacio dirigido a los lectores. Ha sido considerado un original aporte de Hroswitha a la literatura medieval porque el teatro no fue muy desarrollado durante este periodo.

El libro tercero, contiene dos poemas de carácter histórico, dedicados a Gerberga: *Gesta Ottonis* y *Primordia*, refieren los acontecimientos de la abadía de Gandersheim en paralelo con los hechos de las Sagradas Escrituras.

Durante los últimos años se han iniciado nuevas investigaciones sobre Hroswitha cuya personalidad nos resulta sumamente atrayente, sobre todo porque logró defenderse de la hostilidad que la rodeaba, huyó de un matrimonio pactado, reclamó el mérito de las mujeres religiosas, consiguió salirse de la norma al ser una monja *ancillae Dei canonicae*, y destacar aunque fuera «difícil y duro para una mujer, siendo débiles como somos, yo, confiando en la ayuda siempre misericordiosa de la suprema gracia...»¹⁵.

Wallada (402/1011?-484/1091), poetisa andalusí, es hija de uno de los últimos califas de Córdoba, Al-Mustakfi. Se la recuerda por su belleza, ingenio y dotes para la sátira y por los poemas de amor que inspiró en Ibn Zaydūn (394/1003-463/1070), un amor que se vio ensombrecido por la acusación de infidelidad, una ruptura en la que ambos intercambiaron durísimas sátiras que aún se conservan¹⁶.

Regentó un salón literario en el que varios escritores buscaban su aprobación. Su talento poético, su lenguaje violento y obsceno pudieron impedirle un mayor reconocimiento. Sólo se han recuperado ocho poemas breves, cuatro sátiras, tres poemas amorosos y los versos que había tatuado en sus hombros: «Estoy hecha por Dios, para la gloria,/ y camino, orgullosa, por mi propio camino». En el otro: «Doy poder a mi amante sobre mi mejilla/ y mis besos ofrezco a quien los desee». Mujer independiente y segura de sí misma, profesó la libertad sexual y se negó a llevar velo. Tuvo hijos sin haberse casado, por todo ello, fue vituperada y tratada como poco honesta y que no representaba el linaje al que pertenecía¹⁷.

La poetisa, Maryam de Silves: Maryam bint Abī Ya'qūb al-Fayṣūlī al-Anṣārī, Sevilla (siglo V/XI), se dedicó a la enseñanza de *adab* (suma de conocimientos basados en la poesía y la lengua). Realizó una peregrinación a La Meca, proeza

¹⁵ M. Martinengo et al., *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Nancea, Madrid 2000, «Prefacio a las *Leyendas*», p. 173.

¹⁶ W. Hoenerbach, «Notas para una caracterización de Wallada», *Al-Andalus*, XXXVI (1971) 467-473.

¹⁷ T. Garulo, «La biografía de Wallāda», *Anaquel de estudios árabes*, 20 (2009) 97-116.

que le otorgó fama al regresar a Sevilla donde se la busca como maestra: «enseñaba las humanidades y la literatura», logra obtener su permiso para enseñar, *iyaza*, y convocar a un gran número de mujeres, incluso esclavas que acudían a la mezquita a recibir educación¹⁸ para acceder a niveles de vida más elevados. Allí estudiaban el *Corán*, poesía y caligrafía. Como otras mujeres, poseía una vasta biblioteca para contribuir en la educación de aquellas pertenecientes a minorías perseguidas que, a su vez, convertían el hogar en espacios de preservación cultural (madrasas). Varias de ellas ganaron el respeto de varones musulmanes¹⁹ y colaboraron en la producción de libros en Córdoba califal²⁰. Maryam se retrata a sí misma ya vieja, frágil como una tela de araña, que gatea como un niño buscando el bastón y camina como el cautivo, cargado de cadenas.

Qasmūna bint Ismāʿīl al-Yahūdī (Granada, siglo XI-XII), escribió varios poemas en árabe y asistió a la madrasa. Alejada del erotismo y la sensualidad, se mantuvo en lo que exigía su cultura. Encontramos un poema como réplica a su padre y otro de tipo amoroso, donde expresa su pesar por la falta de un amigo o esposo:

A una gacela que tenía
¡Oh gacela!, paces en mi jardín siempre,
a mí te pareces en soledad y ojos negros;
solos estamos las dos, sin dueño.
¡Soportemos con paciencia el decreto del destino²¹!

Trotula de Salerno (siglos XI-XII) es una médica que ha tratado enfermedades como el cáncer, dolencias oculares o problemas en la piel. Se especializó en las áreas de ginecología y obstetricia. Su obra *Trotula Major* o *Passionibus Mulierum Curandorum* trata sobre la menstruación, la fertilidad, la concepción, el embarazo, el parto, el puerperio y el control de la natalidad. Describe diversas técnicas quirúrgicas, sobre la protección perineal, las episiotomías y la utilización de hierbas para disminuir los dolores del parto. Asimismo, intentó eliminar la creencia de que todos los males de la mujer venían de la menstruación o que los

¹⁸ N. Lachiri, «La mujer en la obra del cordobés Ib Hazm, El collar de la paloma», in *La mujer en Andalucía. Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, vol. II. Granada 1990, p. 112.

¹⁹ M. J. Fuente, *Velos y desvelos...*, «Mujer, coge la rueca», p. 335.

²⁰ M. J. Fuente, *Velos y desvelos...*, «Mujer, coge la rueca», p. 126.

²¹ Isabel M.^a González Muñoz y M.^a Coral Cooper Gutiérrez, *Así hablan las poetas andaluzas (I)*, Junta de Andalucía, Granada 2011, p. 24.

problemas de infertilidad sólo podían tener su origen en las mujeres, involucrando a los varones. También escribió tratados pediátricos. La obra *Trotula Minor* u *Ornatu Mulierum*, trata sobre el cuidado de la piel, la higiene diaria necesaria para la prevención de infecciones y enfermedades, la dieta equilibrada, el ejercicio físico y la cosmética. Trotula fue tan revolucionaria que comenzaron a oírse voces afirmando que era prácticamente imposible que una mujer pudiera haber escrito todo aquel saber –incluso en el s. XX– y dieron la autoría de sus libros a su marido, llegando a negar que Trotula hubiese existido. Sus obras se utilizaron como textos médicos hasta el siglo XVI, siendo víctima de una multitud de plagios a lo largo de la historia. A pesar del empeño por silenciarla, sus ideas y sus conocimientos ginecológicos se hicieron oír.

4. Conclusión

Hemos intentado acercar, brevemente, a diferentes mujeres en sus diversos roles de gestación de conocimiento. Desde el ámbito relacional familiar –*locus domesticus*– donde las mujeres modificaban los saberes; a las circunstancias de las poetisas refiriéndose a sí mismas, a sus identidades y a las de los varones de su entorno; hasta el ámbito de la medicina aplicada. Con su limitada libertad provocarían variaciones institucionales y profundos debates filosóficos en las culturas a las que pertenecían. Sin embargo, quienes estudiaban eran pocas, ya fuera por indiferencia, temor, o por estar ocupadas en el *locus domesticus*.

Llama la atención que las dos figuras distintivas del cristianismo y el islam, Jesucristo y Mahoma, fueran mucho más tolerantes con las mujeres que aquellos que les siguieron y signaron a la mujer como el primer actor de la discordia entre el varón y Dios. Muchos intentaron homogeneizar, uniformar –con el control sobre el pensamiento, la sexualidad y el cuerpo– una valiosa heterogeneidad. Por ello es inminente una revisión de las historias de la Filosofía, sobre todo la Medieval.

Encarnación Ruiz Callejón*

El pesimismo de Schopenhauer y la influencia del *Periphyseon*

Schopenhauer's pessimism and the influence of the *Periphyseon*

Abstract

This paper analyses the influence of Scotus Erigena's *Periphyseon* in relation to Arthur Schopenhauer's modulation of pessimism. The first part deals with his interpretation of the medieval period and direct references to Erigena. In the second and third parts, why Erigena's work should be considered as an important key to understand Schopenhauer's pessimism.

Keywords: 19th century philosophy; Erigena; pessimism; Schopenhauer.

Resumen

En este trabajo se analiza la influencia del *Periphyseon* de Escoto Erígena en relación a la modulación del pesimismo de Arthur Schopenhauer. En la primera parte se aborda su interpretación del periodo medieval y las referencias directas a Erígena. En la segunda y tercera por qué habría que considerar la obra de Erígena como una clave importante para caracterizar el pesimismo de Schopenhauer.

Palabras-clave: filosofía del siglo XIX; Erígena; pesimismo; Schopenhauer.

1. Schopenhauer y la filosofía medieval

1.1. La irrupción del *Periphyseon*

La relación de Schopenhauer con la filosofía medieval ha recibido menor

* Profesora Titular. Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada (España); ruizencarnacion@ugr.es.

atención en comparación con el estudio de otras fuentes del autor¹. El propio Schopenhauer habría contribuido a ello al señalar entre los requisitos para abordar su obra conocer la filosofía de Platón, los principales escritos de Kant y su propia crítica a este. Se presenta como el discípulo de Kant: ofrece, sin traicionarlo, una solución a la desesperación provocada por la posición kantiana, que cerró toda pretensión de un saber total sin ofrecer un recambio para satisfacer la necesidad metafísica. En esta línea, el discípulo explicitaría las consecuencias que el maestro no se atrevió a extraer².

Por otro lado, Schopenhauer mantiene una concepción, si no directamente negativa, al menos sí ambivalente, del periodo medieval. Los antiguos son una escuela de lo humano; la Edad Media, su caricatura. El hombre moderno es hijo y heredero de

la ruda Edad Media y sus absurdos, de los infames engaños clericales y del, mitad brutal, mitad fatuo, carácter caballeresco. Aunque ahora ambos lleguen poco a poco a su fin, no por ello os podéis sostener aún sobre vuestros pies³.

El personaje Filaletes se ceba con los tópicos, reduce la Edad Media a religión y esta a atrocidades. Todo es esplendor entre los antiguos y lacras entre los medievales. Entre estas: la «veneración de las mujeres digna de los monos». Hoy se llama galantería, respondida para colmo con la «arrogancia femenina»⁴. Y hasta afirma que, en comparación con la Antigüedad, «uno apenas cree tener ante sí la misma clase de seres en ambos casos»⁵. Demófeles, el otro personaje, no hace una defensa del periodo sino del cristianismo, entre otras cosas por haber sido un dique de contención y un elemento civilizatorio: «El hombre rudo primero tiene

¹ Jakob Mühlethaler dedicó su disertación de 1910 a Schopenhauer y a la mística occidental. El texto de Heinrich Aby de 1930, *Schopenhauer und die Scholastik*, puede considerarse una primera aproximación a la presencia de la filosofía medieval en la obra del filósofo. Se centra sobre todo en la terminología medieval y menos en la posible influencia en la configuración de su filosofía. Sin pretensión de exhaustividad, entre las publicaciones más recientes pueden citarse las de Brandao (2008), Detlef Thiel (2011), Hallich Oliver (2002), Matthias Koßler (1999, 2011, 2018) o Jens Lemanski (2018).

² A. Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral. Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo Veintiuno, Madrid 1993, p. 293. En adelante: *Sobre el fundamento de la moral*.

³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trotta, Madrid 2003, p. 159. En adelante: *Complementos*.

⁴ A. Schopenhauer, «Sobre la religión», *Parerga y paralipómena II*, Trotta, Madrid 2009, p. 362.

⁵ Ibid.

que arrodillarse, aprender respeto y obediencia: sólo después se lo puede civilizar»⁶. Schopenhauer parece salvar de la Edad Media la lengua, que él reduce al latín y defiende vehementemente frente a un pernicioso patriotismo aquí en forma de defensa de las lenguas y auge de las traducciones, obstáculos para un verdadero contacto espiritual. El latín abre los conocimientos de la Edad Media de todos los países europeos y de la época moderna hasta el final del XVIII. Fue la lengua del humanismo y del buen estilo. Hizo posible el intercambio científico y la existencia de una verdadera comunidad intelectual a lo largo de los siglos⁷.

Es conocida también la hostilidad de Schopenhauer hacia el judaísmo y hacia el islam (aunque apreciaba el sufismo), su afinidad hacia ciertos aspectos del cristianismo y su valoración positiva del hinduismo y del budismo. Se interesó por la religión y los mitos en relación a la necesidad metafísica y a posibles convergencias con su posición filosófica. Y ya desde los años de génesis de su obra apreciaba la mística. En su biblioteca había una gran cantidad de autores medievales y en sus textos no faltan citas ni autores del periodo. Apreciaba a Suárez porque lo consideraba el mejor compendio sobre filosofía medieval⁸.

Un autor como Erígena no podía ser un desconocido para Schopenhauer, ya sea por los profesores que lo formaron, entre ellos Schelling, o por el vivo interés del idealismo, y de la época en general, por el autor medieval. También aparece en las historias de la filosofía que circulaban⁹. Schopenhauer utilizó la *Historia*

⁶ Ibid., p. 363.

⁷ A. Schopenhauer, «Sobre erudición y eruditos». *Parerga y Paralipómena II*. cit., pp. 498-500.

⁸ Como señala Aby, pese a la concepción negativa que nuestro filósofo tiene del periodo escolástico utiliza gran cantidad de terminología propia de la ontología escolástica, pero también la concepción de la idea platónica según los escolásticos y temas como la teología negativa, que no hereda de la tradición neoplatónica pagana, sino del Pseudo-Dionisio, por mencionar solo algunos ejemplos. La cuestión es si mantiene el mismo significado o si toma prestados términos para incluirlos, transformados, en una nueva propuesta filosófica y de qué tipo. Estos otros aspectos, que aquí solo podemos mencionar, indican la necesidad de un estudio más amplio sobre la filosofía medieval en la obra de Schopenhauer.

⁹ En 1831 Kreuzhage se refirió a él como fuente de las ideas modernas. El erudito danés Hjort, con su estudio de 1823 sobre Erígena, fue el que despertó la atención en Hegel. Hegel se refiere a Hjort en su historia de la filosofía. En 1838 Schlüter publicó en Alemania una edición del *De divisione naturae* que incrementó el conocimiento del autor. En 1844 tuvo lugar también una reacción en contra y Möller publicó una obra señalando los errores y herejías de Erígena. Natalia Strok ha señalado también el interés por Erígena en los siglos XVIII y XIX porque en Alemania se discute en el protestantismo el tema de la predestinación (N. Strok, «*Vera philosophia, vera religio: De Praedestinatione* de Juan Escoto Eriúgena y su recepción en las historias de la filosofía de Brucker, Tenneman y Rixner». *Philosophia* 75/2 (2015) 78). Según Strok, considerando la

de la filosofía de W. G. Tennemann y quizá también, según Volpi¹⁰, su manual de historia de la filosofía en la edición de 1812. Tennemann consideraba que Erígena había creado un sistema original que aunaba un neoplatonismo sincrético con el cristianismo, renovando a ambos¹¹. Pero hay que subrayar inmediatamente que Schopenhauer valoraba muy poco las historias de la filosofía y lo aprendido de ellas. Quienes las firman es poco probable que hayan leído una mínima parte de las obras a las que se refieren. Ni siquiera aportan los capítulos centrales de cada autor, característica esencial de una buena historia de la filosofía¹². Un raro ejemplo, según Schopenhauer, sería la *Historia Crítica de la Filosofía* de Johann Jakob Brucker¹³. Aun así, lo que tengan que decirnos los autores solo podemos recibirlo directamente¹⁴.

Schopenhauer no nos ofrece un estudio del *Periphyseon* ni del autor. Erígena no aparece en *El mundo como voluntad y representación*, publicada a finales de 1818, sino más tarde y las alusiones son breves: en *Sobre el fundamento de la moral* (1841); en los *Complementos a El mundo como voluntad y representación* (1844), y en su última obra publicada *Parerga y paralipómena* (1851).

La primera referencia a Erígena aparece en un cuaderno de notas de 1821. Las siguientes en dos cuadernos de 1828. Según Schopenhauer, en Erígena estaría ya su metafísica de la voluntad porque la voluntad fue el único predicado que Erígena deja en pie al referirse a Dios¹⁵. En el último manuscrito del autor, *Senilia*, que va de 1852 a 1860 menciona a Erígena en relación a «las descripciones

caracterización de Erígena y el análisis efectivo de su filosofía en las historias de la filosofía del XIX: «resulta poco plausible que los filósofos idealistas alemanes del siglo XIX hubieran podido recibir una influencia de Eriúgena, al menos en lo que respecta al DP [*De praedestinatione*], simplemente a partir de lo que encontraron en estas historias de la filosofía, aunque este puede haber sido un primer canal de acceso al pensamiento del autor medieval» (N. Strok, *ibid.*, p. 85).

¹⁰ Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht (1812): F. Volpi, *Arthur Schopenhauer: Scritti postumi. Vol. III. I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, Adelphi, Milano 2004, p. 945. En adelante: *I manoscritti berlinesi*.

¹¹ Strok, «*Vera philosophia, vera religio...*», p. 85.

¹² Schopenhauer, «Fragmentos sobre la historia de la filosofía». *Parerga y Paralipómena I*, Trotta, Madrid 2006, p. 67.

¹³ Publicada en cinco volúmenes en Leipzig (1742-1744), el tercero dedicado a la Edad Media. La obra de Brucker fue objeto de numerosos compendios en diversas lenguas. Como también fue muy utilizada en la *Encyclopédie*, su influjo fue aún mayor (Strok, «*Vera philosophia, vera religio...*», p. 72).

¹⁴ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid 2004, p. 44.

¹⁵ Schopenhauer, *I manoscritti berlinesi*, p. 95.

y la construcción del desarrollo del Absoluto, de Dios», pero también dice: «o de realidades semejantes para el surgimiento del mundo»¹⁶, como sería su metafísica de la voluntad. La voluntad, como el Dios de Erígena, nada puede saber de sí hasta que no irrumpa en el fenómeno y aparezca el intelecto humano. Pero este solo puede ofrecerle a aquella un espejo. No puede llegar más allá, pues la cognoscibilidad implica la división sujeto-objeto y solo rigen en el mundo como representación no respecto a lo que lo hace posible. Ninguna filosofía puede franquear este límite, tampoco la de Schopenhauer, como este subraya no sin cierta satisfacción. Se convierte en filosofía negativa cuando alcanza este límite, es decir: lo que puede explicar un filósofo con conceptos. El místico procede a partir de aquí de forma positiva.

En el cuaderno *Adversaria*, comenzado en Berlín en marzo de 1828 y terminado en enero de 1830, una anotación de 1828 denota un mayor interés por Erígena. Schopenhauer quiere dejar claro que ha leído directamente el *Periphyseon* en la edición de 1681 de Thomas Gale y que extrae la quintaesencia de la obra. Deja anotada también una valoración general sobre la obra: la considera muy prolija y repetitiva, sin pretensión de sistematicidad, pasa de un tema a otro y hay contradicciones.

Como ha mostrado Natalia Strok, Jakob Brucker había señalado en su historia de la filosofía que Erígena creó una filosofía heterodoxa que sería el núcleo de la metafísica del *Periphyseon*, aunque revestida con elementos cristianos. Para Schopenhauer, no estaríamos tanto ante un núcleo heterodoxo como ante un autor que reconoce y rescata una metafísica ancestral que él tiene que revestir, no sin grandes dificultades, de teísmo. Contiene una meditación sobre la salvación que se remontaría a la India. Partiría del origen del mundo como un mal, pero esta enseñanza habría sido malograda por la hegemonía en Occidente del teísmo judío¹⁷. Es la misma posición que a veces tiene de la Escolástica: «De los escolásticos brilla a veces la verdad completa, oscurecida por los dogmas cristiano-teístas»¹⁸. El encuentro con Erígena significó, en mi opinión, algo más que un cierto afán de Schopenhauer de buscar antecedentes o de incidir una vez más en la confrontación entre filosofía y dogmas. Erígena representa para Schopenhauer uno de los

¹⁶ Schopenhauer, *Senilia. Reflexiones de un anciano*, Herder, Barcelona 2010, pp. 95-96.

¹⁷ Schopenhauer, *Berlin Manuscripts (1818-1830)*, Berg, Oxford-New York-Munich 1989, pp. 504-505.

¹⁸ D. Shubbe, M. Koßler (Hg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2018, p. 196.

autores cuyo estilo responde a lo que piensa, no imita a los antiguos y «piensa por sí mismo»¹⁹. Es posible que Schopenhauer encontrase en él una inspiración significativa para su reflexión sobre el estatuto de la filosofía, una idea que sobrevuela *El mundo como voluntad y representación*, y también una clave para su posición metafísica final y para su pesimismo.

1.2. El péndulo entre racionalismo e iluminismo

Respecto al estatuto de la filosofía, Schopenhauer afirma que el filósofo debe partir solo de la experiencia común si pretende demostrar y convencer. Esta experiencia, externa e interna, es la que hay que interpretar y verter a conceptos, aunque estos siempre serán sucedáneos de la intuición empírica. En esta tarea se lleva ejercitando la tradición filosófica desde siempre. La historia de la filosofía es como un péndulo que oscilaría entre el rigor intelectual que tiene su madurez en el planteamiento trascendental kantiano y lo que Schopenhauer llama «iluminismo». Este tiene por órgano la iluminación interior, la intuición intelectual, la conciencia superior, la razón que conoce inmediatamente, y utiliza otro tipo de discurso. Al no ser comunicable ni demostrable, pero susceptible de conducir a desvaríos o al escepticismo, la filosofía rigurosa retornaría para poner orden. Pero también el iluminismo retorna siempre que el rigor filosófico agota sus medios sin alcanzar lo que se pretende investigar. De ahí la importancia de recursos como la analogía: «las cosas que no podemos alcanzar directamente tenemos que hacerlas comprensibles mediante una analogía»²⁰. O de términos, como la voluntad, que evocan un pensamiento que no se deja conceptualizar. La propia mística es para Schopenhauer «toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno»²¹.

Habría además un iluminismo oculto pero natural y justificado del que un filósofo suele no ser consciente, pero opera como su brújula secreta: el fondo que moviliza y alimenta un pensamiento y que Nietzsche criticará luego presentando a los filósofos como abogados de sus prejuicios. De ahí procede, en el caso de Schopenhauer, el «pensamiento único» o la verdad intuita a la que dice remitir su

¹⁹ Schopenhauer, «Sobre actividad literaria y estilo». *Parerga y paralipómena II*, p. 527.

²⁰ Schopenhauer, *Complementos*, p. 389.

²¹ *Ibid.*, p. 667.

filosofía y que es su respuesta a la necesidad metafísica. Como lo captado por la mirada de la mente en Erígena, apenas puede intentar transmitirse por la razón y de modo secuencial²². El filósofo debe limitarse a verter las intuiciones empíricas en conceptos y de tal modo que lleven a otro individuo a aquel conocimiento intuitivo. Esta es la grandeza, pero también la limitación, y hasta la tragedia, de la filosofía. Pero entonces, ¿cuál es el pensamiento único que Schopenhauer quiere transmitir? ¿Y por qué modularía su proverbial pesimismo?

2. ¿Modela el encuentro con Erígena el pesimismo de Schopenhauer?

La interpretación clásica de Schopenhauer como filósofo pesimista está hoy en discusión²³. En todo caso, se trataría más bien de dilucidar de qué pesimismo estamos hablando. En las notas de 1828 sobre el *Periphyseon* aparece la consideración metafísica que fundamenta la moral de la compasión y que cierra también los *Complementos* a *El mundo como voluntad y representación*, el único pensamiento que ha motivado toda su filosofía y su respuesta a la necesidad metafísica. A su juicio irrumpe en Europa a través de Erígena que «entusiasmado con ella, se esforzó en revestirla con las formas y expresiones de la religión cristiana»²⁴. Schopenhauer anota la comprensión de la criatura que expresa Erígena en el Libro III y que permite afirmar que todos los seres no solo son creados sino eternos²⁵. La multiplicidad y la divisibilidad se encuentran solo en el fenómeno, y una y la

²² «Tampoco nosotros (...) podemos explicar sincrónicamente con las palabras lo que sintéticamente contemplamos con la mente. Pues todo el conocimiento formado como una totalidad en el espíritu del sabio, necesariamente se difunde en los oídos de los que aprenden de modo fragmentario y secuencial, por las letras y las sílabas ordenadas de forma particular» (Juan Escoto Erígena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, EUNSA, Pamplona 2007, p. 430).

²³ He abordado esta cuestión en «Schopenhauer y la historia de la filosofía: del coraje de no guardarse ninguna pregunta a la contemplación del mundo sin temor». *P.O.I. (Points of Interest)*, 6-7(I-II) (2020) 220-246.. Y en «Philosophical pathos in María Zambrano and Arthur Schopenhauer». *MCDSARE Journal. International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Sciences & Arts, Religion & Education*, 5 (2021) 11-20.

²⁴ Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, p. 292.

²⁵ Schopenhauer anota: «Erígena (libro III, p. 119): His itaque rationibus consideratio, quis non concedat, omnia quae ex Deo sunt, & et aeterna simul esse & facta?» (Schopenhauer, *Berlin Manuscripts*, p. 506). En la edición al castellano se recoge lo que falta en la edición que maneja Schopenhauer: *quis nisi nimium tardus aut nimium contentiosus*. Así: «¿Quién no concederá, salvo que sea demasiado obtuso, o demasiado contencioso, que todos los seres que existen a partir de Dios, son no sólo eternos, sino también simultáneamente creados» (Erígena, *Sobre las naturalezas*, p. 372)

misma esencia se manifiesta en todo viviente y en todo lo inerte²⁶. Esta intuición fundamental, expresada filosóficamente como la idealidad del tiempo y del espacio en Kant, es un tema eterno de la filosofía sin poder nunca agotarlo ni esclarecerlo del todo. Schopenhauer la denomina de distintos modos, pero es aquí donde inserta su filosofía: un panteísmo (en su caso sin dios), la doctrina del *hen kai pan* o el *único pensamiento* y el más completo y seguro evangelio. Esta intuición metafísica ancestral habría existido desde siempre y pervivido en filosofías, religiones y mitos, aunque hubo de ser plenamente significativa cuando la humanidad estaba más conectada a la Naturaleza²⁷. La salvación consiste aquí en ser capaz de aceptar y de vivir según una doble perspectiva: considerar que somos voluntad, tal y como él la concibe, y representación, terreno en donde se sitúa la inteligibilidad. Al que así contempla la existencia, nada le ofende y nada le es hostil. Con ella es posible afirmar la vida, como luego suscribirá Nietzsche, y la contemplación del mundo sin temor, lo que Kant no ofrecería. El pensamiento que se arriesga a expresarse más allá de la experiencia común acude a la intuición sensible para idear símbolos con los que dar forma a esta intuición primordial²⁸. Schopenhauer insiste en que su filosofía se detiene antes, que «quien desee este tipo de complemento para el simple conocimiento negativo que la filosofía le puede suministrar, lo encontrará en su mayor belleza», entre otros, incluida la mística de Oriente y Occidente, en Erígena²⁹. Por su parte, incluye en su última obra un tratado para orientarnos en la existencia, no para negar la vida. Se trataría de cómo vivir según la doble visión de Erígena. De hecho, también se refiere a la doble consideración de Erígena en el cuaderno *In-Folio II* de 1828, cuando está trabajando en la *Eudemología* o arte de vivir, un aspecto ausente como tal en *El mundo como voluntad y representación* publicado en 1818.

Podría considerarse que Schopenhauer solo hace un uso instrumental de la obra de Erígena, pero él atiende más bien a la diferencia que en nuestro tiempo estableció al-Yabri entre el contenido cognitivo de los conceptos filosóficos y lo que sería su funcionalidad³⁰. Esto último posibilita que tengan vida y aplicación más allá de su contexto de origen. Es también lo que permite seguir el desarrollo de una cuestión a lo largo del tiempo y establecer puentes con otros pensadores y

²⁶ Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, pp. 293-294.

²⁷ Schopenhauer, *Complementos*, p. 200.

²⁸ Ibid., p. 667.

²⁹ Schopenhauer, *Complementos*, p. 668.

³⁰ M. A. Yabri, *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid 2006, pp. 40-42.

épocas, y diálogos fructíferos y una comunidad con autores de todos los tiempos y procedencias. Esta diferencia también está de algún modo en su preferencia por la vida intelectual³¹, algo a lo que se refiere con su peculiar humor:

Puesto que los hombres que me rodean no suelen transmitirme nada, los logros y pensamientos legados por seres parecidos a mí que se desarrollaron en otras épocas (...) suelen construir mi mayor dicha en esta vida. Su letra muerta me es más entrañable que la presencia viva de los bípedos (...). ¡Por algo quienes visitan islas deshabitadas se sienten más movidos por los vestigios de moradores antiguos que por todos los monos y cacatúas de los árboles³²!

Puede apuntarse aun otro aspecto adicional para considerar el papel del *Periphyseon* en Schopenhauer. Es el criterio con el que este decía juzgar un libro: será valioso si ilumina nuestro paso, si estimula y hasta mejora nuestras capacidades intelectuales, si no pone trabas a nuestra mente, si nos conduce a una región a la que no podríamos haber llegado solos, si en su compañía experimentamos alivio y protección³³.

³¹ A. Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*. Alianza editorial, Madrid 2021, p. 44.

³² Ibid., p. 40.

³³ Schopenhauer, *Complementos*, p. 180.

Índices

por Vera Rodrigues

Índice de manuscritos

- Basel, Universitätsbibliothek, Ms. A II, 1, 305
Berlin, Staatsbibliothek, 138 (Phill. 1833), 464, 465, 470
Bern, Burgerbibliothek, 347, 461, 462, 464, 469
Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals
— Cod. Cus. 43, 360
— Cod. Cus. 58, 327
— Cod. Cus. 96, 330
— Cod. Cus. 186, 358
Cambridge, Trinity College R.15.32, 465, 471
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
— Vat. lat. 6768, 199
— Vat. lat. 3824, 58
Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, cod. 2399, 95
Dresden, Sächsisches Hauptstaatsarchiv, 10024 Geheimer Rat (geheimes Archiv), Nr. Loc. 10596/01, 87
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana
— Or. 83, 123, 124, 125, 128, 131
— Plut. 65. 21, 370
— San Marco 190, 468
— Strozzi 64, 370
Firenze, Laurenziana, Or. 83, 123
London, British Library
— Add. 8786, 217
— Harley 2652, 469
Madrid, Biblioteca Nacional de España
— 1026, 466
— 9605, 466, 471
Melk, Benediktinerstift
— Cod. 306 (84, B 51), 327
— Cod. 878 (722. N. 6), 327
München, Bayerische Staatsbibliothek
— Clm 14485, 480
— Clm 14647, 193
Oxford, Bodleian Library, Digby 23a, 468
Oxford, St. John's College, 17, 466, 472
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 5239, 464, 467, 470
Sankt Florian, Bibliothek der Augustiner-Chorherrenstift (Stiftsbibliothek), XI. 587, 193
Toulouse, Bibliothèque Municipale, 342, 306

Índice onomástico

- Abaelardus Petrus, 183, 316, 365, 372
 Abbo Floriacensis, 471, 472
 Absalon de Sancto Victore, 158, 160
 Abū al-Barakāt, 132
 Abu al-Manṣūr, 479
 Abū Bakr al-Rāzī, 122, 129
 Aby, H., 486, 487
 Achena, M., 125
 Acuña Fernández, R., **145-152**
 Acunto, N. D', 182, 183, 185
 Adam Anglicus, 160
 Adams, S. L., 156, 285
 Adamson, P., 121, 122, 129, 130
 Adamus Scotus, 158
 Adriaen, M., 159
 Aegidius Romanus, 20, 27, 32
 Aelius Donatus, 300
 Aeneas de Gaza, 369
 Aeneas Silvius Piccolomini (Pius II), 340
 Aenesidemus de Cnossos, 365, 370, 371
 Aertsen, J. A., 203, 328
 Agís Villaverde, M., 317
 Aguirre Monasterio, R., 146, 147
 'Ā'isha al-Qurṭubīyya, 473, 474, 476, 477
 'Ā'isha Ibn Qadīm, 479
 al-Abharī, 127
 al-Baghdādī, 122, 126
 al-Fārābī, 114, 115, 116, 117, 135, 136, 139, 242
 al-Ghazālī, 127, 132, 248, 249, 365, 366
 al-Jāhīz (al-Basri), 129
 al-Kamāl, M., 170
 al-Kindī, 114
 al-Murīdī, A. F., 127
 al-Mustakfi, 481
 al-Suhraūardī al-maqtūl, 139
 Alameda, J., 165
 Alanus ab Insulis, 254, 318
 Alarcón, E., 162
 Albertuni, C., 224
 Albertus de Saxonia, 204, 207
 Albertus Magnus, 78, 80, 90, 91, 158, 162, 164, 208, 254, 300, 306, 312, 313, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340
 Albrecht IV von Bayern, 384
 Alexander Aphrodisiensis, 96, 139
 Alexander Hallensis, 248
 Allen, M. J. B., 369
 Alluntis, F., 437
 Alonso Schökel, L., 155
 Alphonsus de Madrigal (Thostatus), 59, 60
 Alphonsus X Castellae, 166
 Alpina, T., 125
 Alvar, J., 146
 Álvarez Gómez, M., 390
 Álvarez Turienzo, S., 457
 Álvarez, M., 364
 Alverny, M.-Th. d', 168, 170, 171, 173
 Alwishah, A., 122, 124, 131, 132
 Amador de los Ríos, J., 316, 317
 Ambrosius Mediolanensis, 169, 170
 Ambrosius Traversarius, 360, 363, 368, 369, 370
 Amengual Bunyola, G. A., 247
 Amerini, F., 279
 Anawati, G., 115
 Anaxagoras, 297
 Andersen, C. A., 439, 447
 André, J. M., 328, 331, 364, 394
 Andrews, K., 130, 132
 Andrews, R., 273
 Angelelli, I., 196, 201
 Angelomus Luxovens, 158

- Angelus de Arezzo, 199
 Anselmus Cantuariensis, 10, **33-56**, 165, 188, 254, 300
 Anselmus Tumbeda (Abd-Al-lah at-Tarjuman), 365
 Antonius Andreae, **271-280**
 Antonius de Padua (Lusitanus), 158, 160
 Antonius de Scarperia, 200, 201
 Antonius Trombetta, 279
 Antunes, A., 99
 Aragno, N., 343
 Aranda, G., 377
 Araujo, M., 297
 Archambault, J., 193
 Argenton, B., 184
 Aristoteles (pseudo-), 136
 Aristoteles, 19, 25, 32, 40, 61, 62, 63, 64, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 103, 104, 107, 124, 125, 128, 129, 136, 140, 142, 143, 144, 151, 193, 196, 202, 203, 204, 205, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 239, 240, 245, 246, 250, 251, 254, 257, 259, 265, 271, 272, 277, 278, 279, 280, 293, 294, 297, 298, 303, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 318, 332, 335, 345, 366, 374, 387, 440, 441, 448, 453, 466
 Armandus de Belloviso, 313
 Arnaldus de Villanova, 10, **57-71**
 Arnobius de Sicca, 364
 Arriaga, R. de, **439-449**
 Arzubialde, S., 417
 Ashworth, E. J., 74, 193, 205, 207, 210, 211
 Athanasius Alexandrinus, 369
 Athenagoras (pseudo-), **145-152**
 Augustinus Assisiensis, 300
 Augustinus Hipponensis, 24, 32, 34, 39, 46, 47, 52, 53, 56, 157, 158, 159, 165, 235, 243, 252, 254, 264, 294, 295, 300, 301, 320, 322, 323, 364, 368, 370, 388, 389
 Averroes, 135, 136, 139, 140, 143, 216, 218, 235, 242, 276, 297, 337
 Avicenna, 20, 24, 32, 63, **113-119**, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 216, 275, 277, 297
 Ayala Martínez, C. de, 170
 Bachelard, G., 459
 Bakker, P. J. J. M., 18, 97
 Bakoš, J., 117, **121-133**
 Ballón Vargas, J. C., 422
 Băltuță, E., 215
 Báñez, Domingo, 424
 Bar Hebraeus, **121-133**
 Barbero, A., 294
 Barisini, T., 334
 Barker, P., 202
 Barnes, J., 440
 Bartholomaeus Arnoldi, 203
 Basevi, C., 377
 Basilus Bessarion, 369
 Basilus de Caesarea, 369
 Batalla, J., 79
 Batllori, M., 66
 Baum, W., 326
 Baumgarten, H.-U., 390
 Baur, L., 329, 338, 360
 Beatriz Violante, S., 473
 Beatus Liebanensis, 479
 Beccarisi, A., 243
 Beck, J., 75, 132, 327
 Beda Venerabilis, 158, 300, 465
 Beierwaltes, W., 354
 Belluto, Bonaventura, **439-449**
 Benedictus Brognolus, 370
 Benedictus Nurciae, 301
 Benedictus XI, 334
 Benson, J. C., 306, 314
 Berengarius Compostellanus, 317, 320
 Berengarius de Landore, 317

- Bermon, P., 306
 Bernardus Claraevallensis, 158, 293, 294, 301
 Bernardus de Gordonio, 62, 63
 Bernardus de Septimania, 477
 Bernardus de Waging, 326, 340
 Berschin, W., 480
 Berton, C., 410
 Beuchot, M., 457
 Bianchi, L., 18, 31, 198
 Biard, J., 18, 21, 200, 201, 203, 204, 212, 235
 Black, D. L., 122, 132
 Blanco Soto, P., 317, 319
 Blasius de Parma, 21, 200, 201
 Blázquez Martínez, J.M., 146, 147
 Bloom, H., 199
 Blumenberg, H., 184
 Bocken, I., 356
 Boehner, Ph., 76, 290, 434
 Boethius de Dacia, 254
 Boethius, 188, 248, 251, 254, 259, 300, 318, 319, 480
 Boh, I., 199, 201, 211
 Bolyard, C., 275
 Bonaventura de Balneoregio, 24, 25, 32, 158, 165, 251, 252, 300, 306
 Bonetti, A., 347
 Bonifatius VIII (papa), 58, 59
 Bonner, A., 250, 253
 Borges, S. de les, 61
 Borgnet, A., 254, 335, 337
 Bormann, K., 331, 335, 358
 Bos, E. P., 195, 205, 207, 209
 Bosco, A., 190
 Bottin, F., 200
 Boulnois, O., 266
 Boureau, A., 162
 Braakhuis, H. A. G., 197
 Branca, V., 97
 Brandao, E., 486
 Brandt, R., 343
 Braun, H. E., 400, 401, 403, 404
 Bravo López, F., 178
 Bredow, G. von, 393
 Bréhier, É., 253
 Brenet, J.-B., 24, 116, 117
 Brentano, F., 32
 Briceño, Alfonso de, **421-437**
 Brösch, M., 326
 Brown, S., 21, 76, 77, 266, 287, 290
 Brucker, J. J., 487, 488, 489
 Brumberg-Chaumont, J., 196, 197, 203
 Bruni, F., 294
 Bruno Astensis, 158
 Bruno Signinus, 160
 Bruno, Giordano, 371, 372, 378
 Buck, A., 75
 Budge, E. W., 130
 Bünz, E., 86
 Burchardus Wormaciensis, 158
 Burnectus Latinus, 298
 Burnett, Ch., 168, 171, 174, 177, 195
 Burzelli, L., 338, **341-350**
 Buytaert, R., 30
 Buzzetti, D., 198, 200, 201
 Cabello Llano, I., **153-166**
 Cabral, R., 95
 Cabré Duran, M., 271, 272
 Cabrera Sánchez, M., 156
 Cairola, G., 183
 Calma, D., 235
 Calvário, P., 13
 Cameron, M., 206
 Canizzo, G., 28
 Cantin, A., 182
 Cantón Alonso, J.L., 12
 Canty, A. M., 156
 Cappelletti, L., 23
 Carannante, S., **351-361**
 Carbajosa Pérez, I., 155
 Cárdenas Arenas, J. C., 135, 136
 Carnevale, L., 156
 Carolo Tosar, R., **315-324**, 366

- Carreras y Artau, J., 66, 250
 Cartwright, S., 311
 Casalini, C., 95
 Casarella, P., 384, 388, 389
 Casaubon, I., 370
 Casciaro, J. M., 377
 Casini, L., 97
 Caspar Aindorffer, 330
 Cassirer, E., 114, 379, 390
 Castellote, S., 103, 449
 Caston, V., 440
 Catà, C., 352
 Cathala, M. R., 310
 Cavallo, T., 343
 Cenci, M. P., 423
 Cendón Conde, J., 366
 Céspedes Agüero, V. S., 422
 Chajes, J. H., 18
 Chalcidius, 354, 463, 465, 468, 470
 Chapa, J., 377
 Charlo Brea, L., 178, 179
 Chellinus de Bononia, 200
 Chércoles, A., 408, 409, 410
 Chevallier, P., 367
 Chrysostomus Javelli, 93, 94, 100, 103
 Çiçek, Y. Y., 131
 Cicero (Marcus Tullius), 89, 297, 319, 364, 463
 Claudius Aelianus, 130
 Claudius Ptolemaeus, 466
 Clemens Alexandrinus, 147, 148, 364
 Clemens V (papa), 62
 Clines, D. J. A., 156
 Cohen, A. S., 18
 Colli, A., 20
 Colomer, E., 250
 Coninck, L. De, 159
 Conradus Celtis, 480
 Constable, G., 182
 Constant, E., 97
 Cook, W. S. A., 476
 Cooper Gutiérrez, M. C., 482
 Copenhaver, B. P., 89
 Correia, M. J., 13
 Cory, T. S., 20
 Cosimo de' Medici, 370
 Costa Macedo, J.M., 7, 12
 Côté, A., 24, 25, 26
 Coudert, A. P., 83
 Couloubaritsis, L., 28
 Cousin, V., 334
 Crego Gómez, M., 174
 Cremascoli, G., 304
 Creytens, R., 233
 Crimi, M. J.-C., 207
 Crisciani, C., 18, 31, 61, 199
 Crosas, F., 370
 Cross, R., 21, 266
 Cruz Vergari, E. de la, 79
 Cuozzo, G., 331, 356, 389, 394, 395
 Currado I, 299
 Currado Malaspina, 299
 D'Amico, C., 355, 376, 380, 384, 389, 391
 D'Onofrio, G., 185
 Dahan, G., 304
 Daniélou, J., 146, 148
 Dante Alighieri, **293-302**
 David de Dinanto, 366
 Davies, B., 229
 Davies, M., 369
 Davril, A., 165
 De Boni, L. A., 425
 Décaix, V., 28, 125
 Demange, D., 20, 29, 215
 Democritus, 297
 Demosthenes, 149
 Dennett, D., 176
 Descartes, R., 26, 32, 122, 131, 449
 Desiderius de Montecassino, 183
 Destefanis, E., 338
 Dewender, T., 266
 Dhuoda, 473, 474, 477, 478, 479

- Díaz Díaz, G., 452
Díaz Moreno, R., 166
Diez Ramos, G., 301
Diogenes Babylonius, 297
Diogenes Laertius, 352, 363, 368, 369, 370, 371
Dionysius Areopagita (pseudo-), 248, 300, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 336, 337, 339, 340, 354, 360, 361, 367, 369, 487
Dionysius Cartusianus, 158, 164, 327
Dioscorides (Pedanius), 297
Dod, B. G., 250
Dombart, B., 157
Dominguez, A., 322
Dominguez, J. M., 94, 95
Dominicus de Guzman, 300
Dominicus Gundissalinus, 171
Donatus grammaticus, 88, 89
Donnarumma, G., **231-244**
Döring, D., 86
Dreher, L. H., 427
Dreyer, M., 253
Druart, T. A., 122
Duba, W. O., 279
Duclo, D., 329
Duke, J. O., 310
Duméry, H., 25
Dunya, S., 115, 117
Durandus de Sancto Porciano, 93, 94, 98, 100
Duranti, T., 198
Dutilh-Novaes, C., 193, 197, 199, 204
Dyke, Ch. V., 193
Easton, S. C., 217
Eastwood, B., 464
Ebbesen, S., 195, 196, 199, 210
Effler, R., 264
Ekenberg, T., 122
Elamrani-Jamal, A., 117
Ellacuría, I., 417
Elpert, J. B., 386
Emery, K., 327
Empedocles, 297
Ende, 59, 204, 207, 473, 474, 479
Ephraem Syrus, 369
Ess, J. van, 366
Estienne, H., 370
Etzkorn, G., 273, 286
Euclides de Alexandria, 297
Eugenius IV (papa), 369
Euler, W. A., 326, 327, 328, 391
Eustachius Atrebatensis, 251
Ezídio, C. de S., 13, **221-230**
Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 127, 129, 130, 132
Faydā, K., 126
Federici-Vescovini, G., 18, 21
Feldhay, R., 202
Fernández Valverde, J., 178
Fernandus de Enzinas, 211
Ferriani, M., 198
Fiamma, A., **325-340**, 341, 343, 344, 348, 349, 392
Fidora, A., 12, **303-314**
Filippis, R. de, 183, 184, 185
Filippus de Ferrara, 198
Finger, St., 132
Fink, J. L., 440
Finke, H., 58
Fiorentino, F., 313
Flasch, K., 232, 234, 237, 238, 243, 331, 333, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 386
Fletcher, C. D., 185
Fletcher, J. M., 74
Forlivesi, M., 279, 280, 441, 445
Franciscus Aelius Marchisius, 370
Franciscus Assisiensis, 301
Franciscus de Marchia, 20, 21, 22, 31, 279
Franciscus de Sylvestris, 93, 94, 102, 104, 105, 109
Friedberg, F., 87, 89
Friedman, R. L., 30, 196, 210

- Froben, Hieronymus, 370
 Fuente, M. J., 474, 475, 479, 482
 Fuertes Herreros, J.L., 12
 Furlani, G., **121-133**
 Gabbay, D. M., 206
 Gabriel Zerbus, 279
 Gabrielis Biel, 203
 Gal, G., 21, 22, 76, 273, 283, 290
 Gale, Th., 489
 Galeatius Capella, 80
 Galenus, 62, 65, 71, 126, 297, 365, 370
 Galluzzo, G., 279
 Galterius de Chatton, 286
 Gamarra, D., 378, 379
 Gambatese, A., 77
 García Arenal, M., 168, 178
 García Bacca, J. D., 452
 García Ballester, L., 62
 García Domínguez, L. M., 409
 García Gual, C., 371
 Garfagnini, G. C., 370
 Garin, E., 80, 370
 Garulo, T., 481
 Gaunilo Maioris Monasterii, 47, 48, 49, 54, 55
 Gauthier, R.-A., 64, 306, 312
 Geissler, A., 326
 Gennaro, R. J., 132
 Gensler, M., 273
 Gentilis de Cingulo, 198, 199
 Georgius Bruxellensis, 204, 205, 209, 210, 211, 212
 Georgius Purbachius, 202
 Gerardus de Monte, 90, 91
 Gerhardus Cremonensis, 171, 250
 Gerhohus Reicherspergensis, 158
 Germann, N., 92
 Gersh, St., 334
 Gerwing, M., 59
 Ghisalberti, A., 301
 Gigante, M., 370
 Gil, Cristóvão, **93-110**
 Gill, M. L., 265
 Gillespie, S., 184
 Gilson, É., 24, 97, 183, 226
 Giorgio Barbarelli (Giorgione), 395
 Giralt i Soler, S., 58, 59
 Giralt, S., 58
 Giraud, V., 386
 Glas, M., 331
 Goddu, A., 202
 Goff, M., 156
 Goichon, A.-M., 117
 Góis, Manuel de, **93-110**
 Goldziher, I., 170
 Gomes, J.M., 13
 Gómez Esteban, J. H., 166
 Gómez, Á., 379
 González Fernández, M., **363-372**
 González Muñoz, I. M., 482
 González Palencia, A., 173
 González Ríos, J., 384, 389
 González, A. L., 375, 376, 377, 379
 Grabmann, M., 199
 Gracia, J., 194
 Graf Reventlow, H., 310
 Grant, R. M., 147
 Grassi, O., 198
 Großhoff, G., 464
 Gratianus, 300
 Grau Torras, S., 62, 64
 Grau, S., 61
 Green-Pedersen, N. J., 197
 Green, R., 273
 Gregoric, P., 128, 440
 Gregorius Magnus, 158, 159, 160, 164, 301
 Gregorius Nazianzus, 369
 Gregorius Nyssenus, 337, 369
 Griffin, D. R., 130
 Gualterus Burlaeus, 197, 285, 370
 Guerau de Albalate, 58
 Guerreiro, V., 13

- Guidus Vernani, 313
 Guillelmus Alvernus, 24, 32
 Guillelmus Arnaldi, 195
 Guillelmus de Alnwick, 262
 Guillelmus de Melitona, 158, 161
 Guillelmus de Moerbeke, 250, 253, 306
 Guillelmus de Ockham, 18, 20, 21, 22, 31,
 32, 76, 77, 197, 209, 210, 214, **281-291**,
 306, 434
 Guillelmus de Rimini, 182
 Guillelmus de Septimania, 477
 Guillelmus Duranti senior, 165
 Guillelmus Hentisberus, 199, 201
 Guillelmus Shirovodus, 193
 Gupta, Sh., 132
 Gustafsson, Y., 391
 Gutas, D., 114
 Hackett, J., 215, 216
 Hamesse, J., 204, 306
 Hammerstein, N., 75
 Hanisch Espíndola, W., 423
 Hanke, M., 205
 Hankins, J., 96
 Hanoğlu, İ., 127
 Hansa de Guadalajara, 473, 474, 479
 Hansberger, R., 125
 Hardie, P., 184
 Harkins, F. T., 156
 Hartmann, P. J., 98
 Harvey, E. R., 123
 Hasse, D. N., 96
 Hauréau, B., 60
 Haymo Halberstatensis, 158
 Hecataeus de Abdera, 365
 Hegel, F., 92, 487
 Heidegger, M., 345
 Heider, D., 425, **439-449**
 Heinämaa, S., 122
 Heloissa, 183
 Henricus Aristippus, 370
 Henricus de Gandavo, 305
 Henricus Greve, 76, 77, 91
 Henricus Harcleius, 313
 Henricus Wyntonyensis, 62
 Heraclitus Ephesius, 297
 Herice, Valentín de, 432
 Herice, Valentinus de, 432
 Hernández, F. J., 173
 Herrero de Miguel, V., 155
 Hett, W. S., 124, 306
 Hettema, Th., 175
 Heymericus de Campo, 90, 91, 332, 339, 343
 Hieronymus (pseudo-), 158
 Hieronymus, 224, 228, 364
 Higuera Rubio, J., 12, 13, 69
 Hill, B., 96, 97, 194, 203, 205
 Hippocrates, 62, 65, 71, 297
 Hissette, R., 27
 Hjort, P., 487
 Hoenen, M. J. F. M., **73-92**, 204, 205, 206,
 207, 208, 209
 Hoenerbach, W., 481
 Hoffmann, T., 229, 266
 Holte, R., 147, 148
 Homeros, 297
 Honnefelder, L., 423, 425
 Hopkins, J., 342, 344, 345, 346, 352, 368, 374
 Horatius Flaccus (Quintus), 297
 Hrabanus Maurus, 158
 Hroswitha de Gandersheim, 473, 474, 480,
 481
 Hubien, H., 204
 Hudson, J., 338
 Hughes, R. D., 79, 303
 Hugo de Sancto Charo, 158, 161, 334
 Hugo de Sancto Victore, 300
 Hurtado de Mendoza, Pedro, 432
 Iacobus de Placentia, 198, 199, 200
 Iacobus de Udine, 201
 Iacobus de Viterbio, 24, 25, 26
 Iacobus Faber Stapulensis, 250
 Iacobus Venetus, 250, 306

- Ibn ‘Arabī, 135, 136, 142
 Ibn al-Haytham, 202, 217
 Ibn Ḥayyān, 479
 Ibn Ḥāzm, 366, 479, 482
 Ibn Ishāq, 174
 Ibn Sabi‘īn, 142
 Ibn Taymīyah, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144
 Ibn Tūmart, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 179
 Ibn Zaydūn, 481
 Igna, A. Dall’, 389, 392, 395
 Ignatius de Loyola, 406, 408, 409, 410, 416, 417
 Illuminatus de Theate, 300
 Imbach, R., 18, 235, 328, 332
 Ioachim de Fiore, 300
 Iodocus Trutfetter, 203, 207, 209
 Iohannes Aurifaber Erfordiensis, 202
 Iohannes Aurispa, 369
 Iohannes Buridanus, 31, 191, 192, 194, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211
 Iohannes Capreolus, 93, 94, 103, 104, 105, 107, 109, 427
 Iohannes Chrysostomus, 150, 300
 Iohannes Damascenus, 248
 Iohannes de Bassolis, 432, 434, 435
 Iohannes de Celaya, 205
 Iohannes de Goglovia, 202
 Iohannes de Landuno, 202
 Iohannes de Kanthi, 205
 Iohannes de Nova Domo, 91
 Iohannes de Osma, 178
 Iohannes de Sacrobosco, 202
 Iohannes Dorp, 203, 204, 205
 Iohannes Duns Scotus (pseudo-), 252
 Iohannes Duns Scotus, 20, 21, 210, 252, **261-269, 271-280**, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 444, 446, 455
 Iohannes Eckhart, 234, 237, 238, 325, 326, 328, 330, 336, 337, 338
 Iohannes Eckius, 204, 209
 Iohannes Gerson, 330, 337
 Iohannes Hane, 325, 326, 330, 336, 337, 338
 Iohannes Maior, 200, 203, 205, 210, 211
 Iohannes Pecham, 24, 215, 251
 Iohannes Picus de Mirandula, 80
 Iohannes Saresberiensis, 365
 Iohannes Schlitpacher (de Weilheim), 330, 340
 Iohannes Scottus Eriugena, 158, **485-493**
 Iohannes Sichardus, 157
 Iohannes Toledanus, 250
 Iohannes Versoris, 204, 205, 207
 Iohannes Vogel, 336
 Iohannes Wycliffe, 305
 Iohannes XXII (papa), 60
 Iohannitius, 62
 Irizar, L. B., 156
 Isidorus Hispalensis, 165, 300, 465
 Iulianus Aeclanensis, 158, 159
 Iulianus Toletanus, 158
 Ivo Carnotensis, 158
 Izquierdo, C., 307
 Jansen, B., 29, 252
 Janssens, H. F., 126, 128
 Jayyusi, S. K., 177
 Jeschke, T., 273
 Jiménez Guijarro, P., 400
 Jindráček, E., 77
 Johansen, Th. K., 128
 Jolivet, J., 115, 117
 Jonker, L. C., 175
 Jorge, Marcos, **93-110**
 Justinus Philosophus, 147, 148
 Kalb, A., 157
 Kaluza, Z., 91, 337
 Kandler, K.-H., 238
 Kant, E., 486, 492
 Käppeli, Thomas, 233

ÍNDICES

- Karger, E., 266, 282, 285, 290
 Kaukua, J., 122, 132
 Keele, R., 275
 Kelley, F., 273
 Kemp Mercado, M., 452
 Kenny, A., 197
 Kessler, E., 96
 Khabalan, M., 13
 Kijewska, A., 376, 391
 King, A., 265
 King, P., 266
 Klepper, D. C., 304
 Klibansky, R., 352, 364
 Klima, G., 193, 194, 203, 206
 Kneepkens, C. H., 74, 88, 89, 197
 Knuuttila, S., 199, 203, 207, 211
 Kny, Ch., 346, 349
 Kobusch, T., 237, 266, 434
 Koch, J., 341, 347
 Kooi, Ch., 175
 Koßler, M., 486, 489
 Krause, K., 196
 Krebs, E., 232
 Kremer, K., 338
 Kretzmann, N., 197, 428
 Kreuzhage, G., 487
 Krey, P. D. W., 304
 Krieger, G., 328
 Kristeller, P. O., 198, 199
 Krokos, J., 228, 229
 Kukkonen, T., 122
 Kuksewicz, Z., 199, 202
 Künzle, P., 233
 Kupfer, M., 18
 Lachiri, N., 482
 Lackner, F. D., 369
 Lactantius, 364
 Lagerlund, H., 96, 97, 193, 194, 197, 200, 203, 205, 210
 Lähtenmäki, V., 122
 Lamadrid, A. G., 457
 Lambert, S., 172
 Lambertini, R., 199
 Lambertus Autissiodorensis, 193
 Lambertus de Monte, 76, 77, 91
 Largier, N., 328
 Larrañeta, R. A., 366
 Larrimore, M., 156
 Lathcen, 158
 Laurentius Medices, 369
 Laurentius Valla, 59, 75, 88, 89
 Laynez, Diego, 398
 Lázaro Pulido, M., 12
 Leclercq, J., 301
 Ledoux, A., 262
 Leibniz, G., 26, 32, 392
 Leinkauf, T., 331, 393
 Leite, M., 13
 Lemanski, J., 486
 Leo Baptista Albertus, 331
 Leo Magnus (papa), 354
 Leo XIII (papa), 460
 León Florido, F., 182
 Leonardus Vincius, 331, 395
 Lerner, R., 116
 Lértora Mendoza, C. A., **451-460**
 Levering, M., 77
 Levy, I. C., 305, 311
 Lewry, P. O., 197, 200
 Libera, A. De, 197, 235, 328
 Lička, L., 215, 217, 218
 Limonta, R., **181-190**
 Lindberg, D. C., 214, 216, 217
 Linehan, P., 178
 Lizzini, O., 116
 Lledó, E., 64
 Lohr, Ch., 95, 202, 205, 248
 Löhr, G. M., 328
 López Cortezo, C., 296, 302
 López de Guereño Sanz, M. T., 156
 López Galindo, A., 409
 López-Farjeat, L. X., 122, 129, 131

- López, Xael, 166
 Lorenzo, il Magnifico, 369
 Lottin, O., 224
 Lourdaux, W., 70
 Lozano Sanchez, J., 178
 Lucanus (Marcus Annaeus), 297
 Lucas Tudensis, 177
 Luciani, J. D., 170
 Lucretius Carus, 184
 Macedo, J. M. C., 12, 13
 Macedo, V., 13
 Machado Vaz, J., 94, 95
 Machado, M.E., 13
 Machetta, J. M., 329, 376, 384, 389, 391
 Macrobius, 463, 464, 469
 Madec, G., 24
 Madkour, I., 115
 Magnus Hundt, **73-92**
 Magnus Magdeburgensis, 91
 Mahdi, M., 116
 Maier, A., 199
 Maierù, A., 196, 198, 199, 200, 201
 Maillo Salgado, F., 477
 Maimonides, 125, 126, 127, 365
 Malato, E., 294, 295, 299, 300
 Mandonnet, P., 85, 308
 Mandrella, I., 332, 393
 Manekin, Ch. H., 194, 195
 Manselli, R., 59
 Mansi, J. D., 96, 97
 Mantas España, P., 12, **167-179**
 Mantese, G., 330
 Mantovani, M., 215
 Manuel Chrysoloras, 369
 Manzano, G., 268, 422
 Maravall, J. A., 401
 Marazzato, A. E., 389
 Marchetti, G., 201
 Marcil, G., 273
 Marcos Casquero, M. A., 165
 Marcus Toletanus, **167-179**
 Marcus Vipsanius Agrippa, 371
 Marenbon, J., 188, 206
 Mariana, Juan de, 60, **397-404**
 Marías, J., 297
 Marmo, C., 196, 199
 Marmura, M. E., 114, 116, 117, 119
 Marques, I., 13
 Marrone, S. P., 274
 Marsilius Ficinus, 369, 395
 Marsilius Inghensis, 31, 203, 204, 205, 206, 208, 209
 Martianus Capella, 463, 468
 Martín Gómez, M., 12
 Martin, Ch. J., 97, 210
 Martin, Th. H., 367
 Martinengo, M., 481
 Martínez Camino, J. A., 155
 Martino, C. Di, 123
 Martinus de Athecca, 61, 69, 70
 Martinus Legionensis, 158
 Martinus Luterus, 203
 Martos, J., 480
 Maryam al-Anṣārī, 473, 474, 481, 482
 Maryks, R., 95
 Maser, M., 172, 174
 Masolini, S., 169
 Massé, H., 125
 Matri, Bartolomaeo, **439-449**
 Mathaeus de Eugubio, 199, 202
 Matthaëus de Aquasparta, 22, 23, 29, 251
 Maurella, V., 395
 Mauricius episcopus Burgensis, 168, 173, 174, 176
 Mazzù, A., 28
 McCluskey, S. C., 462
 McCullough, W. S., 114
 McGinnis, J., 123
 McVaugh, M., 61, 62, 63, 64, 65
 Meirinhos, J. F., 169, 191, 192, 194, 196, 204
 Melito Sardinus, 146
 Méndez Francisco, L., 366

- Menéndez y Pelayo, M., 60
 Menigus Faventinus, 78
 Menodotus de Nicodemia, 370
 Menon, S., 132
 Mensa i Valls, J., 12, **57-71**, 272
 Mensching-Estakhr, A., 215
 Mensching, G., 215
 Merino, N., 478
 Merle, H., 253
 Mertens, D., 205
 Migne, J.-P., 254
 Mihirig, A., 127
 Mimbela, Mateo de, **451-460**
 Mimoune, R., 115
 Minio-Paluello, L., 250
 Miranda García, F., 156
 Mojsisch, B., 234, 235, 238, 239, 242, 313, 346
 Molgaray, D., 389
 Molina, Luís de, 210, 399, 401, 424
 Möller, E. von, 487
 Monaco, D., 356
 Monferrer Sala, J. P., 169
 Montaigne, M. de, 371, 372
 Montano, R., 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301
 Montecatini, A., 99
 Montoliu, M. de, 301
 Moore, R. I., 70
 Moos, M. F., 308
 Morard, M., 313
 Moreno Soldevila, R., 480
 Moreschini, Cl., 354
 Moritz, A., 331, 393, 394
 Morla Asensio, V., 155
 Moshe Bar Kephá, 129
 Mosses Aegyptus, 365
 Moulder, Y. D. C., 366
 Moulin, I., 386
 Moussa, M. Y., 115
 Mühlethaler, J., 486
 Muniesa, Tomás de, 454, 459
 Muñoz García, Á., 423, 422
 Murgía, M., 317
 Myngodus Erfordensis, 205
 Nascimento, C. A. R., 428
 Nauta, L., 75, 89
 Nazhun Bint al-Qalai, 473, 474, 479
 Nemo, Ph., 166
 Newton, I., 265
 Nicholson, H., 172
 Nicolaus Ambianensis, 253, 254
 Nicolaus Bonetus, 279
 Nicolaus Copernicus, 202
 Nicolaus Cusanus, 238, **325-340**, **341-350**, **351-361**, **363-372**, **373-381**, **383-395**
 Nicolaus Damascenus, 125
 Nicolaus de Aquauilla, 158
 Nicolaus de Autricuria, 332, 365
 Nicolaus de Lyra, 158, 164, 279, **303-314**
 Nicolaus de Ockham, 306, 314
 Nicolaus Episcopus, 370
 Nicolaus Lyranus, 164
 Nicolaus Tignosius, 313
 Nicolaus Tincto, 76
 Niederkorn-Bruck, M., 326
 Nietzsche, F., 490, 492
 Nonius Marcellus, 464
 Noone, T., 194, 262, 273
 Normore, C. G., 205, 208, 210, 211
 Nussbaum, M. C., 368
 O'Neill, Ch., 94, 95
 O'Shaughnessy, B., 128
 Oliveira da Silva, M. A., 225
 Oliveira e Silva, P., 13, **93-110**
 Oliver, H., 486
 Olszewski, M., 304
 Oñatibia Audela, I., 147
 Origenes, 147, 148, 369
 Orosius (presbyter), 300
 Oroz Reta, J., 165
 Ors, A. d', 192, 209

- Ott, H., 74
 Ott, R., 352
 Ovidius Naso (Publius), 297, 480
 Oviedo, Francisco de, 425
 Pacheco, M.C., 12
 Pagnoni, M. R., 233, 234, 235, 236, 237
 Pallí, J., 64
 Pallín, R., 416
 Panaccio, Cl., 286, 287, 289, 290
 Paniagua, J. A., 62
 Panti, C., 198
 Parés, R., 62
 Parmenides Eleates, 334, 367
 Parsons, T., 206
 Pascerini, M. C., **293-302**
 Paschasius Radbertus, 158
 Pasicznik, M., 432
 Pasnau, R., 18, 19, 28, 30, 74, 98, 193, 203, 425
 Pasquini, E., 299
 Paterius notarius, 158
 Paulus Apostolus, 53, 311
 Paulus Burguensis, 311
 Paulus Venetus, 78, 200
 Pedersen, J., 365
 Pedro, C., **461-472**
 Pegueroles, J., 323
 Perarnau i Espelt, J., 59, 64, 66
 Pérez-Illzarbe, P., 196, 201
 Pérez, A., 459
 Perler, D., 23, 28, 232, 430, 434, 444
 Peroli, E., 341, 343, 346, 347, 349, 352, 384, 387
 Perotti, P. A., 295
 Petrus Aureoli, 30, 31, 32, 431, 433, 434, 435
 Petrus Balbus, 355
 Petrus Bruxellensis, 78
 Petrus Comestor, 300
 Petrus Compostellanus, **315-324**
 Petrus Crockaert, 205, 211
 Petrus Damiani, **181-190**
 Petrus de Alliaco, 201, 204
 Petrus de Alvernia, 28
 Petrus de Deza, 318
 Petrus de Pulka, 206
 Petrus Gallæcus, 366
 Petrus Hispanus, 75, 76, 78, 83, **191-212**, 300
 Petrus i Pons, N., 168, 169, 170, 173, 177
 Petrus Iohannis Olivi, 28, 29, 30, 32, 158, 162, 163, 215, 252
 Petrus Lombardus, 300
 Petrus Tartaretus, 204, 205, 207, 210
 Petrus Thomae, 262
 Petrus Venerabilis, 174, 177
 Phelps, M., 25
 Philippus Cancellarius, 254, 255
 Philippus Presbyter, 156, 157, 158
 Philo Alexandrinus, 147
 Philo Iudæus, 364, 365
 Picasso, G., 301
 Pich, R. H., 265, **421-437**
 Pick, L., 173
 Pickavé, M., 26, 332, 444
 Pinborg, J., 197, 202, 254
 Pinho, M.L.L., 13
 Pini, G., 266, 272, 273, 274, 277
 Plato, 245, 246, 257, 290, 297, 324, 334, 354, 355, 358, 374, 376, 463, 466, 486
 Platzeck, W., 250
 Plested, M., 77
 Plinius Secundus, 463, 464, 465, 467, 469, 470
 Plotinus, 252, 253
 Poinot, Johannes, 425
 Polloni, N., 12, 216
 Pomponazzi, P., 97
 Pontone, M., 370
 Porphyrius Tyrius, 248
 Porro, P., 92
 Potestà, G. L., 59
 Pouchet, R., 188
 Pratten, B. P., 151

- Prezioso, F., 23
 Pricoco, S., 184, 187
 Priest, G., 28
 Priscianus Caesariensis, 88
 Proclus, 139, 253, 328, 334, 342, 343, 345, 349, 354, 355, 358, 374
 Prudentius Clemens (Aurelius), 480
 Prügl, T., 304
 Ptolemaeus (Claudius), 297
 Pyrrho, 365, 366, 370
 Qasmūna al-Yahūdī, 482
 Quadratus Atheniensis, 146
 Quasmuna Bint Ismail, 473, 474
 Quasten, J., 147
 Quintilianus, 88, 89
 Rabanus Maurus, 300
 Radulphus Strobus, 201
 Ragep, F. J., 202
 Rahman, F., 114, 124, 131
 Rahman, Sh., 122
 Raizman-Kedar, Y., 215, 216
 Ramón Guerrero, R., **113-119**, 366
 Raña Dafonte, C. L., 317, 318, 320, 321, 322, 323
 Ranff, V., 326
 Rashed, A., 251
 Rashed, R., 115, 117
 Raymundus Lullus, 69, **245-259**
 Raymundus Martini, 68
 Read, S., 28, 193, 197, 199, 200, 204, 209
 Rebalde, J., 13, 95
 Redmond, W. B., 423, 452
 Rees, V., 369
 Reilly, B. F., 178
 Reilly, J. P., 226
 Reina, M. E., 18, 31
 Reindel, K., 182
 Reinhardt, K., 328, 356
 Remes, P., 122
 Reyes, A., 365
 Rice, E. F., 352
 Richardson, K., 96
 Richardus Billingham, 206
 Richardus de Kilvington, 199
 Richardus de Mediavilla, 251
 Richardus de Sancto Victore, 300
 Rico, F., 321
 Ricordi, F., 299
 Rida, M. Abu, 114
 Riemann, A. D., 358
 Rignani, O., 18, 21, 201
 Rigotti, F., 184
 Rijk, L. M. de, 75, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 207
 Ríos Vicente, J., 317
 Rivas García, M., 317
 Rivas Sacconi, J. M., 452
 Rivera Recio, J. F., 173
 Rixner, T., 487
 Roberi, D., 392
 Robert, A., 199
 Robertus Anglicus, 195, 196
 Robertus Grosseteste, 64, 305
 Robertus Holkot, 306
 Robertus Ketenensis, 168, 174, 177
 Robin Fabre, A.-S., 233
 Rocca, J., 126
 Rodericus Ximenii de Rada, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 179
 Rodrigues, V., 13, **191-212**
 Rogerius Bacon, 21, 193, **213-220**, 251
 Rogerius Marston, 23
 Rolandus de Cremona, 158, 161
 Roos, H., 254
 Rosa, J. M. S., 12
 Roses, C. H., 400, 403
 Roses, H., 400, 403
 Rosier-Catach, I., 74, 196, 197
 Roswitha de Gandersheim, 480
 Roszak, P., 156
 Rubio i Albarracín, J., 253
 Rudersdorf, M., 86

- Rudolphus Agricola, 211, 212
 Ruh, K., 327, 336
 Ruiz Bueno, D., 147
 Ruiz Callejón, E., **485-493**
 Rupertus Tuitiensis, 158, 160
 Russell, N., 337
 Rutten, P., 91, 207
 Salazar, J. A., 452
 Sālim, M. R., 139
 Sánchez Agesta, L., 398, 399
 Sánchez Manzano, M. A., 251
 Sánchez-Prieto Borja, P., 166
 Santagata, M., 294
 Santi, F., 59, 304
 Santiago de Carvalho, M., 95, 99
 Santiago Mayocchi, E., **261-269**
 Santinello, G., 347, 352
 Santing, C., 80
 Sarioğlu, H., 127
 Sarteschi, S., 294, 301
 Saxlová, T., 441
 Šā'id al-Andalusī, 366
 Sbath, P., 128
 Schabel, C., 313
 Schelling, F., 487
 Schlitpacher, J., 326
 Schlüter, Ch. B., 487
 Schmitt, F. S., 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 131, 165
 Schmitt, J. O., **121-133**
 Schmutz, J., 432
 Schnarr, H., 352
 Schopenhauer, A., **485-493**
 Schumacher, L., 24
 Schwaetzer, H., 328, 331, 333, 337, 356, 394
 Searle, J. R., 190
 Sedulius, 480
 Selogna, C., 20
 Seneca (Lucius Annaeus), 297, 318, 319
 Senent-De Frutos, J. A., 95, **405-419**
 Senger, H. G., 331, 335, 341, 343, 345, 346, 352, 364
 Seow, C.-L., 156
 Seppänen, L., 336
 Serina, R. J., 326
 Serverat, V., 250
 Sextus Empiricus, 370
 Shāhīn, M., 129
 Shapiro, L., 444
 Shelkshorn, H., 417
 Shubbe, D., 489
 Sicre Díaz, J. L., 155
 Sigerus de Brabantia, 300
 Sigismund Franz von Habsburg, 328
 Sileo, I., 273
 Silva, L. D., **397-404**
 Simon de Faversham, 196, 198
 Simplicius, 25
 Sinha, A., 132
 Skarića, M., 422, 424
 Smith, G., 262, 265
 Smith, L., 304
 Smolinski, H., 205
 Sobh, M., 479
 Socrates, 125, 297, 324
 Solère, J.-L., 26, 28, 266
 Somma, B., 121
 Sondag, G., 20, 266, 423, 425, 437
 Soons, A., 398
 Sorabji, R., 125
 Sorge, V., 201
 Soto-Bruna, M. J., 12, **373-381**
 Soto, Domingo de, 205, 210, 399, 401
 Sousedik, S., 441
 Souza, L. R. de, **281-291**
 Spade, P. V., 288
 Spatz, N., 306, 314
 Speer, A., 203, 265, 273, 328
 Spiazzi, R. M., 310
 Spruit, L., 18, 27, 97, 107
 Spruyt, J., 192, 193, 206

- Sreekantan, B. V., 132
 Stadler, H., 80
 Stallmach, J., 392
 Steele, R., 217
 Steffan, H., 235
 Stegmüller, F., 94
 Steiger, R., 358, 360
 Stephanus Vesontius, 306, 314
 Sticca, S., 480
 Strauch, P., 336
 Street, T., 122
 Stroick, C., 306, 312
 Strok, N., 487, 488, 489
 Stump, E., 197, 229, 428
 Sturionis Cremonensis, 198
 Sturlese, L., 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239
 Suarez-Nani, T., **17-32**
 Suárez, Francisco, 93, 94, 95, 103, 107, 108, 399, 401, **405-419**, 424, 425, 447, 448, 487
 Sulavik, A., 304
 Sylla, E. D., 202
 Tabarroni, A., 198
 Tábet, M. Á., 307
 Tachau, K., 18, 30, 214, 434
 Tahiri, H., 122
 Takahashi, H., 123, 126
 Tālibī, 'A., 170
 Tanner, N. P., 97
 Tavolaro, G., 25
 Teleanu, C., **245-259**
 Tennemann, W. G., 487, 488
 Terentius Afer (Publius), 480
 Tertullianus, 146, 147, 320
 Tewes, G.-R., 91
 Thales de Mileto, 297
 Themistius, 139
 Theodoricus de Vriberg, **231-244**, 325, 326, 330, 338, 339, 343, 348
 Theophrastus, 369
 Theruvathu, P. J. N., 388
 Thibodeau, T. M., 165
 Thiel, D., 486
 Thietmarus Merseburgensis, 158
 Thijssen, J. M. M. H., 18, 97
 Thomas Bricot, 205
 Thomas Clevensis, 204, 209
 Thomas Cremonensis, 200
 Thomas de Aquino, 19, 20, 23, 24, 27, 32, 33, 39, 68, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 90, 91, 93, 94, 95, 98, 99, 123, 156, 158, 161, 162, 164, 165, 198, 200, 208, **221-230**, 293, 294, 295, 296, 300, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 332, 334, 385, 386, 399, 400, 403, 417, 428, 444, 451, 452, 453, 455
 Thomas de Maulevelt, 206, 209
 Thomas de Vio Caietanus, 93, 94, 100, 101, 102, 105, 427, 429, 430
 Thomas de York, 26
 Thörnqvist, C. T., 125
 Timon de Fliunte, 370
 Tinè, A., 196
 Toledo, Francisco de, 93, 94, 104
 Tonelli, N., 296
 Tornero, E., 114, 366
 Torres Queiruga, A., 317
 Torres Rodríguez, C., 316, 318, 319
 Torres, C., 318
 Tricot, J., 250
 Trottmann, C., 327
 Trotula de Salerno, 473, 474, 482, 483
 Trujillo Belso, E., 166
 Tusquets Terrats, J., 250
 Työrinoja, R., 199
 Uckelman, S. L., 197
 Ulricus Engelberti, 243
 'Umayra, 'A., 126
 Urdaneta, R., 422, 423
 Vajda, G., 168, 170, 171, 173
 Valentinus Curio, 370
 Valera, Jerónimo, 422

ÍNDICES

- Valleriani, M., 202
 van Dyke, C., 74
 van Riet, S., 115, 117, 127
 Vannier, M. A., 328, 337
 Vansteenbergh, E., 328, 330, 384
 Varela-Portas de Orduña, J., 300
 Vater, C. A., 264
 Venantius Fortunatus, 480
 Venturelli, G., **383-395**
 Vera Cruz, Alonso de la, 457
 Verbeke, G., 115
 Vergilius Maro (Publius), 293, 294, 295,
 296, 297, 298, 299, 480
 Verheijen, L., 165
 Verhelst, D., 70
 Vernet, J., 62
 Vescovini, G. F., 200, 201
 Vicchio, S. J., 156
 Vico, R. M., 199
 Vignaux, P., 18
 Vigo, A. G., 122
 Vince, C. A., 149
 Vincentius Bellovacensis, 335
 Vincentius de Aggsbach, 329, 330
 Vincentius Ferrarii, 78, 79
 Violante, S. B., **473-483**
 Virgi, S., 129
 Vivés, L., 266
 Volkmann-Schluck, K. H., 377
 Volpi, F., 488
 Vos, A., 425
 Vrba, C. F., 157
 Vuillemin-Diem, G., 250
 Wadding, L., 252, 266
 Waddington, C., 365
 Wallada bint al-Mustakfi, 473, 474, 481, 481
 Walzer, R., 114
 Watanabe, M., 326
 Waterfield, R., 376
 Watson, J. S., 129
 Weijers, O., 204
 Weiss, M., 162
 Wey, J. C., 21, 286
 Whitehead, A. N., 368
 Wicki, N., 255
 Wikström, I., 391
 Williams, Th., 425, 430
 Wischmeyer, O., 306
 Witcombe, T., 177, 178
 Woelki, T., 327
 Wolfson, H. A., 124, 125, 126, 127, 147
 Wood, R., 21, 273, 275
 Woods, J., 206
 Worstbrock, F. J., 79
 Xavier, M. L., **33-56**
 Ximeno y Urieta, M., 146
 Yabri, M. A., 492
 Yehudah Halevi, 365
 Ypma, E., 26
 Yrjönsuuri, M., 193, 199
 Zamagni, G., 305, 307
 Zambiasi, R., **213-220**
 Zambrano, M., 491
 Zarncke, F., 86
 Zayed, S., 115
 Zenon de Elea, 297
 Ziegler, J., 61, 65, 66, 69, 70, 71
 Zycha, J., 157

Estatuto Editorial e Normas Editoriais
Editorial Statute and Guidelines

Estatuto Editorial

Mediaevalia. Textos e estudos é uma revista internacional impressa, com submissão de textos a revisão por pares, publicada pelo Gabinete de Filosofia Medieval, do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Portugal.

A *Mediaevalia* publica trabalhos originais e inéditos em todos os campos da Filosofia Medieval, entendida de modo amplo e na relação com outros domínios do saber, bem como com manuscritos, ciências medievais, instituições culturais e de ensino medievais. Os artigos submetidos podem ter orientação filosófica, histórica ou ambas.

A *Mediaevalia* não perflha qualquer orientação metodológica, ideológica ou confessional. O conselho editorial empenha-se em garantir a publicação de contributos penetrantes e inovadores para a investigação e para uma melhor compreensão do pensamento filosófico na Idade Média.

Secções da revista

Textos: textos medievais na língua original ou em edição bilingue, preferentemente inéditos ou textos medievais cuja tradução não exista em português.

Estudos: trabalhos de investigação ou interpretação de autores, problemas, obras, escolas de pensamento, etc.

Materiais: notas de investigação; bibliografias críticas; polémicas e discussões; artigos breves sobre questões editoriais ou historiográficas; etc.

Crónica: informações coligidas pela redação ou solicitadas a respeito de eventos relevantes para o domínio científico.

Recensões: apresentações de livros publicados em qualquer língua, relacionados com os temas gerais da revista. É solicitado a editores o envio de livros para recensão. A redação pode requerer a elaboração de recensões sobre livros específicos. A revista está aberta a propostas de recensões.

Línguas de publicação

A revista tem carácter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhano; Francês; Inglês; Italiano; Português).

Arbitragem

A revista adota as boas práticas de transparência e rigor na avaliação dos artigos por pares, mantendo-a anónima. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura por dois especialistas externos, que poderão sugerir alterações de forma ou conteúdo. As propostas alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos em que os dois avaliadores não chegam a decisão final, o artigo é submetido a um terceiro leitor externo, anónimo.

O Diretor e o secretariado de redação asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Editorial, Conselho de Gestão.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem

eterna e independente, bem como pelos atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial e manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação.

O Conselho Editorial (CE) é o órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de vinte académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de quatro anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir propostas de colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Secretariado e com o Diretor propondo árbitros externos e independentes, adequados à avaliação dos artigos submetidos para publicação. O Secretariado de Redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, Editores de secção e Editores convidados para números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

Código ético

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o “Code of Conduct for Journal Editors” do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito no processo de avaliação e publicação de artigos. De modo a garantir a transparência do processo, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesse.

A revista rejeita de modo explícito e inequívoco toda a forma de plágio ou fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por dois avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inadequada.

Autores e Copyright

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem plena responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto, ficando assegurados os seus direitos dentro dos acordos e licenças “creative commons”  Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo em outro meio requer autorização escrita do Autor e da revista.

Publicidade

A revista não publica material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para recensão, mas não aceita recensões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das recensões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

Distribuição e permutas

Os autores de artigos, notícias ou recensões têm direito a dois exemplares impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a um exemplar impresso da revista.

A revista mantém permuta com revistas congêneres. Os títulos permutados são depositados na Biblioteca Central da Faculdade.

A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Edições, Acesso aberto, Repositório

A revista tem dupla edição: impressa (venda, assinaturas e autores, permutas,) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela “Open Access Scholarly Publishers Association”. Mediaevalia subscreve o padrão Sherpa / Romeo para acesso aberto, direitos de autor e política de auto-arquivo como revista verde.

A revista tem a classificação “verde” no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Endereço online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/>

Repositório online FLUP / *Mediaevalia*: <https://s.up.pt/37dc>

Periodicidade

Anual

Registos

ISSN: 0872-0991

ISSN-e: 2183-6884

Depósito legal (Portugal): 52780/

Correio eletrónico da revista

mediaevalia@letras.up.pt

ESTATUTO EDITORIAL

Endereço postal

Mediaevalia. Textos e estudos

Gabinete de Filosofia Medieval

Faculdade de Letras da U.P.

Via Panorâmica s/n

P – 4150-564 Porto (Portugal)

Edição / Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Editorial Statute

Mediaevalia. Textos e estudos is a peer reviewed international printed journal, published by the Gabinete de Filosofia Medieval, of the Instituto de Filosofia of the Universidade do Porto, Portugal.

Mediaevalia publishes original unpublished work in all areas of medieval philosophy, broadly understood and in relation to other fields of knowledge, as well as manuscripts, medieval science, and medieval cultural and teaching institutions. Contributions can have a philosophical or historical orientation, or both.

Mediaevalia does not endorse any methodological, ideological or confessional orientations. The editorial staff is committed only to ensuring the publication of insightful and innovative contributions towards research and a better understanding of medieval philosophical thought.

Sections of the Journal

Texts / Textos: medieval texts in original language or bilingual, preferably not previously published, or medieval texts not yet translated into Portuguese.

Studies / Estudos: research or interpretive papers on authors, issues, texts, schools of thought, etc.

Materials / Materiais: research notes; critical bibliographies; polemics and debates; short papers on editorial or historiographical issues, etc.

Chronicle / Crónica: information collected by the editorial staff or requested, concerning events of relevance for the scientific domain.

Reviews: presentations of books published in any language, generally connected with topics of interest for the journal. Publishers are asked to send books for review. The editorial board may commission reviews on specific books. Contributors are welcome to send their own proposed reviews for publication.

Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigour in blind peer refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external experts, who may suggest changes in form or content. Suggestions are sent to the author, who shall include them until the version is considered final by the editors. In cases where the two referees do not reach a final decision, the paper is given to a third anonymous external reader.

The Editor and editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

Editorial management

The journal is managed by the following organs: Editor, Editorial Board, Managing Board.

The Editor (E) directs and organizes the journal's publication; is responsible for the external and independent refereeing process, as well as for all administrative acts necessary for publication, which may be delegated on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board and to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication.

Editorial Board (EB) is the journal's consultative body. It is composed of a maximum of twenty invited, both national and foreign, academics and researchers, maintaining a balance between the different philosophical areas and orientations. The board is appointed for a period of four years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic issues; suggest cooperative work to be published by the journal; to cooperate in the external anonymous peer review of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and the Editor by suggesting external independent referees, suitable to the evaluation of articles submitted for publication.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor, so as to assist the latter in the several tasks and stages of the journal's editorial process. Members of the ES do not evaluate articles submitted for publication.

Ethical code

The journal observes the principles of editorial ethics in academic publications and follows the "Code of Conduct for Journal Editors", by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparency and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in this process, every anonymous referee signs a declaration concerning conflicts of interest.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of information which is false, unverified or injurious to third parties). Authors are the sole responsible for the reliability and authenticity of their work's content.

Submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right to, at any moment, suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or any other form of academic misconduct is detected.

Authors and Copyright

Authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume full responsibility for the work they publish.

Authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of "creative commons"  Attribution-nonComercial-NoDerivs.

Authors do not pay any fee for the evaluation or publication of their articles.

Republication of any article elsewhere will require written permission from both the Author and the journal.

Advertising

The journal does not publish sponsored material. It accepts the offer of works for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor does it accept directives regarding the content of the reviews.

The journal accepts publication of advertising from publishing companies.

Distribution and exchanges

The authors of papers, news or reviews are entitled to two printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with kindred journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

Commercial distribution of the journal and the subscription service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

Editions, Open access and Repository

The journal has double edition: printed (for selling, signatures and authors, exchange) and online in open access.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the "Open Access Scholarly Publishers Association".

Mediaevalia subscribes open access Sherpa / Romeo publisher copyright & self-archiving policies as a green journal: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Online address: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/>

Online FLUP repository / *Mediaevalia*: <https://s.up.pt/37dc>

Periodicity

Annual

Registers

ISSN: 0872-0991

ISSN-e: 2183-6884

Legal Deposit (Portugal): 52780/92

Journal's email address:

mediaevalia@letras.up.pt

Postal address

Mediaevalia. Textos e estudos

Gabinete de Filosofia Medieval

Faculdade de Letras da U.P.

Via Panorâmica s/n

P – 4150-564 Porto (Portugal)

EDITORIAL STATUTE

Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n
4150-564 Porto.

Normas editoriais

- Os artigos são submetidos a dupla avaliação anónima. As resenhas são avaliadas pela comissão editorial.
 - Os manuscritos devem ser submetidos em **formato de texto (word ou compatível)** na plataforma da revista: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>
 - Dos textos com caracteres especiais (grego, árabe, cirílico, etc.) será obrigatoriamente enviada uma **cópia em PDF**, para efeitos de verificação tipográfica.
 - **Línguas usadas:** português, castelhano, francês, italiano, inglês, alemão e latim (submissões noutras línguas estão sujeitas ao parecer prévio da comissão editorial).
 - O **texto** deve ser formatado em justificado, corpo 12 (Times/Times New Roman, ou fonte similar), a 1,5 espaços e margens suficientes, com um máximo de 35 linhas por página e 80 a 90 caracteres, com espaços, por linha. **As notas** podem ser paginadas a 1 espaço e corpo 10.
 - Extensão do texto: máximo de **30 páginas**. Textos mais longos devem ser submetidos previamente ao Diretor.
 - Cada artigo deverá começar com
 - a. (1) o nome do autor e (2) o título integral (em corpo normal; não usar ALL CAPS nem VERSALETES):
Carlos Steel*
- Lost Simplicity. Eriugena on Sexual Difference**
- a. No nome, uma nota * deve incluir a **completa identificação institucional** (função/ posição académica, instituição, endereço postal; email).
 - b. **Resumo** (c. 200 palavras e em 2 línguas): na língua do artigo + tradução em inglês, precedida da tradução do título. Se o artigo for em inglês, traduzir também o resumo, precedido da tradução do título.
 - c. **Palavras chave:** c. de 5; em inglês e na língua do artigo / da tradução.
 - d. **Autores antigos e medievais estudados:** [nomes em latim; ou em inglês ou português].
- No caso de o artigo conter **partes e secções**, estas devem ser numeradas sequencialmente e de modo claro, sempre **em bold/negrito**.
 - Os *itálicos* poderão ser usados apenas nas expressões latinas breves ou títulos de obras.
 - As **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não usar as vírgulas altas “ ” para citações).
 - **Citações longas** em parágrafo próprio, destacadas com parágrafos em branco, antes e depois; sem aspas; em corpo de tamanho 10.
 - As **notas** inseridas e numeradas automaticamente e em pé de página (não como notas finais). As resenhas não podem conter notas.
 - Números das **notas** sempre antes do sinal de pontuação final, ex.: «appetitus inmoderatus est desiderii innaturalis intensio»¹.

- As **referências bibliográficas** serão dadas nas notas (ver abaixo os critérios).
- Além de itálicos, não serão admitidas outras apresentações gráficas (nem negritos, nem sublinhados, nem palavras totalmente em maiúsculas, nem espaçamentos anormais, etc.).
- Admitem-se as **abreviaturas** habituais, de preferência na sua forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (Liber), lect. (lectio), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulus), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp.
- **Fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliteraões com caracteres especiais): assinalar o seu uso de modo destacado, no início do texto, como advertência aos editores. Em caso de dificuldade de impressão, a Revista poderá solicitar o fornecimento das respectivas fontes.
- O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Não serão admitidas revisões substanciais ou longas, ou, alternativamente, estas serão facturadas ao autor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:

- As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
- A primeira citação será completa. As citações seguintes deverão ser abreviadas de um modo claro.
- Exemplos:

Citação de artigos:

Inicial com ponto do primeiro ou primeiros nomes do autor + Nome do autor, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico* número do volume da publicação, menção do fascículo opcional (ano de publicação) páginas.

Ex.: J. Decorte, «Medieval Philosophy as a “Second Voyage”. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», *Mediaevalia. Textos e estudos* 7-8 (1995) 127-151.

Ex. de 2ª citação: Decorte, «Medieval Philosophy...», cit., p. 134.

Citação de livros:

Inicial com ponto do primeiro ou primeiros nomes do autor + Nome do autor, *Título da obra em itálico*, (coleção: facultativa) Editora, Local e ano de publicação, páginas.

Ex 1: J.M. C. Pontes, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, (série de Cultura Portuguesa) Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1957, p. 236.

Ex 2: R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 310.

Ex. de 2ª citação: Pontes, *Estudo para uma edição crítica*, cit., p. 130; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit, p. 311.

Citação de estudos em obras colectivas:

Inicial com ponto do primeiro ou primeiros nomes do autor + Nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor, *Título completo do volume em itálico*, (coleção: facultativa) Editora, Local e ano de publicação, páginas.

Ex.: J.E. Murdoch, «Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West», in R. Imbach – A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 179) Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 391-406.

Ex. de 2ª citação: MURDOCH, «Pierre Duhem and the History ...», cit., p. 392.

Citação de edições antigas e de edições críticas:

Nome do autor, *Título da obra em itálico*, nome do editor, (coleção: facultativa) Editora, Local e ano de publicação, páginas.

Ex. 1: *Commentarii Collegii Conimbricensis In III libros de Anima*, Conimbricae 1593, Prooemium, q. 1, f. 2ra.

Ex. 2: Henricus Gandavensis, *Quodlibet* I, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. V) Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979, q. 7-8, pp. 42-43.

Ex. 3: Raimundus Lullus, *Liber de homine*, ed. F. Domínguez Reboiras, in Raimundi Lulli *Opera Latina 92-96 in civitate Maioricensi anno MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 112 – Raimundi Lulli Opera latina, 21), Brepols Publishers, Turnhout 2000, pp. 151-301, cfr. p. 176, l. 277-280.

Em casos especiais e de fácil reconhecimento, admite-se uma forma abreviada:

Ex. 4: Plato, *Republica* 531b.

Ex. 5: Beda, *De temporum ratione*, Patrologia latina. vol. 90, Paris 1850, c. 1.

Ex. 6: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 3.

Nota: as citações sucessivas podem ser abreviadas, como nos exemplos anteriores.

Citação de manuscritos:

Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.

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

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6758, ff. 149ra-177rb.

Nota: Na primeira citação, o nome da biblioteca não pode ser abreviado.

Citação de páginas web:

Inicial, com ponto, do primeiro ou primeiros nomes do autor + Último nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em + Nome do editor, *Título completo do site*, (data de consulta). URL:
...

J. BROWER, «Medieval Theories of Relations», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>

Publication Guidelines

- Articles are subject to double blind peer-review. Reviews are assessed by the editorial board.
- Manuscripts must be submitted in **text format (word or compatible)** in the journal's platform: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>
- Of texts with special characters (Greek, Arabic, Cyrillic, etc.) a **copy in PDF** will mandatorily be sent, for purposes of typographical verification.
- **Publication Languages:** Portuguese, Spanish, French, Italian, German and English (submissions in other languages are subject to previous assessment by the editorial board).
- The **text** must be justified, font size 12, in Times/Times New Roman or similar, with a line spacing of 1.5 and sufficient margins, 35 lines maximum per page, and 80 to 90 characters, with spaces, per line. **The notes** may have a line spacing of 1 and font size 10.
- Complete text, with notes, must not exceed **30 pages**. Longer texts will be submitted to the Editor for a decision.
- Each paper should begin with
 - a. (1) the author's name and (2) the full title **in normal body, boldface and centred**, in the following line, ex:

Carlos Steel*

Lost Simplicity. Eriugena on Sexual Difference

- b. Name's note * must include **information on the Author** (Name, Job title, Department/Faculty, Institution, Street, City, Country; email).
 - c. **English translation of the Title of the paper;**
 - d. **Abstract** in 2 languages [c. 200 words; in English and in the original language of the paper if it is not in English].
 - e. **Keywords:** [c. 5; in English and the language in which the paper was originally written, if other than English].
 - f. **Ancient and medieval studied Authors:** [names in either English or Latin].
- In cases where the paper divides into **parts and sections**, these should be sequentially and clearly numbered.
 - *Italics* are to be used only for short Latin expressions or titles of books or journals.
 - All **quotations** are to be set in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
 - **Long quotations** other than in footnotes can be detached from the main body of the text and set in font size 10.
 - **Notes** must be inserted and numbered automatically, using the word processor tool. Book reviews cannot contain notes.
 - **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). As a rule, papers will not have final bibliographies.

- **Footnote numbers** should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «appetitus inmoderatus est desiderii innaturalis intensio»¹.
- Apart from italics, no other graphic presentations will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.).
- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (Liber), lect. (lectio), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulus), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp., etc. The use of other types of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters) this fact should be pointed out **separately**, at the beginning of the text, as a warning to the editors. Should there be any difficulty in printing, the editors may request that such fonts be supplied.
- The text must be submitted ready for print. **A set of galleys** will be sent to the authors **for revision**. Substantial or long revisions will not be permitted, or else they will be billed to the author.

REFERENCES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information provided (manuscripts, books, articles, websites) should allow a complete, unequivocal identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.

Examples:

Citations of articles:

N.B.: Do not use names in SMALL CAPS or ALL CAPS.

Initial(s) of the author's first name(s) with period, Author's last Name, «Title of the article in quotation marks», *Title of the Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.1: J. Decorte, «Medieval Philosophy as a “Second Voyage”. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», *Mediaevalia. Textos e estudos* 7-8 (1995) 127-151.

Ex. of 2nd citation: J. Decorte, «Medieval Philosophy...», cit., p. 134.

Citations of individual books:

Initial(s) of the author's first name(s) with periods, Author's last name, *Title of the book in italics*, (collection: optional), Publisher, place of publication, year of publication, page numbers.

Ex 1: J. M. C. Pontes, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, (série de Cultura Portuguesa) Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1957, p. 236.

Ex 2: R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 310.

Ex. of 2nd citation: Pontes, *Estudo para uma edição crítica*, cit., p. 130; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 311.

Citations of papers in collective works:

Initial(s) of the author's first name(s) with periods, Author's last name, «Title of the study, within quotation marks», in + Editor's Name + (ed./eds.), *Complete Title of the Volume in italics*, (collection: optional) Publisher, Place of publication and year of publication, page numbers.

Ex.: J. E. Murdoch, «Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West», in R. Imbach – A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 179) Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 391-406.

Ex. of 2nd citation: J.E. Murdoch, «Pierre Duhem and the History ...», cit., p. 392.

Citations of ancient books and critical editions:

Author's name, *Title in italics*, Editor's name, (collection: optional) Publisher, Place of publication, year of publication, part or question, page numbers or lines.

Ex. 1: *Commentarii Collegii Conimbricensis In III libros de Anima*, Conimbricae 1593, Prooemium, q. 1, f. 2ra.

Ex. 2: Henricus Gandavensis, *Quodlibet* I, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. V) Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979, q. 7-8, pp. 42-43.

Ex. 3: Raimundus Lullus, *Liber de homine*, ed. F. Domínguez Reboiras, in Raimundi Lulli *Opera Latina 92-96 in civitate Maioricensi anno MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 112 – Raimundi Lulli Opera latina, 21), Brepols Publishers, Turnhout 2000, pp. 151-301, cfr. p. 176, l. 277-280.

Note: Successive citations may be abbreviated, as in the previous examples.

In special cases, those that are easy to identify, an abbreviated form may be used.

Ex. 4: Plato, *Republica* 531b.

Ex. 5: Beda, *De temporum ratione*, Patrologia Latina, vol. 90, Paris 1850, c. 1.

Ex. 6: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 3, sol.

Citations of manuscripts

City, Library, Collection + shelf-mark of the manuscript, folium/ folia, recto/verso, volume a or b.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

PUBLICATIONS GUIDELINES

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6758, f. 149ra.

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

Citations of webpages

Initial(s) of the author's first name(s) with period, Author's last name, «Title of the study, within quotation marks», in + Editor's name + (ed./eds.), *Complete Title of the main site*, (date), URL: ...

J. Brower, «Medieval Theories of Relations», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>