

Voluntad, Razón y Ley en el Pensar Medieval y Renacentista



De Iustitia et Iure 2017
Virginia Aspe Armella y
Laura Corso de Estrada
Compiladoras
Colección Filosófica

Voluntad, Razón y Ley en el Pensar Medieval y
Renacentista

De Iustitia et Iure 2017

Voluntad, Razón y Ley en el Pensar Medieval y
Renacentista

De Iustitia et Iure 2017

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras

Colección Filosófica

Voluntad, Razón y Ley en el Pensar Medieval y Renacentista
De Iustitia et Iure 2017

Compiladoras: Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada.
Edición: Karen González Fernández.

Universidad Panamericana

ISBN: 978-607-7905-74-5.

Todos los artículos publicados en este volumen fueron sometidos a dictaminación doble ciego.

La reproducción total o parcial de esta obra, incluida la portada, por cualquier medio, es un acto de piratería intelectual perseguido por la ley penal.
1a edición.

México, 2020.

ÍNDICE

Introducción <i>Virginia Aspe Armella</i>	9
El discurso racional que subyace a la creación. Ibn Gabirol y Dominicus Gundissalinus <i>María Jesús Soto-Bruna</i>	21
La primacía de la voluntad por sobre las formas en la causa curiana, según la labor de los glosadores <i>Germán Giarrocco</i>	51
Lectura y amor: la hermenéutica de Hugo de San Víctor <i>Rafael Cúnsulo</i>	77
Inclinaciones, Racionalidad y Ley. La mediación de Marco Tulio Cicerón en la lectura de Tomás de Aquino <i>Laura Corso de Estrada</i>	123
Asentir y consentir. Consideraciones alrededor de Tomás de Aquino <i>José Luis Rivera Noriega</i>	147
Aportes tomasinos a la posibilidad y límites de una terapéutica de la belleza en relación con la tristeza <i>Hugo Costarelli Brandi</i>	161

Introducción formal a la noción de <i>petitiones</i> científicas según Tomás de Aquino <i>José María Felipe Mendoza</i>	191
La ley del amor en san Buenaventura. Voluntad y razón al servicio de la libertad en la gracia <i>Manuel Lázaro Pulido</i>	205
“ <i>Ratio legis</i> ” y voluntad sancionatoria en la formulación suareciana de la ley tributaria penal <i>Juan Eduardo Leonetti</i>	227
La persona y el derecho en el <i>De Legibus</i> de Francisco Suárez <i>Julio Söchting Herrera</i>	239
Sor Juana Inés de la Cruz y la política de la libertad en Francisco Suárez: una aportación desde Núñez de Miranda a la prosa juaniana <i>Virginia Aspe Armella</i>	267
Razón y voluntad: dos extrañas reducciones en el sistema hobbesiano <i>María Liliana Lukac</i>	309
<i>Ley y moralidad cristiana</i> . Notas sobre un texto de Étienne Gilson <i>Silvana Filippi</i>	335

INTRODUCCIÓN
VOLUNTAD, RAZÓN Y LEY EN EL PENSAR
MEDIEVAL Y RENACENTISTA
XII JORNADAS DE IUSTITIA ET IURE 2017

Como ocurrió con los dos volúmenes anteriores, la Dra. Virginia Aspe Armella, directora de la Colección Filosófica, y la Dra. Laura Corso de Estrada, titular de las Jornadas que son fruto del Programa de Filosofía Práctica Medieval y de la Modernidad Temprana (UCA, Facultad de Derecho), tenemos el honor de presentar ahora ante ustedes este volumen, el cual es resultado de una cuidadosa selección y dictaminación de las investigaciones más destacadas que surgieron en el marco de las Jornadas *De Iustitia et Iure* 2017. Como se ha venido haciendo durante la última década, y gracias al apoyo de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Buenos Aires, estas Jornadas continúan desarrollándose y presentando resultados; son ya un referente iberoamericano en el ámbito de las investigaciones sobre pensamiento medieval y renacentista que abarcan tanto sus antecedentes clásicos como su recepción moderna e hispanoamericana. En esta ocasión, como indica el título de las presentes Jornadas, las investigaciones presentadas corresponden a los temas de voluntad, razón y ley en el pensar del Medioevo y el Renacimiento.

Contamos con la colaboración de trece académicos reconocidos internacionalmente, provenientes de diversos países del ámbito hispanohablante; siete universidades, localizadas a lo largo de dos continentes; un consejo dictaminador cuyos miembros pertenecen al CONICET, CONACYT o sus equivalentes, así como la participación cada vez más nutrida de tesis doctorales

que presentan sus trabajos en proceso sometiéndolos al público especializado de las Jornadas. Esta última característica de la línea, por lo demás, es otra prueba de las iniciativas de estudio y profundización que han surgido gracias al reiterado apoyo de académicos y autoridades de la UCA y al apoyo de las universidades que la acompañan: la Universidad de Navarra, que desde sus inicios se ha sumado a este esfuerzo, y que actualmente está representada en las Jornadas por la Dra. María de Jesús Soto-Bruna (Instituto de Estudios Medievales); la Universidad de los Andes, representada por Joaquín García-Huidobro (Grupo de Estudios de Filosofía Práctica), quien ha acompañado a la UCA desde su primer encuentro; la Universidad Panamericana, representada por su vicerrector de investigación, el Dr. José Alberto Ross, y por la Dra. Virginia Aspe, representante de la Facultad de Filosofía de la misma universidad; otras universidades de raigambre que han colaborado significativamente en este esfuerzo, como lo son la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, la Universidad Nacional del Rosario, la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid), La Universidad de la Matanza, La Universidad de General Sarmiento, entre otras casas de estudio.

Además, contamos desde el 2018 con una nueva edición de volúmenes de las Jornadas, denominada “Colección Filosófica”, elaborada y organizada por la Universidad Panamericana de México. Dicha edición, no sólo impresa sino digital, ha permitido alcanzar fronteras insospechadas, propiciando el diálogo entre culturas, por medio de la aportación de sus contribuciones sobre el pensamiento medieval al mundo académico internacional; esto en tiempos en los que se tiene la tentación de borrar la contribución cristiana a la civilización mundial.

El trinomio *voluntad, razón y ley* prueba el interés y apertura de esta robusta línea de investigación, la cual se ha visto provechosamente intensificada gracias a la colaboración de dos facultades de la UCA: la de Derecho y la de Filosofía. La apertura de la investigación se prueba temáticamente al no restringirse a una interpretación sólo intelectualista, como suele atribuirse a la tradición medieval, pues la problemática de la racionalidad se ha enlazado con la de la voluntad en los ámbitos del pensamiento medieval y renacentista, aportación esencial del humanismo que caracteriza a la UCA y a las universidades que la acompañan. Al mismo tiempo, el hecho de que las Jornadas hayan incluido el binomio *razón y ley* es una prueba de que la línea tiene la convicción de que los conceptos de *logos, ius y lex* constituyen el andamiaje que distingue a la filosofía occidental de las tradiciones orientales. La apertura de las investigaciones se hace también presente en la selección de los temas tratados, los cuales forman un abanico plural que va desde el análisis de textos escriturales en Hugo de San Víctor hasta un análisis de la posibilidad terapéutica de la belleza en relación con la tristeza. Algunos autores se interesan por cómo se interpretó el tomismo en el siglo XX; otros se acercan a Hobbes, rastreando reducciones en su sistema. La riqueza estriba en la pluralidad de enfoques en que puede abrirse la tradición medieval y renacentista.

Algo que merece subrayarse es la distinta procedencia de los investigadores. Proviene de facultades tan diversas como Teología, Artes, Derecho, Filosofía y Medicina; en éstas llevan a cabo múltiples actividades: ostentan cargos de gobierno, dirección de facultades, titularidad en líneas de investigación o imparten cátedras de derecho y filosofía. Encontramos además las especialidades temáticas: en la Facultad de Derecho tenemos fiscalistas, constitucionalistas, historiadores del derecho, de la economía y de la ética económica, directores universitarios,

canonistas e incluso estudiosos de temas políticos. En el área de la filosofía merece señalarse que hay arabistas, dictaminadores CONACYT, novohispanistas, aristotélicos, medievalistas, clasicistas ciceronianos y expertos en Renacimiento así como teólogos e iniciados en textos escriturales. Sería complicado hacer un recuento de la diversidad de especialidades que han pasado por las Jornadas desde sus inicios, pero hay que decir que esta diversidad temática ha fortalecido el diálogo ponderado y de altura propiciado por sus organizadores dejando con ello una escuela y tradición que sólo el tiempo podrá evaluar con justicia.

No nos detenemos más en las peculiaridades y contribuciones globales porque nos adentramos ahora en la cuestión de la temática elegida por los investigadores; éstas abarcan desde problemas presocráticos hasta el universo de sor Juana Inés de la Cruz, Hobbes o Maquiavelo. En el desarrollo de las investigaciones, y sin pretenderlo explícitamente, encontramos planteamientos de autores que presentan soluciones paralelas (aunque a veces diversas en matiz); algunos pensamientos refieren marginalmente a problemas planteados por otros trabajos. Sirva este libro para promover un diálogo entre pares después de la publicación y como prueba de la variedad de interpretaciones posibles cuando dichos diálogos se realizan con altura y bajo ópticas diversas.

Expondremos ahora de qué trata cada una de las investigaciones realizadas para posteriormente hacer un balance de las contribuciones y, así, aquilatar el alcance de esta magna promoción académica de la UCA.

Abre nuestro libro con un texto de María Jesús Soto-Bruna, quien, con su ya característico planteamiento sobre Ibn Gabirol, presenta una investigación titulada “El discurso racional que subyace a la creación en Ibn Gabirol y Dominicus Gundissalinus”. Soto-Bruna parte de Ibn Gabirol, conocido en Occidente como Avicibrón, preguntándose cómo concibe aquél la voluntad divina

creadora de cara a la multiplicidad de los entes del mundo. Analiza la obra *Fons Vitae* mostrando que, para el autor, Dios en tanto que ser primero contiene la totalidad de la creación sin por ello caer en panteísmo alguno, puesto que sigue la lógica neoplatónica de que lo primero en sí contiene la totalidad de lo creado sin confundirse con Dios. Soto nos dice que Avicibrón llega a concluir que todo lo que existe es por y para Dios, estableciendo el axioma de que esto es así porque la causa eficiente está fuera de los causado. La diferencia entre la causa y lo causado es la puerta para que el discípulo de Ibn Gabirol, Gundussalinus, retome esta diferencia en las causas siguiendo a su maestro y ya no a Avicena. Soto-Bruna prueba el paralelismo que hay entre Avicibrón y Gundissalinus mostrando la influencia en el siglo XII de la tradición grecolatina y no prioritariamente la de la tradición grecoárabe, como actualmente se interpreta.

Continúa el volumen, también con un enfoque de análisis causal, con el texto “La primacía de la voluntad por sobre las formas en la causa curiana, según la labor de los glosadores”, de Germán Giarrocco, quien demuestra que la Escuela de los Glosadores rescató del derecho romano la primacía de la voluntad por sobre las formas elaborando una interpretación de la Constitución de Marco Aurelio y Vero. Giarrocco explica que el *Corpus Iuris Civilis* dio el contexto para la formación de la Universidad de Bolonia; analiza el método empleado por los glosadores y culmina su escrito subrayando que, desde Irnerio, se rescató algo único del derecho romano: la primacía de la voluntad de las formas en los actos jurídicos, aportando una cuestión aún vigente hoy día. El texto prueba también un hilo conductor entre la antigüedad grecolatina y el medioevo, algo soslayado en la actualidad.

Sigue al texto la investigación “Lectura y amor: la hermenéutica de Hugo de San Víctor”, de Rafael Cúnsulo, quien se pregunta qué significó la escritura para los monjes medievales y cómo la

interpretaban. Cúnsulo sostiene que, para Hugo de San Víctor, la presencia de Dios en el alma y de Cristo en cada ser humano garantiza la unión espiritual por el amor, y que los monjes explicaban esta unión mediante metáforas, de tal manera que había una inseparabilidad entre la técnica unitiva y la literalidad del texto. En la filosofía de Hugo de San Víctor, la exégesis bíblica se convierte en la expresión del amor divino y del cristocentrismo. Cúnsulo pasa a analizar los tres sentidos de escritura en San Víctor: el literal, el alegórico y el tropológico; propone que esos tres planos son los que forman la experiencia discursiva (una vez detectado el tipo de texto) para acceder por interioridad a la unión entre el yo y Cristo. El escrito resalta el trabajo técnico (semántico, sintáctico) de San Víctor, la materia de su escritura en el Verbo y la hermenéutica del Dios-Amor, concluyendo que encontramos una espiritualidad pragmática del texto debido a la unión entre la mística y la teología vital que se desprende de ella.

En “Inclinaciones, Racionalidad y Ley. La mediación de Marco Tulio Cicerón en la lectura de Tomás de Aquino”, Laura Corso nos introduce en el tema del finalismo de la naturaleza en Cicerón preguntándose qué influencia tuvo aquél en el concepto de “ley natural” de Tomás de Aquino. Es ya recurrente en esta autora la sutileza de presentar a Cicerón como un paradigma y tradición de la filosofía latina distinto de Aristóteles y de Platón, por lo que este tema cobra fuerza. Corso rastrea los temas comunes entre Cicerón y De Aquino y analiza las enunciaciones respectivas de los términos *naturae ius* y *lex naturalis*. Parte del escrito juvenil de Cicerón *De inventione Rhetorica* y se extiende a *De republica*, *De legibus*, *De officiis*, donde se afirma la omnipresencia de la racionalidad divina y donde la vinculación: naturaleza y ley, se proyecta en la *vera lex* que se manifiesta ante el hombre como principio práctico moral. Subraya que la identificación entre naturaleza, razón y ley supone en Cicerón una elaboración que la distingue de la primera *Stoa*.

Corso realiza una comparación intertextual entre *De inventione Rhetorica*, *De republica* y *De officiis* concluyendo que influyeron directamente en De Aquino fueron las concepciones ciceronianas de naturaleza y de *ius* y *lex*; lo cual es probado en el estudio a través de pasajes de *Comentarios a las Sentencias*, la *Suma Teológica*, *De veritate* y lugares paralelos. La contribución de Corso en este campo es relevante, ya que no se había hecho un análisis detallado del tema con anterioridad.

Sigue un texto de José Luis Rivera Noriega, titulado “Asentir y consentir. Consideraciones alrededor de Tomás de Aquino”. En el primer apartado, Rivera-Noriega se pregunta en qué sentido la autoridad impera sobre la ley y qué es lo que Tomás de Aquino quiere decir cuando sostiene que lo propio de la razón es imperar. Se indaga si es la voluntad la que determina el consentimiento y si en el asentimiento es el conocimiento lo que determina a la voluntad. El problema se debe a que asentir y consentir son actos diversos en el entendimiento y la voluntad, así que la dinámica entre lo estudiado es sutil y merece precisiones que no se han tomado en cuenta. En el segundo apartado, Rivera pasa a analizar explícitamente el tema del consentimiento en el Aquinate para sostener que, para este autor, el acto de la razón puede ser imperado por la voluntad. Procede a revisar el uso técnico aristotélico de los términos en cuestión a la luz de Bonitz para concluir que De Aquino se acerca más a Aristóteles que a los estoicos en su manera de concebir como actos voluntarios el asentir y el concebir. La contribución es relevante porque desmitifica una interpretación recurrente sobre el pensamiento de Tomás que lo acerca erradamente a planteamientos estoicos.

En una selección temática sumamente original, Hugo Costarelli Brandi diserta sobre los “Aportes tomasinos a la posibilidad y límites de una terapéutica de la belleza en relación con la tristeza”. Analiza la tristeza a la luz del *Tratado de las pasiones* de Tomás

de Aquino conectándolo con el tema de la belleza para saber si ésta aporta beneficios en relación con la tristeza patológica. Costarelli parte de la descripción agustiniana de “tristeza” en *Confesiones* cuando, por la muerte de Mónica, su madre, Agustín de Hipona refiere a remedios aplicados contra la tristeza y encuentra el papel catártico de la belleza en el proceso del dolor, dando remedios como la conversación entre amigos, la consideración de la verdad, los baños, el sueño, el llanto y la contemplación de lo bello. Después conecta con la cuestión 38 de la *I-IIae* de Tomás de Aquino, donde la tristeza se define como un tipo de dolor que nace de la aprehensión interior de un mal presente exterior que, al ser aprehendido interiormente por el intelecto o la imaginación, se convierte en tristeza, cuyas causas el texto enumera: vejez, cansancio, concupiscencia, apetito de unidad, la percepción del bien perdido y del mal presente. Habla también de sus efectos: alejamiento del estudio, ánimo apesadumbrado, inmovilización del alma y del cuerpo. Por último, la investigación regresa a la terapéutica de la tristeza en la tradición agustiniana y en la de Tomás, para concluir que la belleza musical es un claro antídoto catártico de la tristeza.

José María Felipe Mendoza realiza una “Introducción formal a la noción de *petitiones* científicas según Tomás de Aquino”, donde analiza la concepción tomista de “ciencia” a la luz de los comentarios que hace a la *Metafísica* y los *Analíticos posteriores* de Aristóteles. En un erudito repaso de los argumentos, Mendoza se adentra en la dimensión de *subjectum* de Tomás de Aquino, y desde allí presenta el concepto de *petitiones* como movilidad propia de la razón. Nos dice que De Aquino entiende *petitiones* como modos de argumentación o postulados en los que el *subjectum* científico es el principio o fundamento de las ciencias y la *via inveniendi* o movilidad racional de la ciencia que está en la búsqueda progresiva del saber. Se trata de una aproximación que analiza el movimiento

de la razón y la importancia de los postulados científicos en el marco estructural de las ciencias en el Aquinate.

Manuel Lázaro Pulido, en “La ley del amor en san Buenaventura. Voluntad y razón al servicio de la libertad en la gracia”, nos adentra en el modo en que los preceptos de la razón se dan en plenitud a partir de la lectura del *Breviloquium* bonaventurense, en donde se analiza el sometimiento del libre arbitrio a la voluntad. Lázaro analiza la raíz filosófica de esta posibilidad en el *Breviloquio*, y la encuentra en la antropología y ética platónicas mediante la iluminación descendente de las facultades irracionales, racionales, y el conocimiento que supera el intelecto por la vía del amor; se trata, pues, de la importancia del amor en la Ley Evangélica. Lázaro Pulido se adentra en el tema de la unión entre la ley y el movimiento de la voluntad y libertad humanas y, coincidente con el planteamiento desarrollado por autores como Rivera Noriega y Corso de Estrada, pero ahora desde la óptica platónica, hurga en algo desconocido previamente por la tradición medieval: la fuerza de la ley que impera en la voluntad. Lleva el tema al Siglo de Oro español, específicamente a la controversia que se gestó entre el franciscano Alfonso de Castro y el dominico Francisco de Vitoria para, desde el *Breviloquium*, culminar en que la ley y la libertad operan conjuntamente a la luz de su tratado sobre la gracia del Espíritu Santo (IX-V); la conclusión es que la ley se basa en el Amor. La relevancia de este planteamiento es que presenta una interpretación alternativa del tema de la ley que ya otros autores han venido planteando desde otra óptica en este volumen.

Juan Eduardo Leonetti se pregunta si las leyes tributarias en Francisco Suárez, a partir del *De Legibus* V-13, prueban la anticipación suareciana al dilema contemporáneo entre la moral y la obligación tributaria. El texto enuncia las distintas causas materiales de la obligación tributaria y, después de dar la razón formal de ésta, señala la obligación en conciencia de pagar tributos

reales (y algunos otros) para recuperar la aplicación de las penas en infractores de las leyes tributarias. El autor retoma la sentencia suareciana de que en muchas ocasiones no hubo tributo que pagar y que, en consecuencia, no hubo castigo que impartir.

Julio Söchting Herrera continúa con una aproximación al pensamiento de Francisco Suárez a la luz del derecho en “La persona y el derecho en el *De Legibus* de Francisco Suárez”. El texto argumenta que los temas del derecho en Suárez deben tomarse desde la perspectiva teológica; sostiene que esa teología procede de principios cristocéntricos y que se plasma tanto en su metafísica como en su filosofía del derecho. Concluye que el concepto cristiano de “persona” es el principio que atraviesa toda la metafísica y ciencia jurídica del jesuita. El punto de partida de esta propuesta suareciana lo encuentra Söchting en *De Verbo Incarnato* y lo ve contenido posteriormente en las *Disputaciones Metafísicas* de 1597. El autor considera que los dos riesgos específicos de la doctrina suarista son la centralidad de ver la cristología superior y trascendente en la noción de “persona” y su posición respecto de la esencia de la ley. El autor propone otra interpretación respecto del origen genético del derecho de gentes en Suárez: en lugar de decir que en él hay un voluntarismo jurídico que abre las puertas al positivismo, propone que el *ius gentium* suareciano surge del concepto teológico de “persona humana” que, al ser libre, admite la noción de “posibilidad”. Como vemos, este escrito presenta una interpretación alternativa de Suárez y propiciará también diálogo fecundo entre pares.

En una aproximación temática similar a la de Leonetti, Söchting y Contreras, Virginia Aspe aborda el tema de “Sor Juana Inés de la Cruz y la política de la libertad en Francisco Suárez: una aportación desde Núñez de Miranda a la prosa juaniana” para enfocar un aspecto diferente del tema de la libertad en Francisco Suárez. A la luz de la polémica *De Auxiliis* y de las aportaciones

de jesuitas poblanos del siglo XVII novohispano, Aspe encuentra que la libertad suareciana cobra fuerza a la luz del entorno político de los criollos. Después de exponer las características del Barroco como asimilación criolla identitaria, Aspe repasa la epistemología habida en el poema *Primero sueño* y la visión teológica de la *Carta atenagórica* para rastrear las tradiciones filosóficas presentes en ambos textos. Según Aspe, existe una impronta suareciana de corte humanista en el tema de la libertad que se expresa en el *Primero sueño* como una razón libre que navega hacia la libertad intelectual, al tiempo que bebe de la noción suareciana de “libertad”, la cual, opuesta a lo dicho por Lutero en *De servo arbitrio*, se reconoce con mayor autonomía frente a los límites de la autoridad.

María Liliana Lukac rastrea los temas de “Razón y voluntad: dos extrañas reducciones en el sistema hobbesiano”, probando una aproximación de talante cuando toma como punto de partida la argumentación de que tanto la razón como la voluntad hobbesianas son acto y operación. Lukac prueba que este es el quiebre de Hobbes frente a la tradición aristotélica y escolástica del Medioevo. La autora conecta la reducción de la inteligencia y la voluntad hobbesianas con su concepto de “ley” para probar que ésta surge de la autoridad del mando y no de la razón misma de lo mandado.

El libro cierra con un texto de Silvana Filippi, titulado “*Ley y moralidad cristiana. Notas sobre un texto de Étienne Gilson*”, el cual se enfoca en la interpretación realizada por el neotomista francés del siglo XX para sostener que ésta es aún vigente y relevante. Analiza el capítulo “Ley y moralidad cristiana” del libro *El espíritu de la filosofía medieval* para encontrar qué caracterizaba a la filosofía cristiana según Gilson y qué era lo que separaba a dicha filosofía de las aportaciones de la ética griega. Filippi sostiene que Gilson parte de la noción griega de “virtud”, núcleo del pensamiento griego, para decir que en el cristianismo

la rectitud moral adquiere un significado distinto por la creación de tal manera que la intención y el fin trascendentes reelaboran esencialmente el plano humano griego por una metafísica de la creación.

Sólo nos queda agradecer a la Colección Filosófica de la Universidad Panamericana por su apoyo para que esta publicación se haya llevado a cabo. En el orden interno del texto, cabe resaltar las similitudes temáticas y la diversidad de enfoques presentes en este volumen; señalamos que, si el término “Escolástica” viene de una idea de “escuela” como diversidad de opiniones planteadas desde cierto paradigma común, la línea de Pensamiento Medieval y Renacentista cumple con su objetivo al hacer planteamientos perennes con aportaciones y matices novedosos. Sea esta participación de las Jornadas 2017 una exhortación al diálogo fecundo y un llamado a que Hispanoamérica contribuya con una aproximación rica y novedosa de cara a las problemáticas actuales de su entorno. El Medioevo presenta problemas clásicos y aporta soluciones vigentes, de modo que esta iniciativa de la Universidad Católica de Argentina se mantiene viva y es oportuna.

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana

EL DISCURSO RACIONAL QUE SUBYACE A LA CREACIÓN. IBN GABIROL Y DOMINICUS GUNDISSALINUS¹

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra

1. Introducción

El objetivo de este trabajo reside en mostrar lo que un autor de corriente hebraica del s. XI, Ibn Gabirol o Avicibrón, concibe como la “voluntad divina” a la hora de comprender la multiplicidad de los entes del mundo. Esta explicación se encuentra en su obra principal, *Fons vitae*, en el contexto de dar una razonabilidad al tema de la creación. Su neoplatonismo conlleva la identificación entre lo que es primero y lo que es universal; esto quiere decir que el primer ser contiene en sí mismo la totalidad, a la vez que está presente en todo lo demás. Dicho de un modo familiar a la época: todo lo que existe subsiste en Dios.

El *Fons vitae*, en mi opinión, no puede entenderse de otra manera que no sea a partir de un pilar básico que sustenta los argumentos contenidos en los cinco libros que lo componen. Esto es, que “la causa eficiente está fuera de la esencia de lo que ha sido causado” [*causa efficiens est extra essentiam causati*]. Con el monoteísmo trascendente como punto de partida, el interés de Ibn

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación: “Unidad y pluralidad del *Logos* en el mundo. *Explicatio y ratio naturae* (ss. IV-XIV). Hermenéutica medieval” (MINECO: FFI2015-63947-P).

Gabirol se centra en explicar la esencia de lo que ha sido causado como diferente del primer origen. El tema de la distinción y la alteridad es, sin duda, el área temática que enmarca esta obra. En el libro de este autor judeo-árabe, los estudiosos encontrarán varios argumentos que justifican la existencia de la multiplicidad como algo distinto de la primera unidad.

Durante el siglo XII, los argumentos del *Fons vitae* de Gabirol fueron recogidos por la metafísica de Dominicus Gundissalinus. Las obras en las que encontramos esta influencia gabiroliana son *De Unitate* y *De processione mundi*. Gundassalinus alude característicamente a Avicena cuando trata la noción de un ser necesario; pero cuando se embarca en probar la distinción entre Dios y criatura o de lo uno y lo múltiple, no usa la distinción de Avicena entre esencia y existencia, sino que hace uso del argumento de Gabirol sobre la sustancia y la forma. El paralelismo entre los argumentos de Ibn Gabirol y los que usa Gundissalinus en *De processione mundi* sobre este tema constituye el tema de este estudio. La siguiente exposición ofrece un punto de partida para un estudio más amplio sobre la influencia del *Fons vitae* en la metafísica medieval.

2. Base especulativa y edición del *Fons vitae*

El aspecto más original del *Fons vitae* –obra en la que confluyen múltiples tradiciones– reside en que el mundo que se esfuerza por pensar no es el mundo aristotélico, pues establece una nueva “posibilidad de ser”, que es la universalidad de la materia en cuanto soporte metafísico de todo lo que puede llegar a ser concebible. Este hecho además implica que nos encontramos ante un modo nuevo o peculiar de pensamiento neoplatónico. Esto último radica en dos aspectos: primero, la asignación a la esencia

divina de un soporte o materia.² Segundo, la identificación entre lo que es primero y lo que es universal; de este modo, lo primero, siendo un principio global, contiene la totalidad, a la vez que está presente en todo. Dicho de un modo familiar a la época: todo lo que existe, subsiste en Dios.

El primer volumen de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* es una de las más valiosas ediciones en el área de la historia de la filosofía medieval: *Avincebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*. El cuidadoso trabajo de Clemens Baeumker le ocupó de 1892 a 1895,³ y lo dedicó al

² Alain de Libera subraya en este contexto las tesis de Fernand Brunner; aquí, en concreto, señala que Ibn Gabirol se inspira en la doctrina, corriente en el ámbito del pseudoempédocles del Islam Oriental, la cual sostiene la materia como soporte de la esencia divina: Alain de Libera, “Fernand Brunner, historien de la philosophie”, en *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, (Aldershot: Ashgate, 1997), p. xiii.

³ Con ocasión del sesenta cumpleaños de Clemens Baeumker, se editó en 1913 un suplemento en homenaje al fundador de los *Beiträge*, destacando su encomiable labor en la restitución de textos antiguos y medievales. Cf. P. Blanco Soto, “El primer libro de Filosofía impreso en el Nuevo Mundo”, en *Studien zur Geschichte der Philosophie [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Supplementband 1]*, (Münster: Aschendorff, 1913), p. 365. Colaboraron en ese volumen medievalistas internacionalmente reconocidos; además de los procedentes del área de lengua alemana, como J. Geysler, G. Wunderle, M. Wittmann, M. Horten, G. Graf, B. Geysler, A. Schneider, M. Grabmann, E. Lutz, L. Baur, M. Baumgartner, J. A. Endres, O. Renz, P. O. Keicher, O.F.M., A. Daniels, A. Dryoff, S. Hahn, G. Bülow, Fr., Naurn, J. Fischer, E. Krebs y P. Minge y reconocieron su tarea autores como J. de Ghellinck, S. J. y M. De Wulf (Lovaina), E. Vansteenbergh (Francia).

Cardenal Kopp, por cuya mediación pudo acceder a un manuscrito conservado en la Biblioteca Capitular de Toledo.⁴ Como es sabido, esta obra tuvo un gran influjo en la escolástica del siglo XIII, como puso de manifiesto M. Wittmann.⁵

La edición de Baeumker cobra especial significación en ausencia del original árabe. Los *Indices nominum et rerum* ocupan 160 páginas, y no solamente muestran el contenido del *Fons vitae*, sino que transmiten además una profunda perspectiva sobre el desarrollo histórico de la terminología escolástica. Y es que, efectivamente, bajo el influjo de las traducciones al latín de las obras que proceden del pensamiento árabe,⁶ se desarrolla una nueva terminología latina; como señala Martin Grabmann:

“El modo de las traducciones latinas de Domingo Gundisalvo y de Juan Hispano ha tenido una gran importancia y significación para el desarrollo sucesivo de las nociones y conceptos escolásticos; lo cual no ha sido aún investigado en profundidad.

⁴ La segunda edición se ha realizado en 1995, que es la que tendré en cuenta en este estudio: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, [ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino ex codicibus parisinis, amploniano, columbino primum edidit C. Baeumker], (Munster: Aschendorff, 1995).

⁵ M. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 3, 3], (Münster: Aschendorff, 1900).

⁶ A. Elamrani-Jamal, “La réception de la philosophie arabe à l’Université de Paris au XIIIème siècle”, en *The introduction of Arabic philosophy into Europe*, (Leiden: E. J. Brill, 1994), p. 31; I. Saadé, “El pensamiento árabe en el siglo de Santo Tomás de Aquino”, *Tommaso d’Aquino nel suo Settimo Centenario: atti del Congresso Internazionale*, (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974). VVAA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1975), pp. 352-357.

[...] Con su edición crítica de la traducción latina del *Fons vitae* Baeumker ha ofrecido una fuente de primer rango para el pensamiento escolástico, proporcionando con ello un gran servicio a la historia de la filosofía medieval”.⁷

A continuación expondré las ideas principales que componen la tesis sobre la causalidad creadora en el *Fons vitae* de Ibn Gabirol y su recepción en uno de sus traductores: Dominicus Gundissalinus, en concreto, en *De unitate et uno*⁸ y *De processione mundi*.⁹ En el

⁷ M. Grabmann, “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, en *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie*, [insbesondere des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 25, 1-2], (Münster: Aschendorff, 1927), pp. 1-38, p. 20.

⁸ Usaré la reciente edición crítica bilingüe: *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus*, [estudio, edición crítica y traducción castellana de M. J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 154], (Pamplona: Eunsa, 2015) basada en: *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate*, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 1, herausgegeben und philosophiegeschichtlich behandelt von P. Correns], (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1891). También se ha consultado la edición de “Dominici Gundisalvi liber De unitate et uno”, [M. Alonso Alonso (ed.)], *Pensamiento* 12, 45 (1956), pp. 69-77.

⁹ Cf. Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, [estudio y edición crítica de M. J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 7], (Pamplona: Eunsa, 1999); véase ahí la bibliografía fundamental sobre este autor y sus traducciones, pp. 97-107, así como el *Índice de frecuencias*, pp. 237-262; me basaré en esta edición para mi trabajo actual.

tratamiento de esta cuestión trataré de mostrar también el lugar del discurso racional en estos autores.

El *Fons vitae* es la primera fuente española representativa en la incorporación de la argumentación neoplatónica sobre la causalidad creadora. Salomon Ibn Gabirol (ca. 1022-ca. 1070), como es sabido, fue un autor judío que vivió en la España musulmana del siglo XI y fue conocido en el mundo latino como Avicibrón. La obra fue escrita en árabe en 1046,¹⁰ pero se ha conservado prácticamente en su integridad una traducción latina del siglo XII, realizada en Toledo por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, siendo esta la única fuente completa para su estudio en la actualidad. Munk encontró el texto latino que se utilizaba en el siglo XIII.¹¹ Clemens Baeumker lo editó –como ya hemos dicho– en el primer volumen de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Hasta mediados del siglo XIX fue conocido como fuente principal de los panteísmos medievales de

¹⁰ Cf. fragmentos del texto árabe original editados hasta hoy: S. Pines, “Fragments of the Arabic Original of *Fons Vitae* in Moses Ibn Ezra’s Work ‘Arugat Habbosem’”, *Tarbiz. A quarterly for Jewish Studies* 27, 2-3 (1958), pp. 218-233. Cf. la nueva edición: Avicibrón, *Fonte Della vita*, [saggio introduttivo, traduzioni, note e apparati di M. Benedetto. Prefazione di Pasquale Porro], (Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2007).

¹¹ Fue en 1846 cuando el historiador Salomon Munk descubrió en la Biblioteca Nacional de París un manuscrito de Shem-Tob ibn Falquera (siglo XIII), que no era sino un extracto hebreo del original árabe de Ibn Gabirol, estableciendo entonces definitivamente que el autor del resumen era el mismo que la escolástica cristiana había citado como Avicibrón. Munk relató su descubrimiento en *Mélanges de philosophie juive et arabe*, (París: Librairie philosophique, J. Vrin, 1955), pp. 151 ss.

David de Dinant y Amalrico de Bene; tal como mostró Amable Jourdain.¹²

El estado de la interpretación cambió radicalmente después de los descubrimientos del historiador Salomon Munk (1859) y de la monografía de Jacob Guttman (1889).¹³ En el siglo XX las investigaciones de Fernand Brunner han obturado definitivamente el camino que conduciría a una explicación inmanentista del pensamiento de Ibn Gabirol.

3. Causalidad, unidad y racionalidad en el *Fons vitae*

El *Fons vitae* viene a recordar la polémica presente en la filosofía medieval sobre la cuestión de la distinción entre el Absoluto [*Factor primus, Forma una simplex*] y el mundo desde la perspectiva de la causalidad creadora. En la obra se establecen las bases para la elaboración de una metafísica racional sin referencia al texto sagrado— compatible con las propias creencias religiosas. La creación es muchas veces explicada como la unión de la materia —pura posibilidad— con la forma: ninguno de estos elementos tendría existencia propia antes del acto de la primera causalidad divina, que saca a ambos de la nada.¹⁴ Así pues, y como para separarse definitivamente del materialismo antiguo, se sostiene tajantemente que la materia no posee ser alguno antes de la creación, *excepto el que le pertenece en la sabiduría del*

¹² A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, (Nueva York: Burt Franklin Reprints, 1974), pp. 196-197.

¹³ S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*; Jacob Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, (Hildesheim: Olms, 1979).

¹⁴ Cf. J. F. Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol (1021/22-1059/60)*, (Madrid: Ediciones del Orto, 1995).

Creador: la explicación entonces de la unión de la materia y de la forma es a la vez la explicación de la creación. De ahí proviene en gran parte la aceptación del hilemorfismo universal en algunas de las grandes corrientes de la escolástica medieval: todo, excepto la forma primera, estaría compuesto de materia y de forma. A partir de ahí, los principios presentes en toda generación serán tres: la causa eficiente [*a quo*], la materia [*in quo*] y la forma [*ex quo*]. Ibn Gabirol supone ciertamente una interpretación neoplatónica del platonismo originario, que explicaba la formación del mundo a partir de una primera materia. El esquema del libro primero y del libro quinto del *Fons vitae* recuerdan claramente la cuestión conocida en el medievo como el “hilemorfismo universal”.

Por las tesis expuestas, el *Fons vitae* es una de las obras más representativas de una de las formas del neoplatonismo medieval.¹⁵ En efecto, una de las tesis basilares que sostiene toda la argumentación contenida en los cinco libros que la componen, es la que afirma que “la causa eficiente está fuera de la esencia de lo causado” [*causa efficiens est extra essentiam causati*].¹⁶ Partiendo entonces de un monoteísmo trascendente, todo el interés de Ibn Gabirol se centra en explicar racionalmente la esencia de lo causado como distinta del primer origen; paradójicamente, manteniendo el mencionado hilemorfismo.

¹⁵ Cf. F. Brunner, “Sur le *Fons Vitae* d’Avicembron (Ibn Gabirol), livre III”, *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, (Aldershot: Ashgate, 1997), p. 173; “La transformation des notions de matière et de forme d’Aristote à Ibn Gabirol”, pp. 1-17; *La source de vie. Livre III, De la démonstration de l’existence des substances simples*, [traduction, introduction, notes et index par F. Brunner], (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950); J. Schlanger, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: étude d’un néoplatonisme*, (Leiden: Brill, 1968).

¹⁶ Ibn Gabirol, *Fons vitae* V, § 24, p. 301, 11.

Para la doctrina gabiroliana la materia es ante todo ser en potencia, actualizada por la forma, que le da el ser y la determina a partir del acto de la creación, que consiste en la unión de ambos principios para formar el ser en acto, que es la sustancia concreta, compuesta del elemento material y del elemento formal; lo que se aplica tanto las sustancias corpóreas como las incorpóreas. El sistema del hilemorfismo sostiene de este modo la composición primaria de materia y forma como índice de la distinción entre la criatura y el Creador.¹⁷

En Aristóteles, la materia y la forma se unían para componer un ser concreto, representando dos órdenes distintos de realidad. La forma adquiere prioridad, pues constituye la esencia y la quiddidad. El esquema es respetado por los sucesores árabes de Aristóteles; pero las preocupaciones propias del neoplatonismo introducen en el peripatetismo un espíritu diferente. Así, Ibn Gabirol profesa la universalidad y la primacía de la materia. En lugar de ser solo el soporte del devenir posible, es el soporte de *todo* devenir posible. Desde el momento en que se supone un comienzo intemporal para las criaturas, debe haber una materia, puesto que ello implica un cambio. A su vez, todo lo que cambia debe ser compuesto. Existe así, por un lado, aquello que puede llegar a ser; y, por otra parte, aquello que recibe el ser:

“la materia no es entonces otra cosa que la posibilidad, y lo posible es lo que está sometido a la

¹⁷ El tema ocupó a Baeumker desde su libro sobre la recepción del problema de la relación entre la materia y la forma en la Edad Media y, posteriormente, en sus investigaciones sobre la influencia del neoplatonismo en la configuración del filosofar en la Edad Media. Cf. J. Puig Montada, “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, [editado por M. J. Soto-Bruna, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 69], (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 81-107.

causa primera. [...] Para sostener su doctrina de la dualidad cósmica, Ibn Gabirol señala los siguientes argumentos: como el Creador es uno, lo creado debe diferir de Él. La unidad primera de Dios se basta a sí misma, pero la unidad que le sigue recibe la unidad: debe ser materia y forma. Todo lo creado, en la medida en que es finito, recibe una forma. Tanto lo inteligible como lo sensible se divide en dos elementos: la forma y lo informado, lo determinante y lo determinado, la diferencia y el género. Conviene a la voluntad divina hacer una cosa y su contrario, pues hacer lo uno y lo otro es más perfecto que hacer sólo lo uno o lo otro. En fin, es la materia y la forma lo que introduce la diversidad en el universo, es lo que hace que las cosas no sean enteramente idénticas ni enteramente otras, y son los dos principios de la generación de todas las cosas”.¹⁸

He aquí cómo reaparece uno de los problemas capitales de la metafísica de todos los tiempos, a saber, la perenne cuestión de lo uno y lo múltiple.¹⁹

El *De unitate* gundisalino recoge esta problemática. Allí, en efecto, el autor –como se ha escrito recientemente– “desarrolla su solución específica al problema de la materia y la forma en el

¹⁸ F. Brunner, “Sur l’hylemorfisme d’Ibn Gabirol”, en *Métaphysique d’Ibn Gabirol*, pp. 28-29. Cf. Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV y V.

¹⁹ Cf. R. Ramón Guerrero, “Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: Apunte historiográfico”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, pp. 69-80.

marco de una metafísica del Uno orientada desde Ibn Gabirol”,²⁰ aunque alejándose tanto de la interpretación monista que lo ligaría en exceso a la materialidad del principio, como de aquella que redundaba en un dualismo extremo, tal que hace imposible concebir la inmaterialidad de las sustancias espirituales.²¹

Los tratados gundisalinos recogen su concepción de lo uno como origen y causa de la unidad derivada en la naturaleza. Reuniendo el aristotelismo y el platonismo, en el siglo XII, Domingo Gundisalvo establece que la naturaleza no puede darse ontológicamente sin la unidad, procedente de la unidad primera. A su vez, la unidad creada, manifiesta en el orbe natural, no puede poseer los caracteres de la unidad primera originaria y fundante: de ahí la reunión de la materia y la forma en una unidad, sustentada, ante todo, por la forma: “Por consiguiente, la forma que existe en la materia, que perfecciona y custodia la esencia de cada cosa, es la unidad que desciende de la primera unidad, que la creó.”²² En otro texto leemos de un modo definitivo la exclusión de la monopolaridad de lo uno:

“En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad por sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella. Pero –puesto que todo lo creado es completamente diverso (de aquello) por lo cual es creado– indudablemente la unidad creada debió ser completamente diversa y como opuesta a

²⁰ A. Fidora, “Una nota sobre Conrado de Prusia, comentador del *De unitate* de Gundisalvo”, en *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz I*, (Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2009), p. 145.

²¹ R. Ramón Guerrero, “Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe”, p. 69.

²² Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, §5.

la unidad que la creó. Por ello, a la unidad creada le sobreviene la multiplicidad, la diversidad y la mutabilidad”.²³

En esta síntesis, Gundisalvo aparece sin duda como uno de los autores medievales más destacados a la hora de solucionar el estatuto de lo múltiple, transformando a la vez la validez del principio platónico –recogido en diversas tradiciones– que se resume en la conocida tesis acerca de que de lo uno no puede sino proceder de lo uno. Domingo Gundisalvo, en efecto, repite en su obra metafísica, frente al principio *ab uno simpliciter non venit nisi unum*, que *dua simplicia ab uno simpliciter primum creari debuerunt*.²⁴

4. Proceso racional emanativo en el *Fons vitae*

El *Fons vitae* no puede entenderse, a mi juicio, sino desde una de las tesis basales que sostiene toda la argumentación contenida en los cinco libros que la componen, a saber, que “la causa eficiente está fuera de la esencia de lo causado” [*causa efficiens est extra essentiam causati*].²⁵ Partiendo entonces de un monoteísmo trascendente, todo el interés de Ibn Gabirol se centra en explicar la esencia de lo causado como distinta del primer origen. El tema de la distinción y de la alteridad es sin lugar a dudas el capítulo temático que encuadra la obra que nos ocupa. En el sentido apuntado, el estudioso encuentra en el libro del autor judeo-árabe múltiples argumentos que justifican la existencia de la multiplicidad como distinta de la unidad primera.²⁶

²³ Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, § 6.

²⁴ Cf. Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 25.

²⁵ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 24, p. 301, 11.

²⁶ Cf. N. Polloni, *Ontologie divergenti: Uno studio sul sincretismo metafísico di Gundisalvi*, (Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015), p. 83; “Nature, Souls, and Numbers: Remarks on a Medieval Gloss on Gundissalinus”, en M. J. Soto-Bruna (ed.), *Causality*

Uno de los textos principales de la obra, que se halla asimismo en Dominicus Gundissalinus, como veremos enseguida, es el siguiente: “Quia creator omnium debe esse unus tantum, et creatum debet esse divesum ab eo. Unde si creatum esset materia tantum aut forma tantum, assimilaretur uni, et non esset medium inter illa, qua duo sunt post unum”.²⁷

En cuanto filosófica, la obra tiene una unidad sistemática rigurosa y explica bien el proceso emanativo-creador que responde al esquema neoplatónico. Desde el punto de vista teológico, el Dios creador del *Fons vitae* no difiere en sus caracteres fundamentales del Dios al que se ha llegado mediante la razón: crea de la nada [*essentia prima, factor primus*].²⁸

A este respecto, en el curso de la obra, una vez conocidas la materia y la forma universales, el discípulo desea conocer “al Creador admirable de esta noble sabiduría”; y pregunta: “¿Hay algún camino para elevarse al conocimiento de aquel que está más allá de la materia y de la forma?”²⁹ La respuesta de Ibn Gabirol es clara: “Es imposible elevarse hasta la esencia primera y más elevada; y elevarse a lo que la sigue es muy difícil”.³⁰

La materia y la forma aparecen entonces como los límites del conocimiento humano. No obstante, Ibn Gabirol reconoce que lo

and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature, Europaea Memoria, Reihe I: Studien, 127, (Hildesheim, Zürich, Nueva York: George Olms Verlag, 2018), pp. 75-89.

²⁷ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, § 5-6, p. 222, 25-26; cf. Nicola Polloni, *Ontologie divergenti*, p. 84.

²⁸ A. Fidora / N. Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation, and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between The Arabic, Hebrew, Latin Intellectual Traditions, Textes et études du Moyen Âge*, (Roma: FIDEM, 2017).

²⁹ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 35, p. 322, 3-6.

³⁰ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 35, p. 322, 7-8.

que verdaderamente es imposible de conocer “es la esencia de la esencia primera sin las criaturas que han sido producidas por ella”, que “es posible conocerla únicamente a través de las obras que ha producido”.³¹

Ese proceso de conocimiento responde a las tesis siguientes. En primer lugar, hay que reconocer la doctrina de los grados de ser, y que “El primero (de los grados de ser) es la subsistencia de todas las cosas en la sabiduría (conocimiento/ciencia) del Creador”.³²

Desde aquí y en segundo lugar nos encontramos con uno de los principios clave en la filosofía del autor que nos ocupa, y es que la materia posee el ser en la ciencia divina antes de su unión con la forma, aunque ahí no es ser en acto.³³ También la forma tiene un modo de ser en el elevado conocimiento de Dios.³⁴ En tercer lugar, la ciencia divina es creadora, y es creadora a través de la voluntad, la cual juega un papel de intermediario entre la causa primera y lo creado.

La doctrina acerca de la voluntad es ciertamente clave en el sistema del pensamiento gabiroliano. La voluntad, participa tanto de lo finito como de lo infinito, pues ella misma es infinita en su esencia y finita según su efecto. Con ello Gabirol puede explicar que la imperfección de lo contingente no recaiga sobre la perfección de la esencia divina, pues es la voluntad, fuerza divina, la que une a la materia y la forma y con ello puede decirse que crea el ser finito.

A su vez, la multiplicidad, la causa de la diversidad, se explica por la materia, sobre la cual actúa la voluntad. Se trata de una materia primera que preexiste en la ciencia divina, donde no posee propiamente ser en acto, como ya hemos dicho.

³¹ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, I, § 4, p. 6, 17-22.

³² Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, § 14, p. 48, 13-14.

³³ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 10, p. 274, 21-22.

³⁴ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 27, p. 306, 7-8.

La creación consiste esencialmente en la unión de la materia y la forma.³⁵

Y ello en la medida en que la creación de las cosas por el Creador es la salida de la forma desde su origen primero, es decir, de la voluntad, su expansión por la materia es como la salida de las aguas de su fuente:³⁶

“La impronta de la forma en la materia, cuando le adviene a partir de la voluntad, es como el reflejo en un espejo de la forma del que se mira. Así, según el ejemplo, la materia recibe de la voluntad la forma como el espejo recibe la forma del que se mira, pero no recibe la esencia de aquello de lo que ella recibe la forma”.³⁷

No hay panteísmo porque lo que la voluntad da a la materia no es más que un reflejo de sí, y no su propia esencia divina. Además, la demostración de la existencia de las sustancias simples, como algo intermedio entre Dios y el mundo, expuesta en el Libro tercero, muestra una clara distancia entre el autor primero y el mundo categorial.³⁸

El problema principal que plantea es el de la relación entre la trascendencia creacionista y el emanacionismo. Ibn Gabirol ha intentado resolver el problema mediante su hilemorfismo universal –esto explica que la obra de hecho se nos presente como un tratado del conocimiento de la materia y de la forma universal. Este hilemorfismo se transparenta en él en la tesis de que si bien todo ser es compuesto de materia y forma –lo cual permite explicar la pluralidad–, todo ser es, o sea, posee una materia que le permite

³⁵ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 29, p. 310, 15, y ss.

³⁶ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 41, p. 330, 17-22.

³⁷ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 41, p. 330, 22; p. 331, 3.

³⁸ Cf. J. Schlanger, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, p. 23.

perseverar en el ser, y es lo que es, o sea, posee una forma que le permite hallarse delimitado respecto de todos los demás.

El intento más claro de solución viene dado a través de la tesis que afirma cierta anterioridad –no superioridad– de la materia con respecto a la forma. Pues cuando la voluntad produce la forma, la materia ya existe en cierto modo, pero como causa de la finitud, de la diversidad, de la imperfección, siendo la forma expresión de la materia.

Al hablar así de la coeternidad de la materia y de la esencia primera, Ibn Gabirol evita atribuir a la unidad y unicidad divina el ser causa de la multiplicidad. La materia es la responsable, por así decir, y expresa el hecho de que cuando Dios quiera las cosas podrán ser ellas y no ser Dios.

La doctrina de la materia y la forma permiten a Ibn Gabirol dar una solución al grave problema que tiene planteado todo neoplatonismo, a saber, la distinción e integración de la doctrina inmanentista-emanatista y la trascendente-creacionista. El paso de lo uno a lo múltiple, de la identidad a la alteridad. La cuestión central es si la materia recibe un ser propio o una suerte de reflejo. A veces se ha interpretado que la materia no recibe sino el reflejo: la creación es el reflejo de la forma, no el don de la forma en cuanto ser. Y la forma es el aspecto cognoscible (la luz) del ser, siendo esta materia en su base.

En el fondo, la tesis anterior es lo que dará pie a la interpretación de un neoplatonismo gabiroliano en la dirección de una jerarquía lineal que permite, en definitiva, vislumbrar el lugar de la razón en cuanto microcosmos en el orden total del ser universal.

Las argumentaciones del *Fons vitae* fueron recogidas en el siglo XII a través de la metafísica de Dominicus Gundissalinus. Las obras en las que se halla el influjo gabiroliano son *De unitate* y *De processione mundi*. Es característico de este último escrito su

referencia a Avicena cuando trata de la noción del ser necesario,³⁹ mientras que cuando se aplica a demostrar la distinción Dios-criatura o uno-múltiple, no recurre a la diferenciación aviceniana entre esencia y existencia, sino que recoge la argumentación gabiroliana sobre la materia y la forma.

5. El discurso racional gabiroliano en el siglo XII: Dominicus Gundissalinus

Se trata a continuación de mostrar el paralelismo entre los razonamientos empleados por Ibn Gabirol y los que el Gundissalino vuelca en *De processione mundi* y en *De unitate et uno* en lo que se refiere al tema mencionado. La siguiente exposición ofrece un punto de partida para un estudio más amplio sobre la influencia del *Fons vitae* en la metafísica medieval. Seleccionaremos tres de los argumentos contenidos en una y otra obra.⁴⁰

En primer lugar, el creador de todas las cosas debe ser solamente uno; como consecuencia de ello, lo creado debe ser diverso del primer principio: *Quia creator omnium debet esse unus tantum, et creatum debet esse diuersum ab eo.*⁴¹ Esta tesis queda volcada en *De processione mundi* con la siguiente expresión: *Omne creatum a creante debet esse diuersum.*⁴²

En segundo lugar, esa diversidad relaciona a lo finito con el Absoluto como a “lo otro” con respecto de “lo mismo”; tal

³⁹ Cf. N. Polloni, “Thierry of Chartres and Gundissalinus on Spiritual Substances: The Problem of Hylomorphic Composition”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 57 (2015), p. 46, n. 42.

⁴⁰ F. Brunner señala hasta ocho argumentos en el *Fons vitae* que demuestran la distinción entre el primer ser y todo lo demás, cf. *Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol*, pp. 29-30.

⁴¹ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, § 6, p. 222, 23-24.

⁴² Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, cit., n. 25, p. 156, 7.

alteridad exige la consideración de lo creado como dualidad frente a la primera unidad. La razón de ello es que fuera de la primera identidad, las demás cosas –en tanto que finitas– no son ni del todo diversas ni del todo semejantes, lo cual implica su composición en dos elementos; estos son la forma y lo informado o materia, un elemento sustinente (la forma) y otro que sostiene (la materia):

“Quod res nec omnino sunt diuersae nec omnino conuenientes; et per hoc quod omne intelligibile diuiditur in duo, in formam et formatum. [...] Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae infinita est non habet formam qua fiat unum et differat ab alia [...]. Sed etiam intellige quod propter hoc materia est habens formam, quia creatum debet esse finitum, et non potest esse finitum, nisi sit habens formam. Intellige etiam cum hoc quod omnis substantia intelligibilis est habens formam et materiam”.⁴³

Del siguiente modo lo argumenta el transmisor latino del *Fons vitae*:

“Cum igitur creator uere sit unus, profecto creatura, quae post ipsum est, debuit esse duo. In unitate enim non est diuersitas, sed in alteritate. Sed primum principium alteritatis binarius est, qui primus ab unitate recedit. [...] Sed non potuerunt esse duae materiae. [...] Similiter nec duae formae esse potuerunt. [...] Et quia esse debuit esse finitum, nihil autem finitum nisi per formam. [...] Ita, quia prima unitas agens non habet yle, oportet ut unitas,

⁴³ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, § 6, p. 223, 10-14 y p. 224, 1-3 y 6-10.

quae post ea sequitur, sit habens yle. Et quia forma non habet esse, nisi in materia, tunc debuit esse materia, in qua subsisteret”.⁴⁴

El tercer argumento se refiere a la perfección del acto creador. Así, es más perfecto crear un primer elemento sustentante y otro sustentado que solamente uno, pues de este modo se manifiesta la superioridad y la infinitud de la voluntad divina, la cual carece de la determinación que conviene a lo finito: “Maiestatis proprium est efficere perfectionem, et efficere sustinens et sustentatum perfectius est quam efficere sustinens tantum aut sustentatum tantum [...]. Oportet ut creatum patiens sit indigens et imperfectum”.⁴⁵

De modo paralelo, leemos en *De processione mundi*: “Item, quia creator perfectus est, primum opus perfectum creare uoluit. Perfectius autem est creare, in quo aliud et quod in alio subsistat, scilicet sustinens et sustentatum, quam alterum tantum. [...] Profecto creatum, quod ab eo diuersum est, debuit esse insustinens et indigens”.⁴⁶

En conclusión, puede sostenerse que el objetivo que recorre las páginas del libro *Fons vitae* consiste en considerar la realidad del cosmos en relación a su causa primera; intención que queda recogida asimismo en el *De processione mundi*.⁴⁷ Esbozaré a continuación la cuestión central en *De unitate et uno*.

⁴⁴ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 25 y 26, pp. 156, 10-14, 19, 22 y 158, 7-10.

⁴⁵ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 25, p. 303, 15-17 y 22-23.

⁴⁶ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, cit., n. 27, p. 158, 11-15.

⁴⁷ Cf. para el discurso racional gabiroliano: W. Zeev Harvey, “Filosofía y poesía en Ibn Gabirol”, [Revisión del neoplatonismo II. Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica, número monográfico editado por M. J. Soto-Bruna], *Anuario Filosófico* 33, 2 (2000), pp. 491-504; N. Polloni, “Il De processione mundi di

En el párrafo tercero del *De processione mundi* expone Domingo Gundisalvo la que es quizá la más característica demostración de la existencia de Dios, dentro de las coordenadas de su ontología. Partiendo de la observación del universo sensible, se advierte la composición de materia y de forma en cada uno de los entes. Ahora bien, la materia y la forma, siendo los principios primeros de los que se compone cada uno de los seres físicos, tienen caracteres opuestos: “la forma y la materia son de propiedades opuestas; pues una sustenta y la otra es sustentada; una recibe y la otra es recibida; una forma y la otra es formada”.⁴⁸ Siguiendo en este punto la inspiración aristotélica, toda sustancia del mundo material se halla estructurada por la forma en cuanto principio de determinación, y por la materia en cuanto principio de determinabilidad. Para Gundisalvo, toda sustancia, fuera del creador, es compuesta, siendo tal composición la clave de la distinción de Dios con respecto del mundo. Con todo, no se parte aquí de la unidad de simplicidad del Absoluto –pues esto es lo que se quiere demostrar–, sino de la composición del ente que se ofrece al conocimiento sensible; composición que implica unión de elementos diversos: tales son la materia y la forma.

El hecho mismo de la oposición de características dentro de los principios que constituyen a toda sustancia supone que esos no se hallarían unidos formando a la sustancia en su unidad, si no existiese un primer ser con la capacidad para unir lo que de suyo es opuesto, lo que de suyo no iría unido.

Gundissalinus: prospettive per un’analisi genetico-dottrinale”, *Annali di Studi Umanistici I* (2013), pp. 25-38.

⁴⁸ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 3. La metafísica del ente creado desde la tesis del hilemorfismo y como argumento para destacar la diferencia Dios-mundo supone sin duda un influjo de Ibn Gabirol en la ontología de Gundisalvo. Cf. F. Brunner, *Sur l’hylémorphisme d’Ibn Gabirol*, pp. 28-38.

“Las cosas que son de propiedades opuestas, de suyo nunca coinciden para constituir algo. Luego la forma y la materia de suyo no convienen en la constitución de un cuerpo. Las cosas que de suyo no convienen, ciertamente, cuando se encuentran en algo siendo opuestas entre sí, muestran evidentemente que tienen un compositor. Por tanto todo cuerpo tiene un compositor. Y así también el mundo entero”.⁴⁹

La forma –dirá más tarde–, de suyo, no se determinaría, no se limitaría a una esencia concreta; la materia, por su parte, no puede ser nunca sin la forma, pues le faltaría el principio de determinación. De ahí que se haga necesaria la pregunta por la causa de su unión en la sustancia concreta.

Desde esta prueba, Dios se muestra como el primer compositor –empleando la propia terminología gundisalina– de los primeros elementos de los que se componen las cosas. Es preciso tener en cuenta en este punto que esta primera composición es considerada por Gundisalvo como una auténtica creación de la nada. En efecto, la derivación o procesión de los seres contingentes a partir del primer ser, exige que lo primero derivado no sea un solo ser, sino dos –punto este, como se ha advertido antes, en que nuestro autor difiere de Avicena– y ello para asegurar la distinción Dios-mundo.⁵⁰ De hecho, el *De processione mundi* subraya continuamente la idea de que la multiplicidad de lo creado como punto de distinción del creador, del que se resalta su unidad: no aparece en él la idea

⁴⁹ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 3.

⁵⁰ Cf. Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 24.

de un “primer creado” que recorría la metafísica aviceniana del cosmos.⁵¹

Lo creado debe ser completamente diferente del creador: se trata de asegurar la distancia –trascendencia– de Dios con respecto del mundo. Ahora bien, el Absoluto es unidad, luego su creación debe llevar de algún modo también el sello de la unidad. Pero la unidad creada es una unidad de composición; esto es, en el ser creado, la unidad solamente puede entenderse como unión de materia y de forma. “En efecto, la materia es contraria a la unidad, porque la materia de suyo se disemina y a su naturaleza le corresponde multiplicarse, dividirse y esparcirse; en cambio la unidad retiene, une y recoge. Y por eso, para que la materia no se divida y disperse, es necesario que sea retenida por la unidad. A su vez, cuanto necesita de algo distinto para unirse, no se une de por sí”;⁵² de ahí que sea preciso suponer la existencia de una unidad superior, causa agente, cuya acción consista precisamente en unir lo que de suyo no se uniría, aquello que constituye precisamente la estructura misma de la sustancia del mundo físico. En realidad, la prueba –y desde estas consideraciones– podría denominarse también prueba por la unidad de las cosas, pues es la unidad –de la materia y de la forma– la que reclama una causa de su unión. Unir la forma y la materia en la sustancia concreta será, como tendremos ocasión de comprobar, crear el ente finito.

En este primer momento, entonces, la existencia de Dios se prueba a partir de la composición propia de las sustancias corporales. La composición de elementos contrarios exige un compositor con anterioridad al mundo creado: en el sistema del

⁵¹ Cf. M. Cruz Hernández, “El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe”, en *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete I*, (Granada: Universidad de Granada, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1974), pp. 244-245.

⁵² Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, § 5.

hilemorfismo gundisalino, el argumento resulta concluyente.⁵³ Pero no solamente desde su hilemorfismo, sino también desde su doctrina de los diversos grados de la unidad, que aparece en un texto paralelo del *De unitate et uno*: desde la unidad de materia y forma de los seres de este universo, hasta la unidad angélica, sobre todas ellas destaca la unidad de simplicidad, propia del que es Absoluto.⁵⁴ El argumento, en todo caso, destaca la distinción de Dios, como creador y trascendente al mundo.

Más tarde, en el propio Tomás de Aquino, se encontrará una argumentación similar, cuando se trate de la creación de las sustancias materiales: “pues si las cosas, entre sí diversas, coinciden en algo, es necesario que haya alguna causa de tal coincidencia, ya que las cosas diversas no coinciden entre sí por sí mismas”. Aunque el Aquinate argumentará después en la línea de su metafísica del ser: “todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas, el ser: por tanto, es necesario que haya un principio del ser, por el que tengan ser las cosas”.⁵⁵ Esta clara orientación hacia una metafísica del ser, más allá de la estructuración del ente concreto, es justamente lo que ha de caracterizar la originalidad de la especulación de Tomás de Aquino.⁵⁶

⁵³ Cf. M. Alonso Alonso, “El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo”, *Pensamiento* 13, 50 (1957), p. 170.

⁵⁴ Cf. Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, § 4. La tesis gabiroliana que no se encuentra en esta argumentación es la que hace referencia a la creación de una primera inteligencia, que contendría ya en sí misma esa dualidad de elementos que se manifiesta después en el mundo sensible; cf. Ermenegildo Bertola, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron). Vita, opere e pensiero*, (Padova: Cedam, 1953), pp. 80-94.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, I, q. 67 a. 1 sol.

⁵⁶ Cf. L. de Raeymaeker, “La profonde originalité de la métaphysique de Saint Thomas d’Aquin”, en *Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, (Berlín: Gruyter, 1963), pp. 14-29.

En el contexto de esta metafísica, la cuestión de la unidad del primer principio y la relación a esta de la multiplicidad de lo finito, resulta crucial, en orden a no confundir la manifestación del origen que supone la creación, con una multiplicación del origen que redundaría en una disolución del ser de la finitud. Dominicus Gundissalinus es considerado en la actualidad como el primer pensador que trató la temática central de la metafísica, en el siglo XII, desde una perspectiva estrictamente racional, y establece que su objeto es el *ens causatum*.⁵⁷ Especialmente, se encuentra en su obra especulativa un tratamiento acerca del estatuto de la relación entre la unidad y la multiplicidad que redefine el planteamiento neoplatónico presente en el ambiente filosófico de la época, así como la herencia aviceniana y gabiroliana que recibe a través de las traducciones realizadas entonces en Toledo.

Es inicialmente en su tratado *De unitate et uno* donde expone, no ya la relación entre la unidad y el ser, sino la caracterización del uno como un trascendental que conviene al ente en cuanto tal; para pasar después a analizar los diferentes tipos de unidad que se encuentran en el ente finito. En este sentido, considero que el texto central de este escrito es el que cito a continuación y que seguramente –tal es la tesis que sostengo– es el tema que distancia a Gundisalvo de Ibn Gabirol:

“En efecto, debido a que el creador es el verdaderamente uno, por ello a las cosas a las que creó, con este don les ha concedido el que cada una tenga el ser una. Y por ello, desde que una cosa tiene el ser, es una, precisamente por eso el movimiento de todas las sustancias es hacia lo uno

⁵⁷ Cf. A. Fidora, “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West”, *The Review of Metaphysics* 66 (2013), pp. 691-712.

y en función de lo uno. Y ninguna de aquellas cosas que son tiende a ser múltiple, sino que así como todas las cosas tienden al ser, así mismo a ser uno. En efecto, puesto que todas las cosas naturalmente desean ser, mas no pueden ser si no son uno, por ello todas las cosas tienden al uno. Pues la unidad es la que une todas las cosas y retiene todas las cosas diseminadas en todas las cosas que son.

Por lo cual, puesto que la materia no tiene el ser salvo por su unión con la forma, y a su vez (nada) retiene a la forma unida con la materia sino la unidad, por ello la materia está necesitada de la unidad para unirse y para acoger al ser. En efecto, la materia es contraria a la unidad, porque la materia de suyo se disemina y a su naturaleza le corresponde multiplicarse, dividirse y esparcirse; en cambio la unidad retiene, une y recoge”.⁵⁸

Considero que el texto citado –que aúna tanto tesis platónicas como aristotélicas– supone una referencia inigualable e ineludible para comprender filosóficamente la multiplicidad, en la cual, para ser y ser tal, debe incluirse la unidad. En Gundisalvo, como en Ibn Gabirol, permanecerá una metafísica en la que, finalmente, todas las cosas aspiran y apetecen la unidad: *unum autem est bonitas*.⁵⁹

En conclusión, se puede mostrar bien que el siglo XII vive tanto la influencia greco-latina como la greco-árabe, lo cual queda bien mostrado tanto en el *De unitate et uno* como en el *De processione*

⁵⁸ Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, § 4 y 5.

⁵⁹ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, § 32, p. 317.

mundi del autor hispano Domingo Gundisalvo,⁶⁰ obras que muestra bien cómo la aporía de lo uno y lo múltiple es recogida en el siglo XII con todos los antecedentes platónico-aristotélicos. El artículo ha mostrado así la argumentación que se encuentra en la obra metafísica de Ibn Gabirol y de Domincus Gundissalinus a la hora de explicar la índole de la unidad que se encuentra en lo múltiple, así como el estatuto propio de la multiplicidad, que procede de un ser que es a la vez uno y único. Desde la noción de una causa creadora muestra la posibilidad de la existencia de lo múltiple, teniendo como trasfondo la propia tesis que recorre los textos gundisalinos: *omne creatum a creante esse diuersum*.

Bibliografía

- Abdelali Elamrani-Jamal, “La réception de la philosophie arabe à l’Université de Paris au XIIIème siècle”, en *The introduction of Arabic philosophy into Europe*, (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 31-39.
- Alain de Libera, “Fernand Brunner, historien de la philosophie”, en *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, (Aldershot: Ashgate, 1997), pp. xi-xv.
- Alonso Alonso, M. “El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo”, *Pensamiento* 13, 50 (1957), pp. 159-201.
- Bertola, E. *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero*, (Padova: Cedam, 1953).
- Blanco Soto, P. “El primer libro de Filosofía impreso en el Nuevo Mundo”, en *Studien zur Geschichte der Philosophie, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Supplementband 1]*, (Münster: Aschendorff, 1913), pp. 365-391.

⁶⁰ R. Ramón Guerrero, “Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe”, p. 69.

- Brunner, F. *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, (Aldershot: Ashgate, 1997).
- Cruz Hernández, M. “El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe”, en *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete, I*, (Granada: Universidad de Granada, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1974), pp. 237-246.
- Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, [estudio y edición crítica de M. J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 7], (Pamplona: Eunsa, 1999).
- . *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus*, [estudio, edición crítica y traducción castellana de M. J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 154], (Pamplona: Eunsa, 2015).
- . “Dominici Gundisalvi liber De unitate et uno”, [M. Alonso Alonso (ed.)], *Pensamiento* 12, 45 (1956), pp. 69-77 (5-13).
- . *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate*, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 1, herausgegeben und philosophiegeschichtlich behandelt von P. Correns], (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1891).
- Fidora, A. “Una nota sobre Conrado de Prusia, comentador del *De unitate* de Gundisalvo”, en *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz, I*, (Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2009), pp. 145-148.
- . “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West”, *The Review of Metaphysics* 66 (2013), pp. 691-712.
- Fidora, A. y Polloni, N. (eds.), *Appropriation, Interpretation, and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between*

- The Arabic, Hebrew, Latin Intellectual Traditions, Textes et études du Moyen Âge*, (Roma: FIDEM, 2017).
- Grabmann, M. “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, en *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie*, [insbesondere des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 25, 1-2], (Münster: Aschendorff, 1927), pp. 1-38.
- Guttman, J. *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, (Hildesheim: Olms, 1979).
- Ibn Gabirol, *La source de vie. Livre III, De la demonstration de l'existence des substances simples*, [traduction, introduction, notes et index par F. Brunner], (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950).
- . *Fons vitae*, [ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino ex codicibus parisinis, amproniano, columbino primum edidit C. Baeumker], (Munster: Aschendorff, 1995).
- . Avicebron, *Fonte Della vita*, [saggio introduttivo, traduzioni, note e apparati di M. Benedetto. Prefazione di P. Porro], (Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2007).
- Jourdain, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, (Nueva York: Burt Franklin Reprints, 1974).
- Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, (París: Librairie philosophique, J. Vrin, 1955).
- Ortega Muñoz, J. F. *Ibn Gabirol (1021/22-1059/60)*, (Madrid: Ediciones del Orto, 1995).
- Pines, S. “Fragments of the Arabic Original of Fons Vitae in Moses Ibn Ezra's Work ‘Arugat Habbosem’”, *Tarbiz. A quarterly for Jewish Studies* 27, 2-3 (1958), pp. 218-233.

- Polloni, N. “Il De processione mundi di Gundissalinus: prospettive per un’analisi genetico-dottrinale”, *Annali di Studi Umanistici* 1, (2013), pp. 25-38.
- Puig Montada, J. “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII* [editado por M. J. Soto-Bruna, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 69], (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 81-107.
- Raeymaeker, L. de. “La profunde originalité de la métaphysique de Saint Thomas d’Aquin”, en *Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, (Berlín: Gruyter, 1963), pp. 14-29.
- Ramón Guerrero, R. “Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: Apunte historiográfico”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 69-80.
- Saadé, I. “El pensamiento árabe en el siglo de Santo Tomás de Aquino”, *Tommaso d’Aquino nel suo Settimo Centenario: atti del Congresso Internazionale*, (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974). VVAA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1975), pp. 352-357.
- Schlanger, J. *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: étude d’un néoplatonisme*, (Leiden: Brill, 1968).
- Soto-Bruna, M. J. (ed.), *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature*, Europaea Memoria, Reihe I: Studien, 127, (Hildesheim, Zürich, New York: George Olms Verlag, 2018).
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, en *Opera Omnia*, IV-XII, (Roma: Commissio Leonina, 1888-1906).
- Wittmann, M. *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 3, 3], (Münster: Aschendorff, 1900).
- . “Thierry of Chartres and Gundissalinus on Spiritual Substances: The Problem of Hylomorphic Composition”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 57 (2015), pp. 35-57.

- . *Ontologie divergenti: Uno studio sul sincretismo metafisico di Gundisalvi*, (Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015).
- Zeev Harvey, W. “Filosofía y poesía en Ibn Gabirol”, [Revisión del neoplatonismo *II. Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica*, número monográfico editado por M. J. Soto-Bruna], *Anuario Filosófico* 33, 2 (2000), pp. 491-504.

LA PRIMACÍA DE LA VOLUNTAD POR SOBRE LAS FORMAS EN LA CAUSA CURIANA, SEGÚN LA LABOR DE LOS GLOSADORES

Germán Giarrocco

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto demostrar que la Escuela de los Glosadores rescató del Derecho Romano la primacía de la voluntad por sobre las formas, mediante la elaboración de un análisis exegético de la *Glosa* efectuada en torno la constitución de Marco Aurelio y Vero que ratifica la doctrina de la célebre causa Curiana.

Para ello, diagramaré este estudio, comenzando con una circumscripta explicación del *Corpus Iuris Civilis*, para luego pasar a desarrollar el contexto histórico y cultural en el que se fundó y desarrolló la Universidad de Bolonia, continuando a posteriori con un análisis del método empleado por la Escuela de los Glosadores, y finalizando con un análisis puntual de la *Glosa* que en concreto nos ocupa.

El *Corpus Iuris Civilis*

El *Corpus Iuris Civilis* fue un producto delimitado tras varios siglos de historia de Roma. No me extenderé en mi estudio, pero considero oportuna una consideración acabada respecto a su esencia y a su composición.

En los inicios de la Edad Media, hacia el año 527 D.C., el Emperador Romano de Oriente Justiniano encarga a una comisión

de Juristas encabezada por Triboniano y Juan de Capadocia la recopilación del Derecho Romano.

Para entonces el Imperio Romano de Occidente había caído en manos de los Barbaros en el año 476 D.C.¹, y Justiniano se empeñó por reconquistar los territorios perdidos mediante campañas relativamente exitosas. No obstante los territorios reconquistados se volvieron a perder tras su muerte.

La impronta de Justiniano es fundamental, toda vez que se lo ha considerado el último emperador con pensar y sentir romano, considerándose el fin de producción de fuentes de Derecho Romano con su muerte en el año 565 D.C.

Este emperador, motivado por unificar y consolidar su poder político y territorial, consideró de vital importancia la unificación jurídica, razón por la cual encargó la mencionada recopilación.

La Redacción del *Corpus*, se llevó a cabo entre los años 527 y 535 de nuestra era y comprendía originariamente tres libros: el *Código*, el *Digesto* y las *Institutas*. Me limitaré a efectuar un breve análisis de cada uno de ellos.

El *Código* era una recopilación cronológica de todas aquellas Constituciones Imperiales que se promulgaron hasta la época de la recopilación. Dichas constituciones imperiales fueron definidas por Ulpiano como “aquello que le gusta admitir al Emperador y que tiene fuerza de Ley”, y constituyeron una auténtica fuente de derecho característica del período imperial. Las primeras Constituciones Imperiales aparecieron durante el Principado (27 A.C.- 284 D.C), pero su proliferación se dio durante el Dominado (284 D.C.-565 D.C.).

El *Digesto* (en latín) o *Pandectas* (en griego), es el libro más importante y con más contenido del *Corpus* y su etimología

¹ B. Ward-Perkins, *La Caída de Roma y el Fin de la Civilización*, M. Cuesta y D. Hernández de la Fuente (trads.), (Madrid: Espasa, 2007), pp. 9-18.

proviene de poner en orden u ordenar. En el *Digesto* se encuentran recopiladas las opiniones de los Jurisprudentes, estos eran los sabios del Derecho –doctrinarios– cuyas respuestas a consultas específicas eran tenidas en cuenta a la hora de la resolución de conflictos. Aunque no todos los Jurisprudentes podían evacuar consultas con fuerza de Ley, pues esa facultad solo la tenían aquellos que gozaban de la *Ius Publicae Respondendi* (facultad otorgada por el Emperador), la elaboración doctrinaria de todos ellos constituye parámetros hermenéuticos interpretativos de vital importancia.

Dentro del *Digesto* encontramos las respuestas de Ulpiano, Papiniano, Paulo y Modestino sobre los diversos temas de Derecho Civil (Persona; Familia, Sucesiones, Contratos, Obligaciones, régimen de las Cosas).

Las *Institutas* eran textos puramente didácticos. Se trataban de manuales destinados a los estudiantes de Derecho siguen el orden y la estructura de las célebres *institutas* de Gayo. Por la complejidad de las respuestas, los estudiantes de los primeros años iniciaban su proceso de aprendizaje con las *Institutas*, para luego entender los textos más complejos.

El cuarto libro I.V. del *Corpus* son las *Novelas*, este no fue encargado por Justiniano, sino que se elaboró con posterioridad luego de su muerte. Este libro contiene todas las Constituciones Imperiales dictadas en tiempos de Justiniano; es decir, las nuevas constituciones imperiales.

Por último, hay que tener en cuenta el factor de las interpolaciones a la hora de comprender el *Corpus*.

Las interpolaciones son verdaderas alteraciones de los textos clásicos que los recopiladores han efectuado por petición de Justiniano, ya sea con la finalidad de entender mejor el texto, o bien, de adecuar el texto a los fines políticos del Emperador.

Precisamente la escuela de los Glosadores, cuyas características analizaré más adelante, fue la pionera en detectar y liberar los textos de interpolaciones, a fin de obtener la versión literal del texto.

Para poder detectar las interpolaciones, es necesario encontrar vocablos, o expresiones semánticas ajenas al pensamiento y a la forma de expresión de los juristas clásicos, y propias de los recopiladores justinianos, para luego reconstruir esas piezas literarias en base a la interpretación contextual de la parte del *Corpus* que sea objeto de análisis.

Esbozadas estas primeras consideraciones, continuaré explicando, la base fáctica y técnica sobre la cual se fundó y dio los primeros pasos la célebre universidad de Bolonia, cuna del redescubrimiento del Derecho Romano.

Contexto histórico y cultural de la Universidad de Bolonia

La fundación y desarrollo de aquella universidad europea se desenvuelve durante la Alta Edad Media, período histórico que se caracterizó por una considerable fragmentación del poder político en toda Europa en manos de la nobleza feudal y por la búsqueda del conocimiento en manos de los clérigos.

Específicamente en la península itálica, encontramos la división de ese territorio en varios reinos regionales. La influencia del Derecho Romano en el Lazio se evidenciaba por medio de la institución de la Leyes Romano-Bárbaras, en una situación similar se encontraban los reinos cristianos de la península Ibérica.

Siguiendo a Morán: “a partir del siglo IX, la Edad Media fue el crisol donde interactúan el Derecho Romano y los derechos consuetudinarios germánicos con la incipiente legislación del Imperio Carolingio”.²

² G. Morán, *Los Laberintos de la Identidad Política, Religión, Nacionalismo, Derecho y el Legado de las Culturas Imaginadas de*

Subrayo que encontramos en los inicios de la Edad Media una paulatina aplicación del Derecho Romano en el occidente europeo a mano de los bárbaros. Esto ha sido una excepción a la regla histórica puesto que, los vencedores buscaron regularse por las leyes del vencido, en contra de lo que suele ocurrir, y posiblemente porque los mismos bárbaros vieron la superioridad práctica característica del Derecho Romano. Asimismo, en muchos de los reinos se evidenciaban luchas políticas entre, los monarcas de limitadas facultades, quienes pretendían consolidar su poder, y los Señores Feudales que pujaban por la subsistencia de un sistema de poder disgregado en los diversos propietarios de los fundos rurales.

Previo a la Fundación de la Universidad de Bolonia, se buscó interpretar el Derecho Consuetudinario, en la Escuela Lombarda de Pavía, la cual reserva al Derecho Romano un margen de aplicación más bien general.³ Pero recién con el redescubrimiento de fragmentos del *Digesto Justiniano*, que comienza a imperar la necesidad de los estudiosos de leer e interpretar el Derecho Romano Clásico.

A partir del siglo XI se inicia el llamado “Renacimiento del Derecho Romano”, el cual se enmarca en un movimiento de carácter general que afecta a todos los aspectos de la época, marcado por el desarrollo de la vida urbana y el florecimiento comercial de ciertas ciudades del norte de Italia, el deseo de la conquista espiritual de oriente motivado en las cruzadas, y el interés por el estudio de la filosofía helénica.⁴

Europa, (Madrid: Dykinson, 2015), p. 357.

³ G. Morán, *Los Laberintos de la Identidad Política, Religión, Nacionalismo, Derecho y el Legado de las Culturas Imaginadas de Europa*, pp. 357-358.

⁴ G. Buigues Oliver y L. Bernad Segarra, *Las ideas jurídico-políticas de Roma y la formación del pensamiento jurídico europeo*

En esta situación, Irnerio, un Monje alemán profesor de gramática⁵ inicia sus estudios de los textos legados por el Emperador Justiniano juntamente con sus alumnos, a pedido de la Condesa Matilde de Toscana, quien restaura el orden normal de la compilación Justiniana que completa con textos recuperados.⁶

Previamente a adentrarnos en la labor de los Glosadores cabe realizar una explicación respecto del contexto en el que esta escuela se ha desarrollado durante la Edad Media.

Como bien sabemos, la Universidad de Bolonia fue la primera Universidad de Derecho del mundo. En ella se gestó el concepto e idea de Universidad actual, entiendo la misma como la búsqueda del saber universal, de allí su denominación. Para poder comprender su funcionamiento es necesario tallar en los antecedentes más inmediatos y el contexto histórico en el que se ha fundado el Alma Mater Studiorum, en el año 1088.

Si bien el Derecho Romano se enseñó en Occidente desde el siglo IV, su auge se acentúa en el Siglo XI y principios del Siglo XII con la Universidad de Bolonia, cuyos profesores iniciales se denominaron Glosadores.

Siguiendo a Nina Ponsa,⁷ algunos autores atribuyen el origen de la escuela a la leyenda llamada “la Scopeta de Amalfi”, en la cual, Lotario II Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico conquista la ciudad de Amalfi con la ayuda de los florentinos y

(Valencia: Universitat de València, 2008), p. 107.

⁵ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano* (Buenos Aires: Lerner Editores Asociados, 1984), p. 196.

⁶ G. Morán, *Los Laberintos de la Identidad Política, Religión, Nacionalismo, Derecho y el Legado de las Culturas Imaginadas de Europa*.

⁷ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, pp. 196-201.

encuentra un manuscrito del *Digesto* que lleva a Pisa. Luego, desde Pisa se lo traslada a Florencia donde se conserva actualmente.

La leyenda también cuenta que Lotario II, aconsejado por Irneio deroga el Derecho Germánico para sustituirlo por el Manuscrito de Amalfi.

La crítica Moderna rechazó la factibilidad de la leyenda de Amalfi pues la consideró históricamente inconsistente, y por lo tanto, se señalan otros factores que explican el renacimiento del Derecho Romano en Bolonia.

El primero de ellos radica en la liberación de las ciudades del norte de Italia de los dominios del Imperio Germánico, lo que produjo una mayor actividad científica y jurídica.⁸

El segundo y a mi entender más importante postulado, radica en el apoyo que los mismos emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico le dieron al Derecho Romano, pues estos se consideraban sucesores del Imperio Romano.⁹

Recordemos que, en la Navidad del año 800, el Papa León III corona a Carlomagno emperador de los romanos. Este imperio se sostuvo principalmente por la persona del emperador más que por el desarrollo jurídico institucional, por lo cual, tras la muerte de Carlomagno, los territorios bajo su dominio fueron divididos entre sus nietos. En esa repartición, a Lotario le correspondieron los territorios comprendidos entre el Rin y el Sena, y el parte de Italia.

Pero a pesar del desmembramiento del Imperio de Carlomagno, la idea del Imperio Romano subsiste en la mentalidad occidental, al punto tal que en el año 962 Otón el Grande es coronado por el Papa Juan XII con el título de Emperador Romano. Otón reconquista territorios del Imperio, territorios que son heredados por Federico

⁸ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, pp.196-201.

⁹ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, pp. 196-201.

Barbaroja tras su muerte y se le da la conocida denominación de Sacro Imperio Romano Germánico.

Durante este período se desarrolla la lucha de las investiduras, la cual se caracteriza por las disensiones acontecidas entre la Santa Sede y varios monarcas europeos en torno a los bienes de propiedad clerical y la potestad espiritual de la Iglesia para nombrar obispos.¹⁰

En esta época se suscita el conflicto entre el Papa y el Emperador, cuando sube al papado Gregorio VII y prohíbe a los monarcas el derecho a conferir los feudos a obispos y abades mediante la entrega del anillo episcopal y el báculo- símbolos de la investidura pastoral).

En la Lucha entre el Papado y la Corona toma partido la Condesa Matilde de Toscana, cuyos dominios se extiende a través de Placencia, Reggio, Mantua, Ferrara; Umbriá, Espoleto, y una parte de los terrenos eclesiásticos.

La Condesa, que actuó como intermediaria en los conflictos entre Gregorio VII y Enrique IV, auspicia la fundación de la Universidad de Bolonia y nombra para su dirección a “Irnerius” (en Castellano Irnerio), llamado por su característica erudición “antorcha del Derecho”.¹¹

La impronta de la Condesa Matilde fue de vital importancia. La necesidad política de estudiar los textos romanos se fundamenta en la necesidad de establecer los preceptos legales elementales para poder dirigir con orden y éxito un territorio más extenso, tal como dichos textos han servido a la misma utilidad para el Emperador Justiniano.

¹⁰ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, pp. 196-201.

¹¹ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, pp. 196-201.

La fecha de la fundación de la Universidad es Incierta, pues la mayoría de los autores la ubican en el Siglo XI, pero otros consideran que ya había sido fundada en el Siglo V. Lo cierto es que, hacia la decimoprimer centuria de nuestra era, el prestigio en materia jurídica de esta casa de altos estudios era innegable.

Irnerio comienza sus estudios sobre el Digesto contenido en el manuscrito de Florencia y luego extiende su trabajo sobre todo el *Corpus Iuris Civilis*.

Posteriormente, los discípulos de Irnerio, Bulgaro, Maritno, Ugo y Iacopo transmiten los saberes de su escuela en otras universidades del Continente, de esa forma, Bolonia se convierte en el centro de excelencia de los estudios jurídicos de Europa.¹²

En paralelo, Graciano siguiendo el método de Irnerio, recopila la normativa Eclesiástica y constituye el *Corpus Iuris Canonici*. Esto se debe, a que hasta antes de la labor de Graciano, las diversas normas de derecho canónico se encontraban dispersas en varias fuentes normativas y se requería de una recopilación tendiente a facilitar su difícil lectura y pulir el superfluo exceso de preceptos.

Siguiendo a Burguies y Bernad Segarra: “La influencia de la escuela de los Glosadores será fundamental, ya que desde ella se impulsará el proceso de expansión del Derecho Romano hasta los límites de centro Europa, pues a Bolonia acudirán estudiantes de Italia y toda Europa Occidental, que actuarán como el más potente vehículo de difusión de aquello que se enseña en las universidades.¹³

¹² G. Morán, *Los Laberintos de la Identidad Política, Religión, Nacionalismo, Derecho y el Legado de las Culturas Imaginadas de Europa*, pp. 358.

¹³ G. Buigues Oliver y L. Bernad Segarra, *Las ideas jurídico-políticas de Roma y la formación del pensamiento jurídico europeo*, p. 114.

Haciendo una evaluación histórica retrospectiva, la relevancia del aporte boloñés se evidencia si analizamos un hipotético curso del destino de la humanidad sin el aporte de la escuela de los Glosadores. En efecto, esta propuesta nos lleva a pensar en un mundo occidental donde la riqueza del Derecho Romano es desconocida y por lo tanto, la evolución del Derecho como ciencia se arriesga a carecer de toda equidad propia del pensamiento latino clásico

Este hipotético mundo debe ser representado para entender realmente la importancia de Bolonia como hecho histórico, pues la Historia como ciencia no se reduce al estudio de los hechos del pasado, sino a emplear el conocimiento de ese pasado para comprender el presente.¹⁴

Por lo tanto, el aporte al Derecho de Imerio y sus discípulos es innegable, pero no solo se trata de un aporte meramente literario, sino que además, los estudios de los Glosadores constituyen el renacer de la razón en el derecho. Pero además, el aporte de esta escuela, implica el Resurgimiento de la Razón en el estudio del Derecho.

Los graduados en Bolonia y exponentes de la Escuela de los Glosadores, viajaron a lo largo del viejo continente y transmitieron sus conocimientos en las universidades medievales que con posterioridad a Bolonia se fueron fundando, tales como las Universidades de Oxford, Montepellier, y más tarde Salamanca.¹⁵

De esa forma, el estudio del Derecho Romano se desarrolló a través de la Europa Medieval masivamente, y se constituyó en conocimiento madre para los nuevos abogados y juristas, como así

¹⁴ L. F. Sanchez, "La Historia como Ciencia", *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 2005, 1, (julio-diciembre), pp. 54-82.

¹⁵ P. Jestaz y C. Jamin. *La Doctrine*, P. Dufeau D. Ejsmentewicz (trads.), (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2008), p. 45.

también en condición necesaria para la construcción de unidades políticas bien definidas y sólidas.

Método exegético de los Glosadores.

A fin de entender el componente de la razonabilidad en los estudios boloñeses, es necesario comprender los principales elementos de su metodología de investigación.

En tendiendo al método en su acepción etimológica, la “vía” por la cual se llega al conocimiento, se puede considerar que los Glosadores han hecho uso de la Exégesis (Método Exegético).

En tal sentido, aquellos estudiosos del Siglo XI, buscaron interpretar literalmente los alcances de esta recopilación Romano-Oriental que recién en 1582 Dionisio Godofredo bautizó como *Corpus Iruis Civilis*.

Por este particular acontecimiento será, que el primer exponente medieval motivado en el resurgir del Derecho Romano ha sido un especialista en gramática y no en Derecho.

Esta escuela se dedicó a interpretar –con la mayor exactitud posible– los textos del *Corpus* mediante la elaboración de Glosas (de allí su nombre), pudiendo distinguirse la *Glosa* Marginal (redactada al margen de los textos del *Corpus* para una mayor explicación), de la *Glosa* interlineal (redactada entre renglones del texto original para precisar cuestiones terminológicas).

De esta forma, el texto romano suele aparecer en plano central de las páginas de cada libro. Los primeros glosadores escribían entre las líneas de los juristas romanos, o bien intercalaban letras en el texto y en los márgenes de las páginas desarrollaban sus exégesis. A partir del siglo XIV encontramos una forma más depurada de comentario: el texto quedaba dividido en *leges* o *paragrapha*, y debajo de cada una de estas divisiones insertaban un *summarium* con las cuestiones que presuntamente podían ser resueltas a la luz de ese texto. Desarrollaban sus respuestas a las:

cuestiones del *summarium* a continuación, y una numeración marginal servía para relacionar cada desarrollo concreto con las cuestiones propuestas en el sumario antecedente.¹⁶

También escribieron *Glosas Gramaticales* a fin de aclarar dudas históricas, etimológicas o semánticas.

Por *Glosa* en el diccionario latino se entiende la palabra oscura que necesita interpretación.

Paulatinamente, las glosas se convirtieron en trabajos de mayor envergadura. Los profesores escribían resúmenes parciales del *Código* o del *Digesto*, reglas generales extraídas de casos particulares, extractos de los juristas citados, y compaginaciones coordinadas en *Glosas* en forma de un comentario único.¹⁷

Es poco lo que se conoce de la obra de Irnerio porque la mayor parte de ella se ha perdido. Su *tratado sobre las acciones*, su *guía práctica para el ejercicio notarial y sus lecciones* que dictó como profesor sufrieron esa suerte. Otras obras no han llegado directamente, sino que se han dado a conocer por medio de sus discípulos.

En los manuscritos de los glosadores, aparece una inicial que significa el autor del cual esa *Glosa* proviene, Irnerio se identificó con la letra "I". Por eso podemos saber que de su autoría proviene el resumen sobre el *Códex Justiniani*, y las *Quaestiones*¹⁸ de *Iruis Subtitatibus* (obra de carácter doctrinario). En sí, podemos conocer la mayor cantidad de las obras de Irnerio a través de Acursio.

¹⁶ F. Carpintero, *En Torno al Método de Los Juristas Medievales*, (Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Anuario de Historia del Derecho Español, 1982), p. 623.

¹⁷ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, p. 198.

¹⁸ Irnerio, *Quaestiones de Iuris Subtitatibus*, (Universitat Halle-Wittenberg, 1894).

Directamente de Irnerio se conocen las *Authenticae*,¹⁹ que son glosas sobre las *Novelas* que Justiniano hizo redactar en latín (recordemos que las *novelas* se constituyen, por las nuevas constituciones imperiales, es decir aquellas que dictó el mismo Justiniano y que fueron incorporadas con posterioridad a petición del Papa Virgilio, de ahí llamadas *Pro petitione Virgilium*).

Teniendo en cuenta que algunas *Novelas* derogan ciertas constituciones imperiales dictadas por Emperadores anteriores a Justiniano, esta obra de Irnerio tuvo por objeto facilitar su estudio evitando la lectura innecesaria de las partes del *Código* expresamente derogadas (puesto que en el *Código* obran todas las constituciones imperiales dictadas desde los tiempos de Adriano hasta Justiniano).

Otro exponente de vital importancia ha sido Azo (o Azón en español), quien ha escrito glosas sobre el *Digesto* y el *Código*. La influencia de Azón tiene particular importancia en el Derecho Español, principalmente en las Partidas de Alfonso el Sabio.

Azón habría sido llamado a España a petición del monarca, para trabajar en la redacción de esta obra. Este dato ha sido históricamente erróneo, pues Azón fallece antes de que se haya iniciado la redacción de Las Partidas, pero no obstante, su fama en España ha sido evidente, y pudo constituirse como una fuente indirecta de este importante cuerpo normativo que Rigió las relaciones jurídicas de la Nación Ibérica durante la Edad Media.²⁰

Pero el Discípulo más importante de Irnerio, ha sido Acursio, a quien se le atribuye la *Magnaglosa*, esto es la recopilación de todas las *Glosas* efectuadas por esta escuela.

Lo interesante en esta metodología, radica en su fin: la búsqueda de la verdad, sin condicionamientos, al darle mayor transparencia

¹⁹ Irnerio, *Authenticae*, (Edición Berlín, 1894).

²⁰ N. Ponsa de la Vega de Miguens, *Manual de Historia del Derecho Romano*, pp. 196-201.

y entendimiento al *Corpus*, hasta se podría decir en armonía con el pensamiento clásico de Sócrates y Platón. Es aplicación científica en pos de llegar a una verdad, demuestra indefectiblemente la aplicación del *Logos* humano.²¹

La dedicada búsqueda por clarificar los textos del *Corpus* propiciada por los Glosadores encuentra un obstáculo: las interpolaciones.

Como ya se mencionó, las interpolaciones son alteraciones en los textos originales realizadas por los recopiladores del *Corpus* a pedido de Justiniano, con la finalidad de adecuar todas las normas condensadas en un solo cuerpo legal a la realidad socio-política del Siglo VI, bastante diferente al ambiente en el que escribieron Ulpiano, Paulo, o Modestino entre otros.

Con sabiduría, los Glosadores han sabido liberar los textos de interpolaciones, buscando la existencia de términos ajenos a la cultura Romana Clásica, y propios del siglo VI, o bien buscando expresiones semánticas fuera del contexto de los autores de la antigüedad.

Este punto es el más relevante a fin de verificar nuestra hipótesis, pues aquí encontramos un comportamiento rector los estudiantes del Siglo XI, por procurar la primacía de la verdad objetiva y de la razón, sin condicionamiento de ninguna índole. Lo cual es relevante porque mediante la labor de los glosadores se propician resurgir del Derecho Romano.²²

²¹ G. Margadant, *La segunda vida del Derecho Romano*, (Ciudad de México: Porrúa, 1986), pp. 101-103.

²² B. Barnal, B. y J. Ledesma, *Historia del Derecho Romano y de los Derechos Neorromanistas (Desde sus Orígenes Hasta la Alta Edad Media)*, (Ciudad de México: Porrúa, 2015). pp. 267-272. En igual sentido: A. Di Pietro, *Derecho Privado Romano*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2014); Costa, J.C. *Manual de Derecho Romano Público y Privado*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2012).

En tal sentido, los glosadores siguieron sus estudios en base a la casuística propia de los romanos y desarrollaron su análisis en torno a los casos concretos sin elaborar un tratado con clasificaciones y estructura predeterminada en la materia.²³

Pues en definitiva, el derecho no es solo un conjunto de normas sino que se trata de una forma de pensar, por lo que exige un método adecuado, y en este punto el Derecho Romano actuó a partir de la Edad Media –y hasta la actualidad– en un medio para interpretar y entender las legislaciones vigentes.²⁴

Posiblemente también sea este un punto de inflexión para reconstruir el concepto negativo de la Edad Media concebida como una época totalmente oscura en la cual se produce un estancamiento del conocimiento, siendo prueba en contrario suficiente el ejemplo boloñés.

En este entendimiento, podemos distinguir en el estudio del Derecho en la Edad Media, un período de estancamiento y vulgarización del Derecho comprendido entre La Caída del Imperio Romano Occidental (más acentuado tras la Muerte de Justiniano en el año 565), y la creación de la Universidad de Bolonia; y un segundo período que se extiende hasta la Finalización del Medio Evo, caracterizado por el Resurgir de la razón, la búsqueda de la verdad objetiva.

Los Glosadores constituyen el hito diferenciador de ambos períodos, tras su culminación, le sucedieron los comentaristas, o Bartolistas (en honor a su precursor Bartolo de Sasoferrato), quienes se dedicaron al estudio del *Corpus* ya si, con la finalidad aplicarlo en la práctica.

²³ F. Carpintero, *En Torno al Método de Los Juristas Medievales*, p. 618.

²⁴ F. Savigny, *Sistema del Derecho Romano Actual*, (Madrid: F. Góngora y Compañía Editores, 1879), p. 28.

Pero los Bartolistas fundaron una nueva escuela, con el empleo de un nuevo método de estudio (el escolástico), por lo cual su análisis no corresponde a este trabajo, y tampoco corresponde –a mí entender– la denominación de Post-Glosadores que en algunos textos se les ha dado, toda vez que sus estudios se focalizaron en otros aspectos más de tinte conceptuales que interpretativos.

En base a todas estas consideraciones, se puede observar que la impronta de los Glosadores fue vital para el resurgimiento del Derecho Romano, lo que indubitablemente ha llevado a la conservación del mismo a lo largo de los Siglos para encontrarse luego transmutado en las legislaciones actuales como un Derecho vivo.

Sin su aporte, los textos del *Corpus* bien pudieron haberse perdido u olvidado, y sin su aporte el Derecho medieval en su conjunto tampoco habría sido como fue.

La causa Curiana y la labor de los Glosadores

Corresponde ahora sí, realizar la correspondiente mención acerca de la Causa Curiana,²⁵ que constituyó el cimiento de la primacía de la voluntad en materia de actos y negocios jurídicos.

El testador Marco Coponio, creyendo que su mujer estaba embarazada, instituye heredero por testamento a su hijo por nacer. A la vez, el testador estipuló que, para el hipotético caso de que su futuro hijo muriera antes de la pubertad, se sustituía como heredero a Manio Curio.²⁶

Marco Coponio fallece, y el hijo que esperaba no nace, pues el testador dispuso su última voluntad estando errado respecto del embarazo de su mujer.

²⁵ A. Di Pietro, *Derecho Privado Romano*, p. 260.

²⁶ A. Di Pietro, *Derecho Privado Romano*, p. 260.

Al abrirse la sucesión, se suscita una controversia entre los *herederos ab intestato* de Marco Coponio (defendidos por Mucio Scévola) y Manio Curio (defendido por Licinio Craso).²⁷

Scévola sostenía en base a la literalidad de las palabras, que al no nacer el único heredero instituido, el testamento caía y correspondía abrir la sucesión *ab intestato*. Si el testador hubiese querido, pudo haber utilizado la sustitución vulgar, cosa que no hizo.

En cambio, Licinio Craso sostuvo que había que desentrañar la voluntad del testador, más allá de la literalidad de del testamento, pues era evidente que Marco Coponio quería que el heredero fuese Manio Curio antes que los agnados *ab intestato*.

El tribunal de los Centuviros se pronunció sobre el caso, y decidió a favor de Manio Curio, prevaleciendo de ese modo la voluntad por sobre la literalidad.²⁸

Esta sentencia fue seguida por Marco Aurelio y Vero. En Modestino D.28.6.4 pr, donde se explica que:

“Por la Constitución del divino Marco y de Vero ya hacemos uso de este derecho, que cuando el padre hubiese substituido al hijo impúbero para un caso, se entienda que lo substituyó para uno y otro caso; sea que el hijo no hubiere sido heredero, sea que hubiere sido, y hubiere fallecido impúbero”.²⁹

²⁷ A. Di Pietro, *Derecho Privado Romano*, p. 260.

²⁸ A. Di Pietro, *Derecho Privado Romano*, p. 260.

²⁹ AA.VV, *Cuerpo de Derecho Romano, Primera Parte Digesto*, D. Idelfonso y L. García del Corral (trads.), (Valencia: Jaime Molines Editor, 1892), p. 387. “Iam hoc iure utimur ex divini Marci et Veri Constitutione, ut, quum, Pater impuberi filo in alterum casum substituisset, in utrunque casum substituisse intelligatur, sive filius heres non extiterit, sive extiterit, et impubes decesserit”.

Es de mi opinión, que el texto de Modestino aparenta encontrarse libre de interpolaciones, ya sea porque mantiene la semántica idiomática característica de los tiempos de este jurista, ya sea por la inexistencia de una impronta política o religiosa del Emperador Justiniano. Y aunque a ciencia cierta no podemos afirmar por completo la falta de interpolaciones de este texto, dejaremos este factor estable, a fin de poder avanzar con nuestro análisis de la *Glosa* que se confeccionó en torno a dicho texto.

En el texto de Modestino, se establece el esquema de la llamada sustitución pupilar, es decir aquella que se daba cuando el testador instituía heredero a su *filius*, tomando la precaución de que si este falleciera antes de alcanzada la pubertad, estando bajo tutela, entonces el heredero sería otra persona en carácter de sustituto,³⁰ (concordante con Gayo, 2.179; *Inst.* 2.16 pr.)

Di Pietro³¹ nos explica al respecto, que la sustitución pupilar aparece instituida por el *Pater* para disponer de su herencia más allá de la muerte del heredero designado en el primer término

Dejando de lado la llamada sustitución *quasi* pupilar invención ajena al período clásico, la otra institución en esta materia se denominaba sustitución vulgar, y era aquella por la cual el testador, a fin de precaverse de que la herencia vaya a quien él desea, instituía herederos en primer grado, y si estos no llegaran a serlo, por morir antes o por no aceptar la herencia, se instituía en grados posteriores otros herederos, pudiendo establecer tantos grados como sea la voluntad del testador.

La explicación del célebre jurista resulta además, plenamente concordante con la definición que el mismo Modestino da sobre el testamento como: “El testamento es la justa expresión de nuestra

³⁰ A. Di Prieto, *Manual de Derecho Privado Romano*, pp. 585-586.

³¹ A. Di Prieto, *Manual de Derecho Privado Romano*, pp. 585-586.

voluntad respecto a lo que cada cual quiere que se haga después de su muerte”.³²

Por lo cual, el término voluntad, es el núcleo sobre el cual reposa la institución jurídica del testamento, y aplicando un correspondiente razonamiento inductivo, la voluntad también es el eje sobre el que gira el acto o negocio jurídico.

Esta premisa generalista, fue el resultado al que arribaron los teóricos medievales del derecho, quienes retomando la lógica de la sistematización dialéctica pudieron construir, no solo la teoría de los hechos y actos jurídicos, sino también toda teoría general en materia de Ciencias jurídicas, teorías elaboradas a partir de la conocida casuística del Derecho Romano.

Estas construcciones teóricas medievales, que en la Roma clásica no se conocían, permitieron la sobrevivencia y el conocimiento del Derecho Romano hasta nuestros tiempos.

La Escuela de los Glosadores, fue la primera en la Edad Media, en estudiar el *Corpus Iuris Civilis*, mediante la aplicación del método exegético, buscando alcanzar la interpretación más certera, pero no se arriesgó a elaborar conceptualizaciones y clasificaciones, tarea que la escuela de los Comentaristas, que le sucediera en el estudio del *Corpus Justiniano*, realizó mediante la aplicación del método escolástico, escuela esta última que dejaremos afuera del presente análisis.³³

Ya hablando de la puntual labor del glosador en torno a este texto, encontramos en la *Glosa* interlineal el precepto que podemos

³² AA.VV, *Cuerpo de Derecho Romano, Primera Parte Digesto*, p. 335: “Testamentum est voluntatis nostrae iusta sententia de eo, quod quis post mortem suam fieri velit”.

³³ A. Di Prieto, *Manual de Derecho Privado Romano*, p. 51.

traducir como: **“la sustitución pupilar contiene la sustitución vulgar”**.³⁴

Si nos detenemos a repensar este precepto a la luz de la lógica, no encontramos motivos para pensar lo contrario. Pues en cierto modo, resulta plenamente plausible que exista entre la sustitución vulgar y la sustitución pupilar una relación género y especie, en donde la primera sea el género y la segunda sea la especie.

Pero lo más importante, es que el autor pretendió hacer énfasis en la importancia de que la voluntad del testador quede cubierta con la mayor facilidad posible, principalmente si consideramos que la sustitución vulgar se establecía por defecto y carecía de grandes formalismos, solo bastaba una clara y positiva manifestación de la voluntad del testador.

Incluso si nos adentramos en el texto de la *Glosa* marginal, cuya mayor extensión nos permite tener un conocimiento más profundo sobre la labor de Irnerio y sus discípulos, encontramos una importante premisa acerca de cuándo se aplica cada tipo de sustitución hereditaria, premisa que podemos traducir al castellano en estos términos: “Si mi hijo púber no debe ser heredero, el hijo impúber lo sustituye, y si este llega a la pubertad, se aplica la sustitución vulgar, y no tiene lugar la sustitución pupilar, en este caso es imposible”.³⁵

La idea extraída de la *Glosa* es concisa, pues se puede apreciar como la escuela boloñesa entendió la simplificación de las formas que hicieron los romanos a lo largo de su evolución histórica.

³⁴ J. Pillehotte, *Digesto Viejo*, edición bajo el signo del nombre de Jesús con Privilegio del Cristianísimo Rey de Francia y de Navarra, (Lyon, 1618), pp. 547-548. “Communis habet substitutio substituitoni vuelgar”.

³⁵ J. Pillehotte, *Digesto Viejo*, pp. 547-548, “Si Filius meus pubes mihi heres non erit, impubere mei subbtitutio et fieerit puberi tantúm vulgaris subtitutio facta, ei non haberit locum pupillaris in eo”.

Al demostrar en este caso la aplicación por defecto de la sustitución vulgar, no solo se comprueba una relación de género-especie entre los dos tipos de sustituciones, sino que además existe un trasfondo donde la voluntad toma protagonismo: la sustitución vulgar es más laxa en cuanto a formalismos, y por ende se establece por defecto en materia de sustitución hereditaria, a fin de garantizar un mayor respeto de la fase volitiva del testador, quien en uso de su *Ius Testamenti Factio Activa*, puede expresar libremente su voluntad, sin mayores condicionamientos.

Y hacia el final de la *Glosa* marginal de este pasaje del *Digesto*, encontramos la traslación de un ejemplo típico de la casuística del Derecho Romano, que nos brinda el mejor panorama en materia de voluntad testamentaria.

La traslación efectuada, por los glosadores reza: **“Si en mi testamento instituyo herederos a Titum, Seium, Gaium y Sempronium, y si luego Sempronium no será mi heredero, todos los demás serán mis herederos (o me heredarán) en la parte antes mencionada”**.³⁶

Daré una explicación aritmética de este ejemplo para lograr una mejor comprensión. Supongamos que Titum, Seium, Gaium y Sempronium son instituidos herederos por partes iguales, se trata de una suposición a fines didácticos, pues jurídicamente no tiene porqué ser así. Siguiendo este razonamiento, a cada heredero instituido por testamento le correspondería una cuarta parte de la herencia del testador. Considerando a la herencia una universalidad, esta división se hace en partes ideales y no materiales.

Ahora bien, el texto de la *Glosa* dice que Sempronium no será heredero sin especificar la causa, pero esto puede pasar porque no acepte la herencia o porque fallezca antes que el testador, los

³⁶ J. Pillehotte, *Digesto Viejo*, pp. 547-548 “Si in testamento ita dixi in testamento meo: instituto mihi heredem Titum, et Seium, et Gaium, et Sempronium: et si Sempronium heres mihi non erit, quis praedicti”.

demás si serán herederos, también en partes iguales, es decir, que a cada uno le correspondería una tercera parte de la herencia.

Si la distribución de la herencia hubiese sido otra, cada uno incrementará su participación en función de la distribución inicial dispuesta en el testamento.

Este principio, conocido como el derecho a acrecer del heredero, se funda en nuestra dogmática moderna, en que el heredero es sucesor a título universal y, por ende, tiene vocación por el todo de la herencia.

Pero en el esquema casuístico romano, esta distinción entre sucesor a título universal y sucesor a título particular no existía como tal, porque, en definitiva, no existieron en Roma grandes sistematizaciones dialécticas del derecho.

La fundamentación de este ejemplo es mucho más sencilla: si el testador instituyó herederos a estas cuatro personas, se entiende que su voluntad radica en que sean solamente estos mismos cuatro quienes lo hereden.

Y se deduce con facilidad, que si por un motivo determinado, uno o más de estos herederos instituidos por el testador no llega a aceptar la herencia, esta universalidad se divide entre los que restan.

Los Glosadores, lograron con su conocido análisis exegético interpretar este derecho a acrecer característico de la sucesión testamentaria romana tal como era: libre de formas y de condicionamientos, sin necesidad que el testador se gaste en expresar lo que resulta sobreabundante.

Resulta curioso que la *Glosa* analizada no hace referencia a la Lex Falcidia, que se sancionó siglos antes de Modestino. Posiblemente no tengamos referencias porque tampoco se habla de ella en el pasaje del *Corpus* sobre el que gira la glosa.

De todas formas, dicha Ley se fundó en una defensa de la familia romana, y por eso se transmutó en la actualidad, en la

institución que hoy conocemos en materia sucesoria como la porción legítima.

Pero en definitiva, la sujeción de la voluntad en materia de derecho de familia y sucesiones, se construye sobre la protección de un ente mayor a la faz volitiva del individuo, lo cual no quiere decir, que la voluntad no prime por sobre el plano formal.

Asimismo, resulta menester considerar, que si bien la primacía de la voluntad por sobre las formas, fue receptada por los glosadores directamente del *Digesto Justiniano*, más precisamente de la constitución de Marco Aurelio y Vero, que se conoce por Modestino, este precepto legal, como cualquier otro que obra en el *Corpus Iuris Civilis*, es producto de años de historia de Roma. Pues como se mencionó al comienzo de esta labor, la génesis de este pasaje del *Corpus* es una ratificación de la doctrina establecida en la Causa Curiana.

Además, tal como se afirmó por basta doctrina sobre el tema, el *Corpus Iuris Civilis*, pese a su magnificencia, resultó en su tiempo un instrumento funcional a los fines de la unificación legal, en pos de los deseos del Emperador Justiniano. Posiblemente por ello, idéntica crítica recibieron con posterioridad los Glosadores, quienes fueron acusados en la modernidad de edificar su obra a fin de defender los intereses de la monarquía.

No obstante, y ya hablando estrictamente desde lo jurídico, las glosas al *Corpus* constituyeron una obra grandiosa, característica de los pensadores medievales, e implicaron un trabajo de décadas que nos permitieron conocer y preservar la riqueza del Derecho Romano.

Conclusión

En virtud del desarrollo detallado en el presente trabajo podemos concluir, que entre los múltiples preceptos románicos que Irnerio y sus discípulos rescataron de la oscuridad, encontramos

a la primacía de la voluntad por sobre las formas en los actos jurídicos. Precepto no menor, toda vez que la interpretación más favorable a esta voluntad permitió que heredemos un derecho acorde a la realidad, que proporcione las condiciones adecuadas que garantizan un fluido y eficiente tráfico jurídico.

Asimismo, podemos afirmar que este precepto rescatado por la Universidad de Bolonia en sus primeros años de vida, es plenamente concordante con la visión de la antigüedad grecolatina, pero también es concordante con las necesidades imperantes en la Edad Media, toda vez que los Glosadores constituyeron –en lo jurídico– el túnel que conectó con total armonía el pensamiento de Ulpiano, Papiniano, Paulo y Modestino con el pensamiento medieval.

Finalmente, podemos tener en cuenta, que este aporte de los Glosadores, no solo trasmite el pensamiento jurídico clásico, sino que además permite su plena aplicabilidad en la actualidad, contribuyendo a entender al Derecho Romano como un derecho vivo y totalmente vigente.

Bibliografía

- AA.VV. *Cuerpo de Derecho Romano, Primera Parte Digesto*, D. Idelfonso, L. García del Corral (trads.), (Valencia: Jaime Molines Editor, 1892).
- Barnal, B. y Ledesma, J. *Historia del Derecho Romano y de los Derechos Neorromanistas (Desde sus Orígenes Hasta la Alta Edad Media)*, (Ciudad de México: Porrúa, 2015).
- Buigues Oliver, G. y Bernad Segarra, L. *Las ideas jurídico-políticas de Roma y la formación del pensamiento jurídico europeo*, (Valencia: Universitat de València, 2008).
- Carpintero, F. *En Torno al Método de Los Juristas Medievales*, (Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos Anuario de Historia del Derecho Español, 1982).

- Costa, J. C. *Manual de Derecho Romano Público y Privado*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2012).
- Di Pietro, A. *Derecho Privado Romano*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2014).
- Jestaz, P. y Jamin, C. *La Doctrine*, P. Dufeu y D. Ejsmentewicz (trads.), (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2008).
- Margadant, G. *La segunda vida del Derecho Romano*, (Ciudad de México: Porrúa, 1986).
- Morán, G. *Los Laberintos de la Identidad Política, Religión, Nacionalismo, Derecho y el Legado de las Culturas Imaginadas de Europa*, (Madrid: Dykinson, 2015).
- Pillehotte, J. de mi traducción, *Digesto Viejo*, edición bajo el signo del nombre de Jesús con Privilegio del Cristianísimo Rey de Francia y de Navarra, (Lyon, 1618).
- Ponsa de la Vega de Miguens, N. *Manual de Historia del Derecho Romano*, (Buenos Aires: Lerner Editores Asociados, 1984).
- Sanchez, L.F. “La Historia como Ciencia”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 2005, 1, (julio-diciembre), pp. 54-82.
- Savigny, F. *Sistema del Derecho Romano Actual*, (Madrid: F. Góngora y Compañía Editores, 1879).
- Ward-Perkins, B. *La Caída de Roma y el Fin de la Civilización*, M. Cuesta y D. Hernández de la Fuente (trads.), (Madrid: Espasa, 2007).

LECTURA Y AMOR: LA HERMENEÚTICA DE HUGO DE SAN VÍCTOR

Rafael Cúnsulo

UNSTA

Tucumán - Buenos Aires

I.- Introducción

«Toda la Escritura divina es un libro y este libro es Cristo, porque toda la Escritura divina habla de Cristo, y toda la Escritura divina se cumple en Cristo».¹

Los intereses de Hugo de San Víctor no se limitaron a la mística y a la teología, sino que se extendieron a la filosofía, a la exégesis bíblica. El *Didascalion* de Hugo es una introducción completa al estudio filosófico y a la exégesis. En esta última disciplina propuso una secuencia de estudios que relacionaba los tres sentidos de la Escritura: literal, alegórico y tropológico,² al mismo tiempo que proponía una exégesis con especial acento en el

¹ Hugo de San Víctor, *De arca Noe* 2,8: PL 176, 642C; cfr. también 2,9: PL 176, 642-643.

² Cf. G. Zinn. *Los canónigos regulares*, en B. McGinn- J. Meyendorff, *Espiritualidad cristiana, vol. I: Desde los orígenes a/ siglo XII*, (Buenos Aires: Lumen, 2000), pp. 237-247.

sentido literal e histórico de la Escritura.³ Su obra *De sacramentis christianae fidei* es considerado por muchos como una de las primeras sumas medievales; de hecho aparecen referencias explícitas en el tratamiento de los sacramentos hecho por Tomas de Aquino en la *Summa theologiae*. En mística, además del *De arrha animae*, son de suma importancia *De archa Noe morali* y *De archa Noe mystica*. En estos dos tratados Hugo de San Víctor toma el arca como un símbolo estructural de las etapas de la búsqueda mística y del despliegue de la historia sagrada. La experiencia contemplativa representa la conciencia humana original, interior y no-discursiva de la presencia de Dios. En cuanto creados, los hombres tienen tres *ojos*: el del entendimiento para ver las casas divinas; el ojo de la razón para ver el sí mismo interior y el ojo del sentido para observar el mundo. En la caída por el pecado el ojo del entendimiento fue enceguecido, la razón debilitada y solo el sentido permaneció intacto. De ese modo, la imagen interior de Dios quedó como un espejo oscurecido por el pecado que puede ser limpiado por la disciplina de manera que el ojo del entendimiento puede contemplar nuevamente la imagen de Dios en la interioridad del sujeto.

De Hugo de San Víctor escribe Gilson: «Espíritu vasto y lúcido, se esfuerza por recoger en sus obras lo esencial de las ciencias sagradas y profanas, pero para orientarlas a la contemplación de Dios y al amor».⁴ En efecto, estos juicios nos centran perfectamente en el modo de pensar y en la formación intelectual de Hugo de San

³ Cf. R. Kimberly, *Memory and History in Hugh of St. Victor's Scriptural Program*, (Oshkosh: University of Wisconsin, 1997).

⁴ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, (Madrid: Gredos, 1972), p. 283. Y continua unas líneas más adelante: “Se puede ser un místico elevado sin saber leer ni escribir; se puede ser un místico elevado, más o menos instruido, sin integrar el propio saber en la vida mística; y se puede ser un místico muy instruido y deseoso de transformar el saber

Víctor. Todavía, en épocas de Hugo, no habían hecho entrada en occidente la filosofía aristotélica y la filosofía árabe, de allí que las fuentes del pensamiento de San Anselmo, los victorinos, Gilberto de la Porree y otros, tiene un claro corte neoplatónico y agustiniano. Si bien respecto a San Agustín cambia el estilo puesto que en el siglo XII encontramos un modo de pensar y de decir menos retorico, más seco o más técnico, todavía resuenan en este siglo las enseñanzas de la patrística con toda su carga neoplatónica pero con un modo de presentar los temas que ya anuncia la metodología de los grandes maestros del siglo XIII.

II.- La lectura, amor y técnica, en Hugo de San Víctor

II. a.- Amor a la lectura

En el comienzo de su obra *Didascalión*, Hugo afirma: “De todas las cosas que se han de buscar, la primera es la sabiduría, donde reside la forma del bien perfecto”, *sapientia, in qua perfecti boni forma consistit*. Al igual que algunos de sus contemporáneos, Hugo reconoce sus fuentes en los sabios precristianos de Roma.

Evidentemente, no es cualquier bien lo que satisfaría a Hugo; su elección de las palabras es precisa. Al relacionar la sabiduría con “la forma del Bien perfecto”, quiere decir que acepta el significado de la definición de Varrón, pero tal y como fue recibida, transformada y transmitida por Agustín.⁵

mismo en contemplación”. Hugo de San Víctor pertenece a este último grupo.

⁵ L. Ott. “Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter”, *Divus Thomas*, 3 (1949), pp. 180-200, 293-332. Buenaventura, que conocía bien los escritos de Hugo, se maravilló de la profundidad del conocimiento patrístico de su maestro un siglo después de la muerte de éste. Aunque Hugo era para él “el nuevo Agustín”, también habló por las voces de Gregorio y el Pseudo-Dionisio. Agustín era su maestro

Los escritos de Hugo están empapados en Agustín. Vivió en una comunidad que seguía la regla agustiniana. Leyó, releyó y copió los textos de su maestro. Leer y escribir eran para él dos facetas casi indistinguibles del mismo *studium*. Hasta qué punto los textos de Hugo no son más que compilaciones, interpretaciones y reescrituras de Agustín puede verse mejor en su inacabado trabajo sobre los sacramentos. Su enfermedad y finalmente la muerte le impidieron terminar los últimos capítulos, de los que sólo se conserva un borrador temprano.⁶ Y este borrador consiste sobre todo en extractos de Agustín que aún no había asimilado a su propia dicción y estilo.⁷

en teología especulativa, Gregorio Magno en su aplicación práctica y el Pseudo-Dionisio en contemplación mística (*De reductione artium ad theologiam*, 5, [*Opera omnia*, Claras Aquas, 1882-1902, V, 321B]).

⁶ El método personal de Hugo para tomar notas y construir sus libros ha sido analizado por H. Weisweiler, “Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*”, *Scholastik*, 20-24 (1949), pp. 59-87, 232-267.

⁷ Ghellinck, J. de. *L'Essor de la littérature latine au xif siècle*, (Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 1957): El estilo de Hugo es “deliciosamente refinado, pero de una modestia que contrasta con la orgullosa dicción de Abelardo. Es uno de los escritores más conmovedoramente atractivos de este siglo. [...] Ciertamente, su estilo es menos vivaz que el de Abelardo, que está entrelazado con citas de autores clásicos, de poetas, de filósofos desde Platón a Aristóteles y de los gramáticos. [...] El estilo de Hugo es de una energía delicada con un discreto fervor que le permite representar el funcionamiento interno del alma [*scruter les états d'âme*] de formas que nunca serían comunes entre sus discípulos” (p. 50). Hugo reescribe el mismo pasaje innumerables veces y construye laboriosamente sus frases para conseguir que su complejo pensamiento encuentre expresión adecuada en todos sus matices. Muy a menudo logra expresarse completa, correcta y discretamente con elegancia. Y lo sabe, pues no tiene escrúpulos en

Lo mismo que para Agustín, la sabiduría para Hugo no era algo, sino alguien.⁸ La sabiduría en la tradición agustiniana es la segunda persona de la Trinidad, Cristo. “Él es la sabiduría a través de quien [Dios] ha hecho todas las cosas [...] Él es la Forma, Él es la Medicina, Él es el Ejemplo, Él es vuestro Remedio”.⁹

La sabiduría que busca Hugo es el propio Cristo. Aprender y, específicamente, leer, son simplemente dos formas de buscar a Cristo el Remedio, Cristo el Ejemplo y la Forma que la humanidad caída ha perdido y desea recuperar. La necesidad que tiene la humanidad caída de reunirse con la sabiduría es central en el pensamiento de Hugo. Esto hace que el concepto de *remedium*, o medicina, sea crucial para comprenderlo. Dios se hace hombre para remediar el desorden, normalmente representado en términos visuales como “oscuridad”, en la que la humanidad ha quedado inmersa debido

repetir la oración laboriosamente destilada, transplantándola a un contexto diferente.

⁸ El estudio principal sobre la relación entre ciencia y sabiduría en Hugo de San Víctor es el de Roger Barón, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, (París, P. Lethielleux, 1957). Aunque la noción agustiniana de sabiduría tiene una importancia central para Hugo, la sabiduría toma un lugar diferente en la espiritualidad de ambos. El ardor de Agustín en su devoción por la sabiduría se centra en la segunda persona de la Trinidad; para Hugo, místico de la época románica tardía, en la divinidad encarnada de su Señor. Esto llevó probablemente a E. Gilson al siguiente juicio: «Malgré l'intérêt des notations de Hugues, on ne trouvera pas chez lui d'analyse de la sagesse aussi poussée que celle de Saint Augustin». [Pese al interés de los escritos de Hugo, no se encontrará en sus obras un análisis de la sabiduría tan profundo como el de san Agustín.] (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, [París, 1943], pp. 149-163).

⁹ Este comentario de Hugo sobre Agustín puede encontrarse en *De tribus diebus*, que Migne publicó erróneamente como *Didascalicon*, capítulo 7, (PL, 176, 834).

al pecado de Adán. El remedio último es Dios como sabiduría. Las artes y las ciencias derivan su dignidad del hecho que contribuyen como remedios para este mismo propósito.¹⁰ Hugo, al desarrollar

¹⁰ Con toda claridad, la sabiduría habita en las artes y las ciencias a las cuales el lector *artium* se consagra en su *studium*. *Omnium autem humanarum actionum seu studiorum, quae sapientia moderatur, finis et intention ad hoc spectare debet, ut vel naturae nostrae reparetur integritas vel defectuum, quibuspraesens subiacet vita, temperetur necessitas* (DB, I, 5, p. 12).

[El fin y la intención de todos los actos o afanes humanos, que están gobernados por la Sabiduría, debe atender a restaurar la integridad de nuestra naturaleza o a aliviar la necesidad provocada por las carencias a las que nuestra vida presente está sometida (DT, pp. 51-52).] Sermo 11; PL, 177, 922-924: *Duodecim autem sunt quae de sanatione humani generis nobis exponere proposuimus. Aegrotus, medicus, vulnera, medicina, vasa, antidota, diaeta, dispensatores, locus, tempus, sanitates, gaudia de ipsis sanitatibus recuperatis. [...] Antidota sunt septem dona Spiritus sancti, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, spiritus timoris Domini [...] ut simus per timorem humiles, per pietatem misericordes, per scientiam discreti, per fortitudinem invicti, per consilium providi, per intellectum cauti, per sapientiam maturi.*

Timor expellit elationem, pietas crudelitatem, scientia indiscretionem, fortitude debilitatern, consilium improvidentiam, intellectus incautelam, sapientia stultitiam. O quam bona antidota, quibus tan mala curantur apostemata!

[Queremos exponer doce cosas que tienen que ver con la curación del género humano. El enfermo, el médico, las heridas, la medicina, los instrumentos, los antidotos, la dieta, los enfermeros, el lugar, el tiempo, la salud y el gozo que sigue a la recuperación de la salud. [...] Los antidotos son los siete dones del Espíritu Santo, el espíritu de la sabiduría y el entendimiento, el espíritu de la previsión y la fortaleza, el espíritu del conocimiento y la piedad, el espíritu del temor de Dios [...] para que seamos por el temor humildes, por la piedad compasivos,

el concepto de *remedium*, proporciona al pensador del siglo XXI un modo único de abordar el tema de la técnica o tecnología. La lectura, según Hugo la percibe e interpreta, es una técnica curativa de carácter ontológico, y como tal intentó explorarla. Yo analizo lo que Hugo tiene que decir acerca de las técnicas usadas en la lectura con el propósito de explorar el papel que la tecnología del alfabeto tuvo alrededor de 1130 en la configuración de tales técnicas.¹¹

por el conocimiento discretos, por la fortaleza invictos, por la previsión prudentes, por el entendimiento cautos, por la sabiduría maduros. El temor expelle al orgullo, la piedad a la crueldad, el conocimiento a la indiscreción, la fortaleza a la debilidad, la previsión a la imprevisión, el entendimiento a la imprudencia, la sabiduría a la necedad. ¡Qué buenos antídotos los que curan tan malos tumores!].

¹¹ Me ocupo aquí fundamentalmente de la “tecnología del alfabeto”, que hacia el año 1130 interactúa con el universo simbólico de la Europa noroccidental de una forma única y peculiar. También me intereso en cómo los cambios en la percepción del mundo facilitan y orientan la elección de tecnologías. Al adoptar este enfoque del alfabeto como tecnología, estoy en deuda con Walter Ong. La introducción más simple a su pensamiento sobre el tema puede encontrarse en W. Ong, S. J., *Orality and Literacy: The Technologization of the Word*, (Londres: Methuen, 1982). Esta cuestión no es la misma que la que se plantea en el importante estudio de Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation on the Eleventh and Twelfth Centuries*, (Princeton: Princeton University Press, 1983). Mi interés se centra en la formación histórica de la noción de “texto” y en la discontinuidad de esta noción a mediados del siglo XII. Para Stock, “texto” es una categoría analítica, incluyendo una página o cualquier discurso estructurado pronunciado en voz alta. Stock está interesado en el estudio de cómo los elementos de las culturas orales y escritas interactuaron entre sí, “reconstruyendo otro sistema social de comunicaciones en sus propios términos”.

Un examen atento nos muestra que el *incipit* no está tomado directamente de Agustín. Su formulación procede de *De consolatione philosophiae* de Boecio, que había modificado a Agustín sutil pero significativamente.¹² “De todas las cosas que se han de buscar, la primera y la razón por la que las demás cosas son perseguidas es el Bien [...], en donde reside la sustancia de Dios”.¹³ El filósofo que habla de Dios modera la pasión cristocéntrica del recién convertido Agustín.¹⁴ Agustín escribe como alguien que ha sido pagano y no puede olvidar que acaba de descubrir a Cristo como Persona. Boecio nace en el año 480, exactamente cincuenta años después de la muerte de Agustín. Es el heredero de una tradición cristiana de varias generaciones. Entra al servicio del rey Teodorico, el invasor ostrogodo, como cónsul romano. Acusado de traición, escribe su *De consolatione* mientras espera ser ejecutado.¹⁵ Al contrario que el apasionado recién llegado

¹² Véase P. Courcelle, “Étude critique sur les commentaires de la ‘Consolation’ de Boèce (IX-XV siècles)”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12, París (1939), pp, 6-140.

¹³ Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, 10. Citado por Taylor, DT, p. 175.

¹⁴ Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4a ed. (París, Boccard, 1958). Agustín es el primer gran pensador que no sólo no escribió en griego, sino también el primero cuya formación filosófica completa fue exclusivamente en latín. Su estilo está profundamente marcado por el ambiente cultural de la última etapa del imperio y por sus filósofos. Tiene en gran consideración la recitación y la retórica, encuentra placer en la habilidad de la réplica, está acostumbrado a leer en voz alta, y escucha mucho más a menudo a un lector en latín. Cuando entra en la Iglesia es perfectamente consciente de sus raíces en este ambiente latino de finales del imperio.

¹⁵ Boecio nació en Roma, después de Constantino, en la noble familia de los Anicios. Se crió en Atenas y tenía un profundo conocimiento del griego. Tras servir como cónsul en el año 510, fue

Agustín, que buscó liberarse de los sabios de este mundo, Boecio se vuelve hacia ellos. Ve en Platón, Aristóteles, Plotino y Virgilio a los pioneros que prepararon el camino para la venida de Cristo. De este modo, se convirtió en una de las principales fuentes sobre la Antigüedad para los estudiosos medievales, que aceptaron la idea de que la filosofía clásica, especialmente el estoicismo, era una *praeparatio evangelii*, un prefacio del Evangelio.¹⁶

Los filósofos enseñaron que el objetivo del aprendizaje era la sabiduría como el bien perfecto, y los cristianos aceptan la revelación de que ese bien perfecto consiste en el Verbo de Dios hecho Carne.¹⁷

El lector coetáneo reconocía inmediatamente el *incipit* como una *auctoritas*, una oración digna de ser repetida. Cuando Cerimón, el señor de Éfeso en el Pericles de Shakespeare, “al volverse contra las autoridades” se ha “construido un renombre tal que nunca decaerá con el tiempo” (Pericles, acto III, escena 2, versos

acusado de haber conspirado subversivamente con Bizancio para destronar a Teodorico, y fue encarcelado bajo la acusación de “magia” (una condena no excepcional cuando se trataba de personas con una cultura enciclopédica) doscientos años después del establecimiento de la Iglesia en el imperio romano.

¹⁶ Émile Male afirma que Boecio fue «venerado como el depositario de la sabiduría de la Antigüedad y como el educador de los tiempos modernos» (*L'Art religieux du xiif siècle en France*, 5a ed., 4 vols. (París: Armand Colin, 1923), I, p. 92). En la baja Edad Media, Boecio adquirió un halo misterioso no demasiado diferente del que Dante confirió a Virgilio: fue “el sabio que estaba entre dos mundos”. Jean de Meun añadió su traducción de *De consolatione philosophiae* como un *postscriptum* al Román de la Rose. Chaucer lo conoció a través de esta traducción y lo reconoció como “el primero de todos los clérigos”.

¹⁷ DT, pp. 175-176, ofrece un breve resumen de las fuentes de Hugo para esta oración y sobre los autores posteriores que confiaron en él como fuente.

33, 48), no quiere decir que haya subvertido el poder establecido ni que haya consultado autores de peso, sino que, poniendo en tela de juicio algunas máximas de autoridad, había conseguido una reputación de gran sabio. Las autoridades, en este sentido ahora obsoleto, son oraciones que crearon precedentes y definieron la realidad. Cuando Hugo elige esta *auctoritas* como su clave, no apela a Boecio por su prestigio. La oración establece una verdad obvia precisamente porque había sido desligada del discurso de este o aquel autor particular; se había convertido en un enunciado independiente. Y como tal institución verbal, la *auctoritas* citada por Hugo se convirtió en testimonio ejemplar de una tradición intocable.

“*Studium*”

Cuando traducimos el comienzo como “de todas las cosas que se han de buscar, la primera es la sabiduría”, conseguiríamos fácilmente la completa aprobación de cualquier estudiante de primer año de latín. Prima es “la primera”. Pero precisamente esa transparencia aparente de la palabra latina presenta la dificultad que encuentra cualquiera que desee traducir un texto como éste. *Omnium expetendorum prima* dice, sin duda, “de todas las cosas que se pueden alcanzar la (auténticamente) primera”. Sin embargo, si traduzco prima por “primera” no puedo sino originar un malentendido. Hoy en día, para nosotros, la primera cosa es la que viene al comienzo de una serie, o la que está más a mano. Damos el primero de muchos pasos cuando empezamos un libro o un proyecto de investigación sospechando que nuestro esfuerzo nos llevará, quizá, más allá de nuestro horizonte presente.

Pero la idea de un objetivo último de todas las lecturas no tiene sentido para nosotros. Y menos aún existe la idea de que un objetivo tal pudiera motivar o “causar” nuestra acción siempre que abrimos un libro. Estamos inmersos en el espíritu de la ingeniería y pensamos en el gatillo como la causa del proceso. No pensamos en el blanco como la causa de la trayectoria de la flecha.

Somos herederos de Newton. Cuando vemos una piedra que cae, la percibimos bajo el control de la gravedad. Para nosotros es muy difícil compartir la percepción de un estudioso medieval para quien ese mismo fenómeno está causado por el deseo de la piedra de aproximarse a la tierra; es la “causa final” de ese movimiento. En lugar de esto, lo que nosotros percibimos es una fuerza que empuja el pesado cuerpo. El antiguo *desiderium naturae*, que es el deseo natural de la piedra de reposar tan cerca del seno de la tierra como pueda, se ha convertido para nosotros en un mito. Más aún, la idea de una causa final primera o primigenia, una razón última que motiva todos los deseos ocultos en la naturaleza de las piedras, las plantas o los lectores, es completamente ajena a nuestro siglo.¹⁸

En el inicio del siglo XXI parece que nuestro destino último es la entropía. Experimentamos la realidad como monocausal. Sólo conocemos causas eficientes.

Debido a esto, la traducción de prima como “la primera” es a la vez una traducción perfecta y una interpretación equivocada. Si quiero referirme en castellano moderno al Bien, la Belleza o la Verdad que en el sentido tradicional motivan toda existencia, debo hablar de la “razón última” que hace que todo exista atrayendo, más que empujando, de ello.

De studio legendi, el subtítulo del libro, es igualmente complicado de traducir. Lo que significan para Hugo *legere* y *lectio* es el tema de todo el libro y no se puede desarrollar aquí en pocas palabras. Pero cuando tuve que traducir el primer término, de *studio*, me alegré de haber seguido mi primer impulso de buscar en el *Oxford English Dictionary* antes que en el *Oxford Latin Dictionary*.

¹⁸ E. Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1984). Una deliciosa historia de la causación teleológica (cambio propositivo) escrita por un viejo y erudito medievalista.

Para la palabra *study*, el *Oxford English Dictionary* da las siguientes acepciones, en este orden: “1. (Principalmente en traducciones del latín): Afecto, cordialidad, entrega al bienestar del otro, simpatía partidista, deseo, inclinación; placer o interés sentido por algo. NB: todos estos significados están obsoletos desde 1697. 2. Un empleo u ocupación. Obsoleto desde 1610”. Sería entonces una equivocación decir que el libro es una introducción a lo que hoy llamamos “estudios”.

Es más bien una guía para un tipo de actividad que está tan obsoleta culturalmente como la causa *finalis*.¹⁹ Sólo teniendo esto en cuenta podemos decir que el libro es una guía para los estudios superiores. Los estudios que se cursaban en un claustro del siglo XII constituían un **reto para el corazón y los sentidos del estudiante incluso más que para su resistencia y su inteligencia**. El estudio no se refería a un corto período de la vida, como sucede en nuestros tiempos y se manifiesta cuando decimos que alguien “está todavía estudiando”. Entonces abarcaba la rutina diaria de la vida entera de una persona, su status social y su función simbólica. Se puede hablar de este libro, sin duda alguna, como de un precursor medieval de la literatura propedéutica que proporcionó currícula para los estudiantes universitarios de primer curso durante los siglos posteriores. Hugo da consejos en este libro acerca de la división de las disciplinas de su tiempo y de los métodos que mejor le van a cada una. También analiza con detalle cómo deberían dividirse los campos del conocimiento. Ofrece una lista del canon de los clásicos con los que los estudiantes debían estar familiarizados. No obstante, lo más importante para Hugo eran las virtudes que se necesitaban para la “lectura” y que se desarrollaban por ella.

¹⁹ R. Javelet, “Sens et réalité ultime selon Hugues de Saint-Victor”, *Ultimate Reality and Meaning*, 3, núm. 2 (1980), pp. 84-113.

Disciplina

El *studium legendi* completa la formación del monje y, en este sentido, la lectura será perfecta en la medida en que el mismo monje se esfuerce por alcanzar la perfección, y la consiga finalmente.²⁰ El principio de la disciplina es la humildad [...] y a través de la humildad el lector aprende tres lecciones especialmente importantes: la primera, que no debe despreciar ningún conocimiento o escrito, cualquiera que sea.²¹ La segunda, que no se avergonzará de aprender de ningún hombre.²² La tercera,

²⁰ M. D. Chenu, “Notes de lexicographie philosophique médiévale: disciplina”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25 (1936), pp. 686-692. H. I. Marrou, “Doctrina et disciplina dans la langue des peres de l’Église”, *Bulletin du Cange*, 10 (1934), pp. 5-25 trata de la transformación semántica de estos dos términos como resultado de su integración en el latín eclesiástico de los siglos III y IV. Disciplina, una palabra usada en el latín clásico como traducción de *paideia* (“educación” en griego), llegó a significar “corrección” o “guía”. Doctrina, que había significado “cultura general”, se convirtió en “conocimiento superior” y sabiduría.

²¹ DB, III, 13, p. 63: *Sapientior omnibus eris, si ab omnibus discere volueris. Qui ab omnibus accipiunt, omnibus ditiores sunt. Nullam denique scientiam vilem teneas, quia omnis scientia bona est.* [Serás más sabio que todos si estás dispuesto a aprender de todos. Aquellos que toman de todos son más ricos que todos. Por tanto, no desprecies ningún conocimiento, porque todo conocimiento es bueno (DT, p. 96).]

²² DB, III, 13, p. 62: *Platonem audistis, audiatis et Chrysippum. In proverbio dicitur: Quod tu non nosti, fortassis nouit Ofellus* [cf. Horacio, Sat. 2, 2, 2]. *Nemo est cui omnia scire datum sit, neque quisquam rursus cui aliquid speciale a natura accepisse non contingerit. Prudens igitur lector omnes libenter audit, omnia legit, non scripturam, non personam, non doctrinam spernit. Indifferenter ab omnibus quod sibi deesse videt*

que cuando él mismo haya alcanzado el conocimiento, no mirará a nadie por encima del hombro.²³ Una vida tranquila es igualmente importante para la disciplina, tanto cuando la tranquilidad es interior, de modo tal que la mente no se distraiga con deseos ilícitos, como cuando es exterior, de modo tal que disponga del tiempo libre y la oportunidad para estudios loables y útiles.²⁴

Para la disciplina es especialmente importante saber prescindir de las cosas superfluas. Como dice el dicho, una barriga prominente no puede parir una inteligencia fina.²⁵ Por último, el mundo entero debe convertirse en territorio extranjero para aquellos que quieran leer con perfección.²⁶ Dice el Poeta: “No sé

quaerit, nec quantum sciat, sed quantum ignoret, considerat hinc illud Platonicum aiunt: Malo aliena verecunde discere, quam mea impudenter ingerere (Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, 2, 38, 3; PL, 83, 639B). [Ya habéis oído a Platón, oíd también ahora a Crisipo. Dice el proverbio: Lo que tú no sabes, quizás Ofelo lo sepa. No hay nadie a quien le sea dado conocer todas las cosas, ni ninguno, por el contrario, que no haya recibido algún don especial de la naturaleza. Así pues, el lector prudente escucha con agrado a todo el mundo, lo lee todo, y no desprecia ningún escrito, ninguna persona, ninguna doctrina. Busca indistintamente en todo aquello que ve que le falta, y no considera cuánto sabe, sino cuánto ignora; por esto afirma el dicho platónico: Prefiero aprender con modestia de los demás que imponer desvergonzadamente mis propias ideas.] (DT, p. 95).

²³ DT, III, 13, pp. 94-97.

²⁴ DT, III, 16, p. 99.

²⁵ DT, III, 18, p. 100.

²⁶ Robert Bultot, “Cosmologie et contemptus mundi”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, número especial, 1, Mélanges de théologie et de littératures médiévales offerts á Dom Hildebrand Bascuoa, O. S. B., (Lovaina, 1980). La relación entre los ideales ascéticos y los “hechos” naturales encontrada en la ciencia de la época ha sido demasiado poco explorada.

debido a qué dulzura el suelo natal atrae al hombre; y no puede aceptar que deba olvidarlo”.²⁷ El filósofo debe aprender, paso a paso, a abandonarlo.²⁸ Éstas son algunas de la docena de reglas de carácter general que Hugo ofrece para modelar los hábitos que el lector debe adquirir para que su esfuerzo lo lleve a la sabiduría, y no a la mera acumulación de conocimiento que se persigue con el único propósito de alardear de ella.²⁹ El lector es alguien que se ha hecho a sí mismo dentro de un exilio para poder concentrar toda su

La doctrina establecida acerca de los cuatro elementos que componen la realidad visible asignaba a la “tierra” el papel del dominio espiritual menos importante, más pesado y más bajo. Toda la esfera sublunar es parte del “suelo” sobre el cual el amante de la sabiduría debería sentirse como un extranjero. DB, I, 7, p. 14: *ítem, superlunarem, propter lucis et quietis tranquillitatem, elysium, hunc autem propter inconstantiam et confusionem rerum fluctuantium, infernum nuncupabant*. [Por otra parte, a la [esfera] supralunar, a causa de la tranquilidad de su luz y su paz, la denominaban *elysium*; en cambio a ésta [la sublunar], a causa de la inestabilidad y la confusión reinante en las cosas que fluyen por ella, la denominaban *infernum*.

J (DT, p. 54). Bultot examina la herencia de esta imagen del filósofo como un extranjero en el *infernum* desde Macrobio a través de Beda y Tomás de Aquino. Para la bibliografía, véase también DT, p. 190, n. 56.

²⁷ Taylor rastrea esta cita hasta Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, 1,3, 35-36.

²⁸ DT, III, 19, p. 101.

²⁹ G. Cremascoli, “Exire de saeculo. Esami di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana [sec. XIII-XIV]”, *Quaderni di Ricerche Storiche sul Primo Movimento Franciscano e del Monachesimo Benedettino* 3, (Nantes: Edizioni Rari, 1982) observa que los primeros franciscanos interpretaron la obligación de abandonar el hogar y seguir a Jesús en un sentido más bien físico. Los miembros de las órdenes más antiguas continuaron adhiriéndose a una interpretación “literaria” más que “literal”.

atención y deseo en la sabiduría, que se convierte así en el hogar anhelado.³⁰

“*Sapientia*”

En la segunda oración del primer capítulo, Hugo comienza a explicar los efectos de la sabiduría. La oración empieza: *sapientia illuminat hominem*, “la sabiduría ilumina al hombre” [...] *ut seipsum agnoscat*, “para que pueda reconocerse a sí mismo”. Una vez más, traducción y exégesis están de nuevo en conflicto, y las palabras castellanas escogidas corren el riesgo de velar fácilmente el sentido que la interpretación puede revelar.

La iluminación en el mundo de Hugo y lo que hoy entendemos por iluminación son dos cosas diferentes. La diferencia no se limita a que nosotros accionamos el interruptor de la luz y Hugo usaba velas de cera. La luz que ilumina en el uso metafórico de Hugo no es la matriz de la luz de la razón del siglo XVIII. La luz de la que Hugo habla aquí hace que el hombre se encienda. Al aproximarse a la sabiduría, el lector se vuelve radiante. El esfuerzo de estudio que Hugo enseña es un compromiso con una actividad a través de la cual el propio “yo” del lector se encenderá y brillará.³¹

³⁰ G. H. Ladner, “Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum*, 42 (1967), pp. 233-259. La vida del caminante “llegó a ser muy apreciada como una forma de vida radicalmente cristiana, poseedora de su propia *stabilitas*” (p. 242).

³¹ K. Emery, “Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure’s Doctrine of the Cardinal Virtues”, *Traditio*, 39 (1983), pp. 183-218. El apéndice está dedicado a “Bonaventure and Hugh of St. Victor: Scripture, Prime Matter and the Illumination of Virtue” [Buenaventura y Hugo de San Víctor: Escrituras, Materia Prima y la Iluminación de la Virtud]. “Las sucesivas iluminaciones del mundo ofrecen una instructiva analogía con la iluminación gradual del sol de la justicia sobre el mundo del corazón humano, en el que primero da lugar a las virtudes purificadoras y, después, a la contemplación.”

El tipo de libro que Hugo encontró cuando, durante su niñez en

Así es como Hugo se expresa en *De sacramentis Christianae fidei*, I, 1, cap. 12; PL, 176, 195D-196A: *Quia omnis anima quandiu in peccato est, quasi in tenebris est quibusdam et confusione. Sed non potest evadere confusionem suam et ad ordinem iustitiae formamque disponi, nisi illuminetur primum uidere mala sua, et discernere lucem a tenebris, hoc est virtutes a vitiis, ut se disponat ad ordinem et conformet veritati. Hoc igitur anima in confusione iacens sitie luce facere non potest; et propterea necesse est primum ut lux fiat, ut videat semetipsam, et agnoscat horrorem et turpitudinem confusionis suae, et explicet se atque coaptet ad illam rationabilem dispositionem et ordinem veritatis. Postquam autem ordinata fuerint omnia eius, et secundum exemplar rationis formamque sapientiae disposita, tunc statim incipiet ei lucere sol iustitiae; quia sic in repromissione dictum est: Beati mundo corde; quoniam ipsi Deum videbunt [Mat. 5, 8]. Prius ergo in rationali illo mundo cordis humani creatur lux, et illuminatur confusio ut in ordinem redigatur. Post haec cum fuerint purificata interiora eius, venit lumen solis clarum et illustrat eam. Non enim digna est contemplan lumen aeternitatis, donec munda et purificata fuerit; habet quodammodo et per materiam speciem, et per iustitiam dispositionem.* [Porque toda alma, mientras está en pecado, se encuentra como si estuviera entre tinieblas y confusión. Pero no puede escapar de su confusión y ser devuelta al orden y al ideal de justicia, a no ser que primero sea iluminada para que vea sus defectos y pueda discernir la luz de la oscuridad, esto es, las virtudes de los vicios, para disponerse de acuerdo con el orden y conformarse a la verdad. Así pues, el alma que yace en la confusión, no puede hacer esto sin la luz; y por ello es necesario que primero se haga la luz, para que se vea a sí misma y reconozca el horror y la vileza de su confusión, y así se comprenda y se una a la disposición racional y al orden de la verdad. Una vez que todas sus partes estén completamente ordenadas y dispuestas según el ejemplo de la razón y el modelo de la sabiduría, entonces el sol de la justicia comenzará inmediatamente a brillar para ella; porque así reza la promesa de salvación: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios [Mat. 5, 8].

Flandes o su juventud en Sajonia, le enseñaron a tomar una pluma, es difícilmente comparable a los objetos impresos de nuestras estanterías. Las páginas todavía se hacían de pergamino y no de papel. La piel traslúcida de oveja o cabra se cubría con escritura manuscrita y se le daba vida con miniaturas dibujadas con finos pinceles. La forma de la Perfecta Sabiduría podía brillar a través de estas pieles, dando a luz letras y símbolos, y encendiendo el ojo del lector.³² Enfrentarse a un libro era comparable a la experiencia que puede revivirse por la mañana temprano en esas iglesias góticas que aún conservan las ventanas originales. Cuando sale el sol, da vida a los colores de las vidrieras que antes del amanecer parecían rellenar de negro los arcos de piedra.

Lumen

Para poder apreciar mejor la percepción de la naturaleza de la luz en el siglo XII, es útil colocar una miniatura de un códice de la época al lado de prácticamente cualquier pintura de un periodo posterior. Comparando ambas, uno se da cuenta inmediatamente de que los seres que aparecen en el pergamino son luminosos por sí mismos. Obviamente, no están pintados con pintura fluorescente

Así pues, primero se crea la luz en el mundo racional del corazón humano, y la confusión se ilumina para ser devuelta al orden. Después de que su interior haya sido purificado, la clara luz del sol viene y la ilumina. Pues el alma no es digna de contemplar la luz de la eternidad hasta que esté limpia y purificada; en cierto modo tiene la apariencia por la materia, y por la justicia, la disposición.]

³² La sabiduría está sobre todo en el corazón, pero también está en el objeto. En *De unione corporis et spiritus* (PL, 177, 287A-B), Hugo se ocupa del elemento fuego, distinguiéndolo de la tierra, el agua y el aire por su sutileza y movilidad, y subraya la relación especial que tiene con el espíritu al llamarlo *sapientia vitalis*. Las especulaciones medievales sobre la naturaleza sustantiva de la luz espiritual han sido resumidas poéticamente por Dante.

y son completamente invisibles en la oscuridad; pero al ponerlos a la luz de una vela, las caras, ropas y símbolos irradian luz propia. Esto contrasta fuertemente con el arte del Renacimiento, cuyos creadores se deleitaban en las sombras y en la pintura de lo que estaba oculto en la oscuridad. Signorelli, por no hablar de Caravaggio, estaba orgulloso de saber pintar objetos opacos y, además, la luz que los “enciende”. Cuando se miran estos cuadros se tiene la impresión de que la luz de un plano, distinto del plano de la pintura, la alcanza y tiene la función de hacer que el mundo pintado sea visible. Parece que estos pintores han creado un mundo oscuro de cosas que permanecerían ahí aunque la luz que añaden se extinguiera.

Las miniaturas de comienzos del siglo XII, sin embargo, continúan dentro de la tradición del ícono de las iglesias cristianas orientales.³³ Según esta tradición, el pintor no pinta ni sugiere ninguna luz que alcance el objeto y sea luego reflejada por él. El mundo se representaba como si todos los seres contuvieran su propia fuente de luz. La luz es inmanente en este mundo de cosas medievales, que llegan al ojo del observador como fuentes de su propia luminosidad. Da la impresión de que si esta luminosidad se extinguiera, lo que hay en la pintura no sólo dejaría de ser visible, sino que también dejaría de existir. La luz no se usa aquí como una

³³ G. H. Ladner, “The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy”, *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 1-34 (traducción al alemán en *Der Mensch als Bild Gottes*, Leo Scheffczyk, ed. [Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969], pp. 144-192); y W. Schone, “Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst”, en su libro *Das Gottesbild im Abendland*, (Berlín: Eckart, 1959).

función pero coincide con el mundo de las imágenes (*Bildwelt*), las realidades pintadas.³⁴

En contraste con los pintores de los seres luminosos del mundo medieval que destellan en su luz intrínseca (*Eigenlicht*) y emanan luz (*Sendelicht*), el artista posterior pinta la luz que muestra lo que está ahí (*Zeigelicht*), la luz que viene de un sol o una vela pintados y que ilumina esos objetos (*Beleuchtungslight*).

La luz de los manuscritos medievales “busca” el ojo, del mismo modo que Dios “tiende” hacia el alma. Cuando Hugo habla de la luz que ilumina al lector, está hablando sin duda alguna de lo primero.³⁵ Para Hugo la página irradia, pero no sólo la página, también el ojo destella.³⁶ Todavía hoy se dice en el lenguaje corriente que los ojos “brillan”. Pero cuando lo decimos, sabemos que estamos

³⁴ Esta percepción de la luz en la pintura occidental está elaborada en gran detalle por W. Schöne, *Über das Licht in der Malerei* (Berlín: Mann, 1954). La luminosidad del icono se ha convertido en un tema central de la reflexión teológica del cristianismo oriental, especialmente en la tradición ortodoxa griega. Acerca de esto, véase el brillante estudio de C. Von Schönborn, *L'Icone du Christ. Fondements théologiques elaborés entre le 1er y le 2e Concile de Nicée (325-987)*, 2a ed, Collection Paradosis, (Friburgo: Éditions de l'Université de Fribourg, 1976); y, más en general, L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*, (París: Cerf, 1980).

³⁵ Para Hugo y san Bernardo, y otros místicos-filósofos del siglo XII, “Dios es anhelo”, *Deus desiderans*, más que *Deus in sua beatitudine*, por ejemplo “descanso eterno”, como Tomás de Aquino habla de él.

³⁶ G. Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, 2 vols., Münsterische Mittelalterschriften 35, (Munich: Fink, 1985) es la fuente principal sobre el ojo y la visión en la Edad Media. Véanse la sección acerca del “ojo luminoso”, pp. 129-187; la “ceguera del alma”, pp. 532-592; el ojo como metáfora, pp. 849-887; y, sobre todo, el ojo interno y el ojo externo, pp. 931-1010. En esta última sección Hugo es especialmente citado.

hablando metafóricamente. No era así para Hugo, que concebía la operación de la mente en analogía con la percepción de su propio cuerpo.³⁷ Según la óptica espiritual de los primeros escolásticos,

³⁷ El cuerpo vivo, que es la experiencia de los contemporáneos de Hugo, es la fuente principal de analogía. *Sermo 21*; PL, 177, 937A-C: *Homo quandiu in iustitia perstitit, sanus fuit; sed postquam per culpam corruit, grave languorem incidit. Et qui ante culpam in omnibus spiritualibus membris suis habuit sanitatem, post culpam in omnibus patitur infirmitatem. Clamet igitur, necesse est: sana me domine, et sanabor. Sed nunquid est dicendus homo habere membra spiritualia? Habet membra spiritualia, scilicet virtutes.*

Sicut enim exterius membris sibi convenientibus formatur, sic interius virtutibus sibi concordantibus mirabiliter disponitur et ordinatur; et ipsa membra corporis uirtutes figurant substantiae spiritualis. Caput significat mentem. [...] Oculi designant contemplationem. Quomodo namque oculis corporis foris uisibilia cernimus, sic radii contemplationis invisibilia speculamur.

Per nares discretionem accipimus. Naribus etenim odores ac fetores discernimus, et ideo per nares uirtutem discretionis non inconuenienter significamus. Aures expriment obedientiam, eo quod audiendi obediendique sunt instrumentum. Os insinuat intelligentiam. Sicut enim cibum ore recipimus, ita uirtute intelligentiae pastum divinae lectionis captamus. Dentes uero significant meditationem, quia sicut dentibus receptum cibum comminimus, ita meditationis officio panem lectionis acceptum subtilius discutimus ac dividimus. [Mientras el hombre persistió en la justicia, se mantuvo sano; pero tras caer por el pecado, lo atacó una grave enfermedad. Y el que antes del pecado gozó de salud en todos sus miembros espirituales, en todos ellos sufre la debilidad después del pecado. Así pues, es necesario que grite: sáname, Señor, y sanaré. Pero, ¿es que debe decirse que el hombre posee miembros espirituales? Tiene miembros espirituales: las virtudes, evidentemente. Pues, del mismo modo que en su exterior está formado por los miembros adecuados a él, así también en su interior está admirablemente dispuesto y ordenado por las virtudes concordantes con él; y los mismos miembros

la *lumen oculorum*, la luz que emana del ojo, era necesaria para llevar los objetos luminosos del mundo a la percepción sensorial del observador.

El ojo brillante era una condición para la vista. El *incipit* implicaba que la lectura retiraba la sombra y la oscuridad de los ojos de una especie caída. La lectura, para Hugo, es un remedio porque devuelve al mundo la luz que éste había perdido debido al pecado. Según Hugo, Adán y Eva fueron creados con ojos tan luminosos que podían contemplar constantemente lo que se debe buscar ahora penosamente.

Al pecar, Adán y Eva fueron expulsados del paraíso y enviados de un mundo resplandeciente a un mundo de tinieblas, y sus ojos perdieron la transparencia y el poder radiante con el que habían sido creados, y que todavía se adecúa a la naturaleza y el deseo humanos. Hugo presenta el libro como una medicina para el ojo. Esto significa que la página del libro es un remedio supremo porque permite al lector, a través del *studium*, recuperar en parte

del cuerpo son una imagen de las virtudes de la sustancia espiritual. La cabeza significa la mente. [...] Los ojos representan la contemplación. Porque igual que con los ojos del cuerpo discernimos las cosas visibles del exterior, así mediante los rayos de la contemplación exploramos las cosas invisibles.

Con la nariz percibimos las diferencias, pues distinguimos con la nariz los aromas de los hedores, y por esto designamos con la nariz la virtud del discernimiento de manera no inconveniente. Los oídos expresan obediencia, porque son instrumento para oír y obedecer. La boca sugiere la inteligencia.

Pues del mismo modo que recibimos la comida con la boca, así captamos con la virtud de la inteligencia el alimento de la divina lectura. En cuanto a los dientes, significan la meditación, ya que así como con los dientes masticamos el alimento recibido, también mediante el ejercicio de la meditación discutimos y dividimos más finamente el grato pan de la lectura.]

lo que su naturaleza requiere, pero que su pecaminosa oscuridad interna ahora le deniega.

La página como espejo

Hugo le pide al lector que se exponga a la luz que emana de la página, *ut agnoscat seipsum*, de tal modo que pueda identificarse a sí mismo, reconocer su yo. A la luz de la sabiduría, que hace que la página resplandezca, el yo del lector se encenderá, y es en esa luz donde el lector se identificará a sí mismo. Hugo cita aquí de nuevo una *auctoritas*: el *gnothi seauton*, la máxima “conócete a ti mismo”, encontrada por primera vez en Jenofonte, que fue un epigrama arraigado durante toda la Antigüedad y que se citaba frecuentemente en el siglo XII.³⁸

De todos modos, el mero hecho de que una misma máxima sea citada sin modificaciones una y otra vez durante un milenio o más, no garantiza que su sentido también permanezca inalterado. Ésta es la razón por la que me siento tentado a traducir *seipsum*, cuando Hugo lo utiliza, por “su yo” en vez de por “sí mismo”.

Uno de los grandes descubrimientos del siglo XII es lo que hoy queremos decir cuando, en la conversación ordinaria, hablamos

³⁸ P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., (París: Études Augustiniennes, 1974) examina la transmisión de la denominada máxima deífica desde que aparece por primera vez en Jenofonte hasta su recepción en la escuela de San Víctor, con una excepcional erudición y abundantes citas de las fuentes. DB, I, 1, p. 4: *Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quarn sit indecorum agnoscit, ut extra se quidquam quaerat, cui quod ipse est, satis esse poterat scriptum legitur in tripode Apollinis: gnothi seauton, id est, cognosce te ipsum*. [Ciertamente, el alma inmortal, iluminada por la sabiduría, se vuelve hacia su propio principio y reconoce lo indigno que es buscar algo fuera de sí misma cuando lo que hay en ella puede ser suficiente. Escrito está en el trípode de Apolo: *gnothi seauton*, esto es, conócete a ti mismo] (DT, p. 46).

del “yo” o del “individuo”. En la constelación conceptual griega o romana esto no podría haber encajado de ninguna manera. Es probable que el estudioso de los Padres griegos o de la filosofía helenística acabe dándose cuenta penosamente de la diferencia entre nuestro punto de partida y el de aquéllos. Nuestra dificultad a la hora de entenderlos está motivada en gran medida por el hecho de que no tenían ningún equivalente a nuestra “persona”.³⁹ Una

³⁹ Colin D. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200* (Londres: The Church Historical Society S.P.C.V., 1972), pp. 2-19. Este libro intenta de forma admirable acercar al lector a los hallazgos de la investigación reciente sin recurrir al aparato del estudio erudito. El autor explora un concepto que ahora damos por sentado en una sociedad que “en algunos aspectos se enfrentaba con problemas no totalmente distintos de los del siglo xx”.

En una importante reseña, Yves Congar reconoce los enormes méritos de este libro, pero subraya que el “individuo” que descubre el siglo XII y se expresa en nuevas formas de amistad y matrimonio, lectura y reflexión, sátira y confesión, permanece profundamente inmerso en el cosmos religioso, y que, por tanto, el nuevo sentido de individualidad puede ser interpretado sólo a través de su inserción orgánica en este universo mental (“Review of Discovery of the Individual, por Colin D. Morris, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 [1973], pp. 305-307). Como resultado, este nuevo sentido de individualidad, tan fuerte durante la segunda parte del siglo XII, es también profundamente distinto del sentido de individualidad que se convertirá en característico de épocas posteriores de la historia occidental. Para las respuestas del autor a sus críticos, especialmente a Caroline Walker Bynum, véase también Colin D. Morris, “Individualism and Twelfth-Century Religion: Some Further Reflections”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980), pp. 195-206.

realidad social en la cual se dé por sentado un “yo” similar al nuestro es una excentricidad entre las culturas.⁴⁰

Esta excentricidad se manifiesta con claridad en el siglo XII. La obra de Hugo asiste a la primera aparición de este nuevo modo de ser. Hugo, una persona extremadamente sensible, experimenta el nuevo modo de identidad característico de su generación. Como lector que conoce bien “toda la literatura que hay”, encuentra formas de interpretar las *auctoritates* y mentalidades tradicionales de tal modo que esta nueva identidad pueda expresarse dentro de ellas. Quiere que el lector se enfrente a la página y que por medio de la luz de la sabiduría descubra su yo en el espejo del pergamino.⁴¹

⁴⁰ P. Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen age*, (Roma: Ateneo, 1970). El mismo autor, en “Collectivites medievales et institutions antiques”, *Miscellanea Medievalia*, 1 (1962), pp. 240-252, examina la formación del concepto de “persona moral” en relación con los comentarios innovadores del siglo xii sobre los juristas romanos, como Ulpiano. Bajo la apariencia de un regreso al derecho de la Roma clásica, se introduce un concepto completamente nuevo del individuo y su lugar en la formación de la comunidad por medio de la *auctoritas* que dice: *quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari* [lo que toca a todos, debe ser aprobado por todos].

⁴¹ Los siglos XII y XIII constituyen una de esas épocas en las que el uso del espejo como metáfora se caracteriza por una significativa transformación. W. Wackernagel, “Über den Spiegel im Mittelalter”, *Kleinere Schriften*, 1 [1872], pp. 128-142 y O. Casel, O. S. B. “Vom Spiegel als Symbol”, *Nachgelassene Schriften*, en colaboración con J. Platz, M. Laach, *Ars Litúrgica*, 1961 recogen muchos pasajes clave. J. Baltruáaitis, *Essai sur une légende scientifique: le miroir. Révélations, science-fiction et fallacies*, (París: Elmayan-Seuil, 1978) relaciona los variados motivos medievales sobre el espejo con las tradiciones más amplias a las que pertenecen. G. F. Hartlaub, *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, (Munich: Pieper,

En la página, el lector se reconocerá a sí mismo, no como lo ven los demás o por los títulos o apodos por los que se le llama, sino conociéndose a sí mismo por la vista.

II.b.- El trabajo técnico de Hugo

En su opúsculo *Anotaciones acerca de las Escrituras y los escritores sagrados*, Hugo comienza señalando que la Escritura debe llamarse sagrada o divina, por ser del mayor rango y honor. Su utilidad es mayor que la de las letras humanas, pues enseña la salvación del alma. Ni siquiera los libros de ética, en que tantas cosas buenas se dan, igualan a éstas. Es una escritura inspirada por el Espíritu Santo. En ella “todo lo que se enseña es verdad; todo lo que se manda, bondad; todo lo que se promete, felicidad. Pues Dios es verdad sin falacia, bondad sin malicia, felicidad sin miseria” (11A). Dada la peculiaridad de esa Escritura, se distingue de las otras, en su materia y su modo de tratarla, esto es, por su objeto y su método. Su verdad es sin mezcla de error y su bondad es pura, más perfecta que la humana.

Aquí tenemos ya una primera lección para nuestra hermenéutica actual. Hay un autor del texto, cuya intencionalidad hay que respetar. Es muy sabido que algo por lo que se caracteriza el espíritu pragmático es por la salvaguarda que ha hecho de la noción de intencionalidad, en contra de diversos funcionalismos del día. Solamente si se preserva la intención (cognoscitiva y volitiva) del autor de un texto, se puede hablar de dimensión pragmática de la *semiosis* y de la *hermeneusis*, es decir, tanto en la semiótica como en la hermenéutica. En el caso de la Sagrada Escritura, el autor es Dios, y, aun cuando su escritura es infinita y se podrían encontrar

1951) es el trabajo estándar sobre la representación del espejo en el arte y sobre la evolución del espejo como metáfora en la pintura, a partir de la Edad Media.

infinitos sentidos, hay que reducirlos de acuerdo a la condición finita o limitada del hombre.

Hay un triple sentido (*triplex intelligentia*) en la Sagrada Escritura, y aquí es donde Hugo muestra su habilidad y penetración⁴² hermenéutica. Este triple sentido es histórico y alegórico, el cual se subdivide en dos: alegórico propiamente dicho y anagógico⁴³. El histórico es aquel “en el cual se considera la significación primera de las palabras en relación con las cosas mismas de las que trata” (11D-12A). Explica que la Sagrada Escritura tiene de particular y diferente de las otras el que significa ciertas cosas que a su vez son signos de otras cosas. Según él, *historia* viene del griego *historeo*, que es ver o narrar. Se narra lo que se ha visto, y antes se exigía que quien escribiera una historia hubiera sido testigo ocular, que hubiese visto directamente los sucesos. Pero también se toma en un sentido más amplio, de modo que designe el significado primario y directo que tiene la palabra respecto de la cosa.

Encontramos aquí otra lección, la de la existencia de un sentido literal, que muchos niegan en la actualidad. Hugo lo acepta de entrada, aunque vemos que atemperado por el sentido no literal, sino figurado o alegórico. Hay ya algo importante: el sentido literal, al ser referido por Hugo a la historia, al acontecimiento, a lo que fue presenciado ocularmente en su origen primero, se nos muestra como el encuadre y, por lo mismo, el límite del otro sentido, el alegórico.

Por su parte, la exposición o interpretación alegórica se da “cuando por aquello que se propone como significado por la letra se significa algo distinto hecho en el pasado, o en el presente,

⁴² Citamos de Hugo de San Víctor, “De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculne”, en J. P. Migue, *Patrologia Latina*, vol. 175. (París: Garnier-Migne, 1879), columnas 9-28.

⁴³ Acerca de los orígenes de la exégesis alegórica, cf. Lubac, *Exégèse médiévale*, II partie, t. 2, 125 y ss.

o en el futuro” (12AB). En efecto, *alegoría* significa “discurso ajeno”, porque se dice una cosa y se significa otra. Se subdivide en alegoría simple y anagogía. “Hay alegoría simple cuando por un hecho visible se significa otro hecho invisible. La anagogía, esto es, la conducción hacia arriba, [se da] cuando por un hecho visible se declara uno invisible” (12B).

He aquí el famoso sentido alegórico, el que no significa algo histórico, el que va más allá de la literalidad del texto. Es el que no depende de lo visto, de lo presenciado ocularmente por alguien, sino de lo imaginado, de lo creado, o, en última instancia, visto pero por revelación, no con el ojo de la carne, sino con el del espíritu. Es el sentido que dilata el corazón, que expande el alma, que llena de gozo y hace rebosar de emoción. No en balde era el que se buscaba con preferencia y mayor afán por parte de los monjes, cuya mirada estaba puesta en lo que trascendiera a lo literal y lo mismo real, según aquello de san Pablo de que “la letra mata, pero el espíritu da vida”.⁴⁴ Veamos el ejemplo que propone

⁴⁴ Situación singular, pues es también el sentido alegórico, el no-literal, el que prefiere Rorty y en definitiva la mayoría de los posmodernos, como Derrida, alegando que lo real no existe. Pero, ¿no se estará buscando, al igual que los monjes medievales, la salida de lo literal para salir de lo real, consuetudinario y fáctico? La letra mata, y el espíritu da vida. ¿No se estará pensando que la lectura que rebasa la letra da vida, y que dará más vida mientras más se roture la sujeción a lo real, histórico? Empresa dura esta de trascender lo histórico y cotidiano, lo literal. Curiosamente, es lo que vuelve hoy en día, en la lectura neopragmatista y posmoderna. Como suponiendo que hay algo más, como suponiendo algo que trasciende lo escrito, la letra. Así sea a título de sugestión y de nostalgia. Canalizamos nuestra utopía y nuestra alucinación, orientamos nuestros sueños, por ese sentido que trasciende lo escrito, que va más allá de lo literal, de lo histórico, de lo dado. Eso es lo que vemos en las técnicas más recientes de lectura, de *hermeneusis*.

Hugo para ilustrar los tres sentidos de la Escritura que ha señalado, o su triple hermenéutica:

‘Había un hombre en la tierra de Hus, que se llamaba Job, quien, habiendo sido primero rico, había llegado a tanta miseria, que sentado en un estercolero, aun se rascaba la pus del cuerpo con un pedazo de teja’. El sentido de la historia es claro. Pasemos a la alegoría, de modo que por las cosas significadas por las voces consideremos que se significan otras cosas, y por un hecho otro hecho. Así, Job, que se traduce (*interpretatur*) como *doliente*, significa a Cristo, quien, primero en las riquezas de la gloria del Padre, co-igual con él, descendió a nuestra miseria, y se sentó humillado en el estercolero de este mundo, compartiendo todos nuestros defectos, excepto el pecado. Investiguemos qué se significa por este hecho que se haya de hacer, esto es, digno de hacerse. Job puede significar al justo o al alma arrepentida, que arregla en su memoria el estercolero de todos los pecados que hizo, y no en una hora, sino perseverantemente sentándose sobre éste y, meditando, no cesa de llorar. Y estas cosas hechas según la letra, que representan de este modo las espirituales, se llaman sacramentos (12BC).

He aquí que tenemos una exégesis según las tres dimensiones de la hermenéutica bíblica. Según los tres sentidos. Hugo apenas se detiene en el sentido literal o histórico. Es claro, dice, y sigue de inmediato a la alegoría, enfebrecido por el deseo de gustar el sentido profundo y oculto. Las cosas significadas en el texto significan otras cosas; los hechos significan otros hechos. Todo es signo, hay signos de diferentes órdenes y grados, signos de segundo nivel o meta-signos. Allí no se deja que los diversos planos del análisis nos traicionen por inadvertencia. Lo que parece ser signo simple es complejo, y lo que parece ser signo de primer orden puede resultar de un meta-nivel. No se puede permitir que la paradoja o la antinomia invadan la significación por no cuidar

el nivel en el que nos estamos moviendo, el que es propio a cada signo, no sea que se cometa falacia. Y dice Hugo que las cosas, hechas según la letra, que representan las espirituales, se llaman *sacramentos*. Otra vez, la letra mata y el espíritu da vida. Las cosas hechas por la letra, si no conducen a las espirituales, no dan vida; en cierto sentido, matan al intérprete y a aquellos para los que interpreta. En cambio, si lo remiten y lo remontan hacia lo interior y traslaticio, cambian su estructura, producen que algo se mueva dentro de él, y que sea distinto, y que tenga vida en abundancia.⁴⁵

⁴⁵ Pues bien, así quiere ser la hermenéutica hoy en día, aunque más descabellada a veces, en Foucault, Derrida, Vattimo y Rorty. Según Todorov, esto ya sucedía en dos corrientes de un poco antes: el marxismo y el freudismo. Allí no era válido contentarse con una lectura superficial, había que pasar a la estructura profunda. No bastaba una lectura sólo sintagmática, lineal; había que acceder a una lectura paradigmática, en profundidad; exactamente como la exégesis de los monjes. La lectura e interpretación marxista veía en lo histórico y literal, cual si fuera alegórico, el avance hacia el cumplimiento de una utopía, de un ideal de liberación social; la interpretación freudiana veía ese avance como yendo hacia el cumplimiento de una liberación psicológica y personal. Igual que los monjes, veían el advenimiento del reino interior y exterior, y la liberación espiritual y material. También en autores más recientes, como Derrida, con su lectura mistagógica de los textos, y Vattimo, con su paradigma Joaquín de Fiore. La letra mata, el espíritu da vida. Por ello leer en el espíritu, más allá de la letra, es vida. En cambio, la literalidad, tomar la vida a la letra, es muerte. La vida, el espíritu, es vinculante, es vinculación, comunidad, apostar por el otro, vincularse con él. Solamente lee más allá de la letra el que da vida con su interpretación, el que da su vida, el que engendra vida en los otros, el que, superando la mortandad de la letra, sobrepasa el texto. En el caso de un texto no bíblico, por ejemplo uno filosófico, solamente sobrepasa la muerte, la letra, el que no adora el sistema o su sistema como a un faraón momificado, sino que

Hugo de San Víctor hace la aclaración de que no se debe tratar de interpretar según los tres sentidos cualquier parte de la Escritura. Sería torcerla. A veces es difícil o aun imposible. Como no todo en la cítara produce música, sino las cuerdas:

“así en las palabras divinas han sido puestas ciertas cosas que sólo se quiere que se entiendan espiritualmente; otras, en cambio, sirven para la gravedad de las costumbres; otras también han sido dichas según el simple sentido de la historia; pero algunas [hay] que pueden exponerse convenientemente según la historia, la alegoría y la tropología” (13A).

Es de notar que aquí Hugo llama *tropología* a la anagogía. Pero una cosa en la que pone mucha insistencia, y le dedica todo un capítulo (el quinto), es que la interpretación literal o histórica de ninguna manera es dispensable. Tan necesaria es, que si no se la conoce, no se puede dar la interpretación mística o alegórica. Habla de monjes que decían leer la Escritura sin el sentido literal, sólo con el alegórico, lo cual da a entender los excesos que se cometían. Es cierto que no todo puede leerse literalmente (p. ej. cuando el profeta Daniel habla de un río de fuego que sale de debajo del trono de Dios, o de ciertos animales quiméricos), pero sólo a partir del sentido literal se puede captar el sentido figurado.

Pues —explica—, si, como esos tales dicen, hubiera que pasar de inmediato de la letra a lo que se ha de entender espiritualmente, en vano habrían sido puestas por el Espíritu Santo en el discurso sagrado las figuras y semejanzas de las cosas con las que el ánimo es instruido a las cosas espirituales. Pues, como atestigua el

lo hace sacar vida de sus potencialidades, el que desarrolla, fomenta, promueve, por su vinculación con el otro.

Apóstol, 'lo que es carnal es primero, después lo que es espiritual' (I Con 15) (1413).

Por ello no es bueno despreciar la humildad literal de la Escritura, porque la humildad es la que consigue la iluminación. Y si al ambicioso le parece lodo la palabra en su dimensión literal, no debe olvidar que ese lodo que él pisotea y desprecia con asco llevó al ciego a la luz, y lo puede llevar a él a la iluminación -dice Hugo, citando el cuarto Evangelio (Jn. 9)-, es decir, aquel pasaje en el que Cristo da la vista a un ciego haciendo lodo con su saliva y el polvo del suelo. "Lo que es carnal es primero, luego lo que es espiritual". Es decir, no se pueden quemar etapas, no se puede pasar más allá del sentido literal, al espiritual, sin cierta preparación. El trabajo callado y silencioso del hermeneuta desembocará en iluminación. El diálogo se prepara en el monólogo, en la reflexión. Es nuevamente la letra que mata y el espíritu que da vida. Pero el espíritu sólo puede dar vida si hay carne que animar, la carne de la literalidad, de la letra, que sirve de límite para la interpretación. Tomar a la letra siempre al autor conduce a muchos sinsabores, acaba en la desvinculación con el otro, rompe vínculos, como lo vemos en la vida, cuando se producen equívocos en el trato y se lastima el afecto. El espíritu da vida, cuando anima la carne y conduce a la vinculación con el otro, con los otros, que están implicados en el texto, y por amor a los cuales hay que interpretar. Por eso sólo tiene un momento de interpretación monológica, y es más bien dialógica; es en definitiva producto de un diálogo con los otros, con el autor y con los destinatarios (sean estos los originales o los nuevos, sobre todo estos últimos, ahora ya destinatarios de la interpretación), para vincularse con ellos en el amor que libera y que plenifica. Por eso hay que respetar una base de literalidad, para saber cuándo hay que trascenderla. Por eso hay límites en la interpretación, a pesar de que haya que remontar el vuelo por encima del sentido histórico y literal. Tal vez se da aquí una

manera de trascender la historia misma, la misma temporalidad, en el amor que detiene el tiempo como el sol, y que a la par va más allá del tiempo, en un instante que se prolonga sin fin. Esto parece ir más allá de la misma idea de temporalidad, de historicidad, que nos dieron Dilthey y Heidegger. O, si se prefiere, se trata de una historicidad diferente, de una temporalidad distinta, que, en lugar de ir a la muerte, va a la vida, a más vida, como diría el vitalista Georg Simmel. Una temporalidad, una historicidad, que son simbólicas, alegóricas, anagógicas, llenas de vida, y no literales, meramente históricas, las cuales son ya muertas, o mortecinas, que van apagándose y aniquilándose lentamente. Aquí, en lugar de marchar al debilitamiento y a la aniquilación paulatina del ser, al nihilismo, se marcha a una vivificación e iluminación del ser que paulatinamente va siendo más rica. No en estruendo de esplendor, sino en profundidad y arraigo de su lumbre. Luz tenue, pero profunda. Lumbre del espíritu. Pues la letra mata, el espíritu da vida.

Después expone Hugo de San Víctor el número, orden y autoría de los libros sagrados. Pasa a hablar de los escritores de esos libros. Es curioso que Hugo mencione que se creyera que el Libro de la Sabiduría había sido escrito por Filón de Alejandría, dado el regusto que tenía a elocuencia y sabiduría griegas (16D). Seguramente era una incriminación de neoplatonismo a la doctrina del Logos. Menciona la revisión de la Escritura hecha por Esdras. Señala diversas traducciones, en especial la versión Septuaginta, esto es, la de los setenta traductores que fueron puestos por Eleazar a traducir del hebreo al griego, cada uno en una celda, y todos coincidieron a la letra, por lo que se consideraba una traducción inspirada por el Espíritu Santo. Sin embargo, Hugo cita a san Jerónimo, quien dice que no hay que creer eso. Por supuesto que menciona la versión Vulgata, de este mismo santo, que era la

que ellos usaban. Distingue además los escritos canónicos de los apócrifos.

Habla Hugo del fruto de la lectura divina: “Enseña lo que deleita saber y lo que sirve imitar. Una de las cuales, esto es, la ciencia, mira a la historia y a la alegoría, y la otra, esto es, la instrucción de las costumbres, a la tropología. Toda la Sagrada Escritura se refiere a este fin” (20C). Y señala de qué manera las siete artes liberales sirven a la interpretación de esta ciencia:

“El trivio mira a la significación de las voces. El cuadrivio, a la significación de las cosas. La gramática enseña a hablar correctamente y a pronunciar las voces competentemente. La dialéctica ayuda a distinguirlas en sus significaciones y a buscar la verdad mediante la discusión. La retórica mira a ambas cosas. La física enseña las naturalezas interiores de las cosas, la matemática las figuras exteriores y los números” (20C).

Omite la astronomía y la música, que tal vez van reasumidas en las otras dos ciencias reales (física y matemática). Llama la atención que el cuadrivio ayude porque enseña a encontrar el significado de las cosas, así como el trivio lo hace con las palabras. Las cosas significan no tanto en sí mismas (como si sus naturalezas, figuras y números fueran sus significados íntimos), sino para poder encontrar el significado literal de esas cosas que después remitirán al significado espiritual.

Nótese que la gramática tiene el papel de la sintaxis y la dialéctica o lógica el de la semántica; y la retórica abarca el de las dos anteriores, aunque Hugo implica que hace algo más: buscar el significado que dan los usuarios o hablantes, mediante el diálogo y el consenso, como hace la pragmática. Y aquí está el verdadero cometido de la pragmática: busca los significados profundos de

las cosas, mediante la vinculación con el otro, con los otros, que es una dialéctica afectiva y racional a un tiempo, de discusión para buscar el consenso, de retórica que conjunta la razón y la emoción, el concepto y el sentimiento. Así se llega al sentido vinculante, que vivifica, que llena de vida a uno mismo, que transmite vida a los demás, por el amor y el espíritu. Y entonces se puede volver al sentido literal e histórico del que se partió, y plenificarlo e iluminarlo, como en un círculo perfecto, que se cierra en sí mismo, con todo acabamiento; cuando se llega a lo mismo, ya otro, diferente y translúcido, transverberado por el apego a los otros que comparten, en discusión inteligente y afectuosa, la interpretación de uno mismo. Y es entonces también, cuando, por virtud de esa vida dada por el espíritu, el retorno a la letra se ilumina, y de manera insensible pero viva, la letra ya no es letra muerta, es letra viva, transfigurada, transubstanciada, letra hecha espíritu.

Más aún, esas cosas significadas por las voces en la Sagrada Escritura son de una significación más excelente, ya que dan conocimiento espiritual. La significación de las voces humanas es convencional, la de las cosas es *natural*, pues así las hizo el Creador. Y las cosas significan más que las voces, “pues pocas voces tienen más de dos o tres significaciones; en cambio, cualquier cosa puede ser tan múltiple en la significación de otras cosas, cuantas propiedades visibles o invisibles tenga comunes con otras cosas” (21A). Cuentan seis circunstancias: la cosa, la persona, el número, el lugar, el tiempo y el gesto. Las cosas tienen naturaleza o forma interior, y forma exterior: figura, color, sabor y otros accidentes. La persona es “la esencia individual de sustancia racional”, dice Hugo, acercándose a la definición de Boecio. En las acciones de las personas hay una significación mística: “La persona, por tanto, significa en las letras sagradas, como Jacob, que recibió la herencia de su padre; designa a Cristo o al pueblo gentil; Isaac, que bendijo a su hijo, figura a Dios Padre. El número

también significa, como, por ejemplo, el seis la perfección” (21D). Y cita a san Agustín, quien dice que el seis no es perfecto porque Dios hizo la creación en ese número de días, sino que hizo la creación en seis días porque es un número perfecto. Así indica los significados de varios números en la Biblia.

Hugo explica el origen de lo alegórico y lo moral o tropológico:

“Así, ya que son seis las circunstancias que se dicen significar, cualquiera de ellas que signifique, o un hecho significa otro hecho, y es alegoría; o un hecho significa lo que se ha de hacer, y es moralidad. En estas dos cosas somos instruidos para el conocimiento de la verdad, esto es, para la integridad de la fe, y para el amor de la bondad, esto es, para la consumación de buenas obras. Por causa de estas dos cosas debe ser leída la Sagrada Escritura, a saber, para que creamos sinceramente y para que obremos bien” (24A).

La materia de la Escritura es el Verbo y todos sus sacramentos o signos sagrados, tanto los precedentes, desde el principio del mundo, como los consecuentes hasta el fin de éste. Hugo explica las edades que abarcan la Escritura, según la historia de la salvación, y la historia de Israel. Dice que por algunas confusiones de fechas hay pasajes que se vuelven difíciles, y por eso explica algunos de ellos y da un panorama o sinopsis de los gobernantes de cada época.

En su *Didascalicon* —cuyo subtítulo es *De studio legendi*, esto es, *Del estudio de la lectura*, o *Del esfuerzo por leer*—, Hugo nos muestra los tres pasos que hay que seguir: *littera*, *sensus*, *sententia*.⁴⁶ Primero la letra (*littera*), por la que hay que comenzar

⁴⁶ Cf. H. de S. Victor, *Didascalicon: De studio legendi*, VI, 4, en Migne, *Patrologia Latina*, 176, (París: Garnier-Migne, 1879), col. 804.

como los niños, la cual se encuentra en el nivel gramatical, esto es, sintáctico. Después el sentido (*sensus*), porque el sentido no es la letra, sino las cosas por ella significadas, lo cual se halla en el nivel de la lógica del discurso, esto es, el semántico. Y por último el contenido (*sententia*), que es la enseñanza oculta que debe extraerse a partir de la letra y del sentido; esto es ya un nivel pragmático. *Littera*, *sensus* y *sententia* son los pasos de la interpretación de cualquier discurso, del texto, del lenguaje mismo. Incluso para ver si no hay lugar para algo oculto, se necesita hacer el esfuerzo de penetrarlo; e incluso si no hay deliberadamente algo literal, hay que comenzar buscándolo para acceder al nivel profundo y alegórico. Nada nos dispensa de ese respeto por el discurso del otro, por la intención del otro. No podemos forzar a salir nuestra *sententia*, hay que sacar la *sententia* del texto. Ella es la *intentio textus*, que está más allá de la *intentio lectoris*, pero que debe tratar de respetar la *intentio auctoris*.⁴⁷

Una cosa en la que Hugo insiste en su *Didascalicon* es la idea del mundo como libro. Además de la Escritura, Dios nos legó el libro de las creaturas. Dice Hugo: “Este mundo universo sensible es como [*quasi*] un libro escrito por el dedo de Dios [...] y cada creatura es como una figura, no inventada por la humana convención, sino instituida por el arbitrio divino, para manifestar la invisible sabiduría de Dios” (*Didascalicon*, VIII: De tribus diebus; 814). Ésta es, en seguimiento de san Agustín y de otros muchos, la universalización de la hermenéutica en el seno del pensamiento medieval. Pero hay más. Ya que el mundo es texto, si el hombre es lector, es una parte del texto del que es lector; es lector y texto él mismo, y así está supeditado al contexto que Dios le brinda,

⁴⁷ Para otros miembros de la escuela de San Víctor y para los discípulos y seguidores de Hugo, cf. A. M. Landgraf, *Introducción a la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, (Barcelona: Herder, 1956), pp. 121-133.

en el que lo enmarca amorosamente. Y además es el resumen y compendio del texto, en cierta forma la cifra y la clave del texto; por eso el cosmos, el macrocosmos, se resume en el hombre, que viene a ser ahora el microcosmos, confín y horizonte de todo.

III.- La hermenéutica es un bello cántico de amor a Dios-Amor.

En mística, además del ya citado *De arrha animae*, del que nos ocuparemos, son de suma importancia *De archa Noe morali* y *De archa Noe mystica*. En estos dos tratados Hugo de San Víctor toma el arca como un símbolo estructural de las etapas de la búsqueda mística y del despliegue de la historia sagrada. La experiencia contemplativa representa la conciencia humana original, interior y no-discursiva de la presencia de Dios. En cuanto creados, los hombres tienen tres *ojos*: el del entendimiento para ver las cosas divinas; el ojo de la razón para ver el sí mismo interior y el ojo del sentido para observar el mundo. En la caída por el pecado el ojo del entendimiento fue enceguecido, la razón debilitada y solo el sentido permaneció intacto. De ese modo, la imagen interior de Dios quedó como un espejo oscurecido por el pecado que puede ser limpiado por la disciplina de manera que el ojo del entendimiento puede contemplar nuevamente la imagen de Dios en la interioridad del sujeto.

Las etapas de la mística son tres para nuestro autor: extática, unificante y transformadora.⁴⁸ Así, la primera etapa de cognición o pensamiento, lleva a contemplar el relato de la creación (*Génesis* 1,1) y de ese modo se purifica para leer de nuevo *el libro* del mundo creado. La meditación, que Hugo entiende como una atención concentrada en un solo asunto y como un estado de reflexión apartada e interiorizada, comienza a rehacer la interioridad rota

⁴⁸ En este tema se presenta otra vez la influencia de San Agustín y del Pseudo-Dionisio que habían presentado la cuestión también de modo tripartito: purificación, iluminación, perfección.

por el pecado. Por último, la contemplación es simbolizada por un artesano que funde los fragmentos del hombre roto y desvinculado de Dios, con la llama del amor divino. En los dos escritos *De archa*, Hugo presenta múltiples accesos a la contemplación: el éxtasis, la restauración de la imagen- semejanza perdida⁴⁹ y la unificación con Dios. En la primera *Homilía sobre el Eclesiastes*⁵⁰ presenta el tema de la unidad a través de la metáfora de la madera que arde: el alma pensante, afirma Hugo, es semejante a un fuego de madera verde donde hay mucho humo y poco fuego. En la meditación el humo se aclara y las llamas comienzan a ascender; con la contemplación la llama arde más brillantemente hasta que en el fuego puro del amor, vuelta hacia el interior del sujeto, Dios es conocido verdaderamente como el que es todo en todo.

Con estos elementos estamos en condiciones de afrontar el análisis de *De arrha animae*, ya que las ideas presentadas hasta aquí de modo más bien sumario, aparecen de modo particular en este escrito de Hugo de San Víctor⁵¹ que nos conducirá al análisis de algunos aspectos de la subjetividad.

IV.- Líneas conclusivas

¿Qué desafíos nos deja para la cultura religiosa actual? Creo que el primer desafío es volver a realizar una labor teológica que

⁴⁹ Cf. M. L. Fuehrer, "The Principle of Similitude in Hugh of Saint Victor's Theory of Divine Illumination", *American Benedictine Review*, 30 (1979), pp. 80-92.

⁵⁰ Cf. Hugo de San Víctor, *Homiliae in Ecclesiastem, I*; PL 175, 117.

⁵¹ Un tema que no tocaremos es el de la centralidad Trinitaria de la reflexión de Hugo de San Víctor; aunque es de suma importancia en la estructuración de su pensamiento y de su obra, este tema nos llevaría por caminos diversos a lo que nos proponemos en estas páginas. Para esto, cfr. M. T. Clark, "La Trinidad en el cristianismo latino", en B. Mc Ginn

se desprende la mística. La lectura amorosa de la Escritura era la principal fuente de la mística y la teología de Hugo, que en él no se encuentran dissociadas en “ramas” sino que se hallan relacionadas como la fuente con sus diferentes vertientes. Como dice Benedicto XVI: “La ciencia de la que se ocupan los llamados *Victorinos* es especialmente la teología, que requiere ante todo el estudio amoroso de la Sagrada Escritura. Para conocer a Dios no se puede menos de partir de lo que Dios mismo ha querido revelar de sí a través de las Escrituras”.⁵² A lo que subrayo que sin una lectura amorosa no se puede tener una buena comprensión de la Escritura y, menos aún, una interpretación existencial de la misma que sea coherente, es decir, que busca un encuentro con el Dios-Palabra que desciende a dialogar amorosamente con los seres humanos.⁵³

¿Qué desafíos podemos sacar de este trozo de tiniebla medieval para la hermenéutica actual? Creo que algunas muy ricas. En primer lugar, que toda escritura tiene un autor y éste una intencionalidad, por lo que sería injusto no tomarla en cuenta y disponer de su texto a nuestro antojo. Es verdad que el texto escapa al autor e incluso a los mismos destinatarios; pero no a tal punto que se pueda hacer con él algo diferente de esa intencionalidad; aquí, usurpar la intención es cometer injusticia. Precisamente el espíritu

- J. Meyendorff, *Espiritualidad cristiana, vol. I: Desde los orígenes al siglo XII*, cit., pp. 295-308; también, E. Reinhardt- J. I. Saranyana, “La configuración de la ciencia teológica. De Hugo de San Víctor a Tomas de Aquino”, *Veritas* 43/171, pp. 549-562, (Brasil: Universidad de Porto Alegre, 1998).

⁵² Benedicto XVI, *Audiencia General, miércoles 25 de noviembre de 2009*.

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125.html

⁵³ Cf. Gn. 3, 1-8 Dios se paseaba a la hora de la brisa para hablar con el hombre.

pragmático de la hermenéutica ha rescatado la idea y validez de la intencionalidad.

En segundo lugar, surge cierta normatividad textual que obliga a respetar en su propia medida el sentido literal, aun cuando haya que pasar al sentido simbólico. El sentido literal o histórico de un texto nos hace conectar el sentido con la referencia, de acuerdo con la intencionalidad del autor (que sea rescatable). El sentido histórico o literal nos conecta con un acontecimiento en el mundo. Pero ya en la narrativa de ficción se nos inclina a lo simbólico, por referirse no al mundo del espacio-tiempo, sino al de la imaginación. Siempre se usa la imaginación al escribir la historia, pero no a tal punto que se pierda la posibilidad del sentido histórico-literal, como quieren algunos.

En tercer lugar, rescatamos la enseñanza principal, de que la letra mata y el espíritu vivifica, y que por eso el sentido literal o histórico ha de ser trascendido hacia el sentido espiritual o simbólico. Allí usamos un equilibrio analógico, una ponderación proporcional. Hay una parte de literalidad y una parte de simbolicidad en lo escrito, y hay que buscar más allá de la letra muerta y fría, hacia lo vivo y vinculador con el otro, el prójimo; porque, de otra manera, la interpretación no dará vida, no dará sentido. Se trata de una temporalidad viva, creada por el texto y llenada con las personas, los otros,⁵⁴ que nos abre más allá de nosotros mismos, donde se encuentran los demás, donde está la vida. Podemos decir parafraseando a Hugo que sólo el amor da vida a la interpretación y las técnicas de interpretación pueden ayudar a dar fecundidad a ese amor.

⁵⁴ “Magia de la analogicidad”, diría Beuchot.

Bibliografía

Fuentes

- Barón, R. *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, (París: P. Lethielleux, 1957).
- Hugo de San Víctor, *Didascalicon: De studio legendi*, VI, 4, en Migne, *Patrologia Latina*, 176, (París: Garnier-Migne, 1879).
- . *Homiliae in Ecclesiastem, I*; PL 175, Migne, *Patrologia Latina*, 176, (París: Garnier-Migne, 1879).
- . *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculne*, en J. P. Migue, *Patrologia Latina*, vol. 175, (París: Garnier-Migne, 1879).
- . *De unione corporis et spiritus*, PL, 177 en J. P. Migue, *Patrologia Latina*, vol. 175, (París: Garnier-Migne, 1879).
- . *De arca Noe: PL 176*. en J. P. Migue, *Patrologia Latina*, vol. 175, (París: Garnier-Migne, 1879).

Otros autores

- Baltruáaitis, J. *Essai sur une légende scientifique: le miroir. Révélation, science-fiction et fallacies*, (París: Elmayan-Seuil, 1978).
- Benedicto XVI, *Audiencia General, miércoles 25 de noviembre de 2009*.
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125.html
- Bultot, R. “Cosmologie et contemptus mundi”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, número especial, 1, Mélanges de théologie et de littératures medievales offerts á Dom Hildebrand Bascua, O. S. B. (Lovaina, 1980).
- Casel, O. O. S. B. “Vom Spiegel ais Symbol, Nachgelassene Schriften”, J. Platz y M. Laach, *Ars Litúrgica*, (1961).

- Chenu, M. D. “Notes de lexicographie philosophique médiévale:disciplina”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25 (1936), pp. 686-692.
- Clark, M.T. “La Trinidad en el cristianismo latino”, en B. McGinn-J. Meyendorff, *Espiritualidad cristiana, vol. I: Desde los orígenes al siglo XII*, pp. 295-308.
- Congar, Y. “Review of Discovery of the Individual”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), pp. 305-307.
- Courcelle, P. “Étude critique sur les commentaires de la ‘Consolation’ de Boèce (IX-XV siècles)”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 12, París (1939), pp. 6-140.
- . *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, (París: Études Augustiniennes, 1974).
- Cremascoli, G. “*Exire de saeculo. Esami di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana [sec. XIII-XIV]*”, *Quaderni di Ricerche Storiche sul Primo Movimento Franciscano e del Monachesimo Benedettino* 3, (Nantes: Edizioni Rari,1982).
- Emery, K. “Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure’s Doctrine of the Cardinal Virtues”, *Traditio*, 39 (1983), pp. 183-218.
- Fuehrer, M. L. “The Principle of Similitude in Hugh of Saint Victor’s Theory of Divine Illumination”, *American Benedictine Review*, 30 (1979), pp. 80-92.
- Ghellinck, J. de. *L’Essor de la littérature latine au xif siècle*, (Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 1957).
- Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*, (Madrid: Gredos,1972).
- . *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1984).

- Hartlaub, G. F. *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, (Munich: Pieper, 1951).
- Javelet, R. "Sens et réalité ultime selon Hugues de Saint-Victor", *Ultimate Reality and Meaning*, 3, núm. 2 (1980), pp. 84-113.
- Kimberly, R. *Memory and History in Hugh of St. Victor's Scriptural Program*, (Oshkosh: University of Wisconsin, 1997).
- Ladner, G. H. "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953).
- . "Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order", *Speculum*, 42 (1967), pp. 233-259.
- Landgraf, M. *Introducción a la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, (Barcelona: Herder, 1956), pp. 121-133.
- Lubac, H de. "Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture", *en Revue de l'histoire des religions*, 158-2, (1960), pp. 204-219.
- Male, E. *L'Art religieux du xiif siècle en France*, 5a ed., 4 vols., (París: Armand Colin, 1923).
- Marrou, H. I. "Doctrina et disciplina dans la langue des peres de l'Église", *Bulletin du Cange*, 10 (1934), pp. 5-25.
- . *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4a ed., (Paris: Boccard, 1958).
- Michaud-Quantin, P. "Collectivites medievaes et institutions antiques", *Miscellanea Medievalia*, 1 (1962), pp. 240-252.
- . *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen age*, (Roma: Ateneo, 1970).
- Morris, C. D. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, (Londres: The Church Historical Society S.P.C.V., 1972), pp. 2-19.

- . “Individualism and Twelfth-Century Religion: Some Further Reflections”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980), pp. 195-206.
- Ong, W. S. J., *Orality and Literacy: The Technologization of the Word*, (Londres: Methuen, 1982).
- Ott, L. “Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter”, *Divus Thomas*, 3 (1949).
- Reinhardt, E.: Saranyana, J. I. “La configuración de la ciencia teológica. De Hugo de San Víctor a Tomas de Aquino”, *Veritas* 43/171 (1998).
- Schleusener-Eichholz, G. *Das Auge im Mittelalter*, 2 vols., Münsterische Mittelalterschriften 35, (Munich: Fink, 1985).
- Schöne, W. *Über das Licht in der Malerei*, (Berlín: Mann, 1954).
- . “Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst”, *Das Gottesbild im Abendland*, (Berlín: Eckart, 1959).
- Schónborn, C. von. *L’Icône du Christ. Fondements théologiques elaborés entre le 1er y le 2e Concile de Nicée (325-987)*, 2a ed, Collection Paradosis, (Friburgo: Éditions de l’Université de Fribourg, 1976).
- . *Ouspensky, La Théologie de l’icône dans l’Église Orthodoxe*, (París: Cerf, 1980).
- Stock, B. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation on the Eleventh and Twelfth Centuries*, (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- Wackernagel, W. “Über den Spiegel im Mittelalter”, *Kleinere Schriften*, 1 (1872), pp. 128-142.
- Weisweiler, “Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*”, *Scholastik*, 20-24 (1949).

Zinn, G. *Los canónigos regulares*, en B. McGinn-J. Meyendorff, *Espiritualidad cristiana, vol. I: Desde los orígenes al siglo XII*, (Buenos Aires: Lumen, 2000).

**INCLINACIONES, RACIONALIDAD Y LEY.
LA MEDIACIÓN DE M. TULIO CICERÓN EN LA
LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO**

Laura Corso de Estrada
(CONICET/UCA-UBA)

1. Formulaciones de los escritos ciceronianos sobre el “*naturae ius*” y la “*lex naturalis*”

El *corpus* propiamente filosófico de Marco Tulio Cicerón contiene variadas formulaciones que expresan su concepción sobre el “*naturae ius*” y la “*lex naturalis*”. La primera de ellas, desde un punto de vista cronológico, corresponde al juvenil *De inventione Rhetorica*, en el que expone la definición del “*naturae ius*” que los maestros escolásticos parisinos del siglo XIII enuncian con recurrencia manifiesta. Tal el caso de Tomás de Aquino, quien en contextos diversos y en distintas obras¹ cita la definición del “derecho que procede de la naturaleza” [*ius a natura profectum*] que Cicerón enuncia en *De inventione Rhetorica* II, 53, 161: “derecho natural [*naturae ius*] es el que no procede de la opinión, sino de cierta fuerza que fue sembrada en la naturaleza”.² Definición a la que Tomás de Aquino apela en el contexto de su propia concepción de la virtud, junto a definiciones de la “virtud del alma” [*virtus*

¹ Cfr. *In Sententias* 4 dist. 33, q.1, a.1, ad 1, *passim*; *Summa Theologiae* I-II q.91, a.3, c., *passim*; *De malo* q.13, a.4, arg.6., *passim*.; *In Ethica* V,12.

² Cicerón, *De Inventione Rhetorica* II, 53, 161: “*naturae ius es quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit*”.

animi] y de las virtudes principales de la vida moral respecto de las que el “derecho” [*ius*], cuya naturaleza concibe como Cicerón en el pasaje citado del *De inventione Rhetorica*, constituye su fuente.

También Alberto Magno se cuenta entre los maestros parisinos que reconocen en la definición ciceroniana del *De Inventione Rhetorica* sobre el “ius” un *locus* expresivo del papel de la naturaleza en el dominio de los supuestos del orden práctico-moral. Así lo revela en *De bono* cuando recoge la tesis: “derecho natural es el que no procede de la opinión sino de cierta fuerza innata que ha sido sembrada, conforme a Tulio en *De inventione Rhetorica*”.³ Pero cabe asimismo subrayar que la recepción de la tradición ciceroniana del “naturae ius” por parte de Alberto Magno y de Tomás de Aquino tiene antecedentes en los inicios del siglo XIII, en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller,⁴ aunque en

³ Alberto Magno, *De bono* V q.1 a.1 st q.1: “*Naturae ius est quod non opinio genuit, sed vis quaedam innata inseruit*”.

⁴ He examinado con detenimiento el influjo de la tradición ciceroniana del “naturae ius” en el tratado “*De Iure*” de Guillermo de Auxerre en: L. Corso de Estrada, “Planos de racionalidad en el conocimiento de sí. Tradiciones helenísticas en la *Summa* de Guillermo de Auxerre”, *Anuario Filosófico- Hermenéutica Medieval*, Pamplona, XLIX/2, (2016), pp. 299-316. Pero asimismo, he abordado la sinergia de la recepción de dicha tradición en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller en: “Finalismo y racionalidad de la naturaleza en las primeras *Summae* del siglo XIII. La tradición del ‘*ius naturale*’ en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller”, *Patristica et Mediaevalia*, XXXV, (2014), pp. 43-60.

Cfr. de modo sucinto en Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, *proem*: “*ius naturale origo et principium est omium virtutum et motuum ipsarum, ideo prius dicendum est de iure naturali*”; en Felipe Canciller, *Summa de bono*, II/II, IV q.8;1025/35: “*ius naturale ... ius scriptum*”; II-II; IV q.8/1027, 61: “*ius naturale a natura*”.

rigor ya está presente en autores de tiempos carolingios, como manifiestan escritos de Rabano Mauro.⁵

La definición del *De inventione Rhetorica* que nos ocupa pone de manifiesto que Cicerón tiene en mente una concepción de la naturaleza que subyace a su formulación. Pues conforme a tal definición del “*ius*”, la “*natura*” es portadora de un contenido, el cual se identifica con el principio matriz del que deriva el “*ius*”. Esto es: de acuerdo al *De inventione Rhetorica*, el “*ius*” procede de una “*vis*” [fuerza, poder impulsivo],⁶ mas de una “*vis insevit*” [fuerza sembrada], por lo que la causa generadora del “*ius*” es intrínseca a la composición de la naturaleza. Ahora bien, tal “*vis*”, en tanto que es aquello de lo que procede el “*ius*”, confiere a la naturaleza de la condición humana –que constituye el sujeto propio del que procede el “*ius*”– una capacidad finalista, porque la naturaleza del hombre investida de tal “*vis*” es portadora de un poder motivo en relación con un objeto determinado. Pero además parece pertinente afirmar que, debido a que de tal “*vis*” deriva el “*ius*”, el poder motivo de la naturaleza se identifica: por una parte, con un finalismo perfectivo incoado en la naturaleza de la condición humana, y asimismo, con un finalismo perfectivo de valor normativo. Puesto que el acabamiento del poder motivo de la naturaleza que es “*vis*”: es el “*ius*”. Y en este contexto pretendo designar con la expresión valor normativo: el valor prescriptivo del finalismo ínsito en el sujeto del “*ius*”. Esto es: la naturaleza no solamente revela al sujeto del “*ius*” su inclinación al fin perfectivo, sino la exigencia del mismo en tanto que es “*ius*”.

⁵ Cfr. M. Rabano, *De Universo*; PL III, 417 A: “*naturae ius inserit*”.

⁶ Cfr. A. Erneut y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, (Paris: 1959); s/v “*vis*”: fuerza. En Cicerón traduce el nombre griego *dúnamis*, entendido como potencia ascendente (*virtus* en sentido lato).

De republica es la obra en la que Cicerón procede a desarrollar la cosmología que, en rigor, supone el “*ius*” según es definido más tempranamente en *De inventione Rhetorica*.⁷ En *De republica*, nuestro autor afirma la realidad de un “derecho que procede de la naturaleza” [*ius a natura profectum*]; de allí su concepción de la “verdadera ley” [*vera lex*]: “recta razón conforme a la naturaleza, diseminada en todos, invariable, eterna; la que exhorta a lo que ha de hacerse con sus mandatos y aparta de lo que ha de evitarse con sus prohibiciones”. En razón de lo cual: “No es posible que tal ley sea abrogada ni derogada, ni en parte ni totalmente [...] sino que se mantendrá para todos los pueblos y en todo tiempo una ley eterna e inmutable, y habrá un solo dios como maestro y soberano de todas las cosas; autor, juez y promulgador de la ley”.⁸

Conforme a ello, ante la indeterminación teleológica de la naturaleza que sostuvo la Academia que adhiere a la *epoché*, en las figuras de Arcesilao y de Carnéades,⁹ se propone en *De republica* una posición contrapuesta que, en consonancia con

⁷ Cicerón podría haber comenzado la redacción de su *De republica* hacia 54; cfr. E. Malaspina, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm; cfr. también: P. Mackendrick, *The philosophical books of Cicero*, (Londres: Duckworth, 1989), p. 45.

⁸ Cfr. Cicerón, *De republica* III, 22, 33: “*Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat [...] Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator*”.

⁹ Postura también representada en el desarrollo de *De republica* como contrapuesta; cfr. III, 8, 13; III, 11, 18, *passim*

la enseñanza de la primera *Stoa*, identifica: “*physis*”, “*lógos*”, “*nómos*”,¹⁰ en vocabulario latino: “*natura*”, “*ratio*”, “*lex*”. Y con tal identificación se retoma, como se había sostenido ya en *De inventione Rhetorica*, la concepción de una naturaleza portadora de un contenido intrínseco que se encuentra diseminado o esparcido¹¹ en ella de un modo abarcador. En *De republica* se explicita que lo diseminado en la “*natura*” del hombre es una “*recta ratio*” que es “*lex*”, y que ello es obra del dios. La obra que conviene a un dios que gobierna el mundo y que, por ende, es providente con respecto a él, promulgando en él la “*vera lex*”. Por lo que hallamos en *De republica*, por una parte, una predicación supra-humana del binomio “*ratio*”-“*lex*”, pero asimismo una elaboración en torno al mismo según la cual la “*natura*” cumple un papel de mediación en cuanto a la existencia de los vínculos entre “*racionalidad*” y “*ley*”.

Dicha mediación de la naturaleza en los diversos seres del mundo, lo vuelve un todo de orden regulado por la omnipresencia de la racionalidad divina que constituye su ley, pero que se revela como tal ante el alma humana, en razón de su especificidad racional dada su semejanza de naturaleza con la divinidad.¹² De allí que sea posible al hombre la comprensión del mundo como unidad de orden, su propia condición en él y, por ende, el reconocimiento de la ley que en su naturaleza porta. Por consiguiente, se halla dotado por naturaleza para develar en sí la “*vera lex*” que se constituye en principio de la vida práctico-moral integralmente considerada y, consecuentemente, del orden jurídico.

Con su postura finalista Cicerón ha apelado ciertamente a la tesis del *lógos spermatikós* de tradición estoica.¹³ Pero en este contexto histórico-teórico Cicerón presenta ya en *De republica* una renovada

¹⁰ Cfr. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 537.

¹¹ Cfr. en Cicerón, *De republica* III, 22, 33: participio “*diffusa*”.

¹² Cfr. Cicerón, *De republica* VI, 17, 17, *passim*.

¹³ Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 136.

tradición de la “*lex naturalis*” de rasgos propios. Un componente distintivo lo constituye su apertura del finalismo de la naturaleza más allá del corporalismo de la primera *Stoa*. Pues si bien la “*lex naturalis*” se manifiesta a través de inclinaciones ínsitas en los seres del mundo y tales inclinaciones comprenden en el hombre las que son propias de la vida biológica que caracteriza al viviente, se revelan en él inclinaciones expresivas de la especificidad de su naturaleza racional, las que desde una postura netamente platónica como la que Cicerón hace presente en *De republica*, emergen del plano de la corporeidad. En *De republica* Cicerón declara que estas inclinaciones son: a la virtud,¹⁴ a la vida común,¹⁵ y a un bien que supera el del individuo o a la suma del de los individuos en un *pactio*, en tanto que constituye un objeto perfectivo común, bajo cuyo respecto subraya la preeminencia de los deberes para con la patria.¹⁶ Pero asimismo, en *De republica* VI y con motivo del “*Somnium Scipionis*” el texto recoge la tesis platónica del origen y el destino divino de las almas de los hombres,¹⁷ la concepción de una misión divina encomendada al hombre y que consiste en la progresiva liberación del cuerpo como obstáculo del alma,¹⁸ para la purificación a lo largo de la vida mundana como “vía al cielo” [*via in caelum*].¹⁹

Conforme a lo expuesto el principio matriz del orden práctico-moral es la conformidad con la “*vera lex*” y, por ende, la “conformidad con la naturaleza”, como ya sostuvo la primera *Stoa*²⁰ y como Cicerón afirma en éste y en muchos otros pasajes

¹⁴ Cicerón, *De republica* 1,1,1.

¹⁵ Cicerón, *De republica* I, 25, 39; III, 2, 3.

¹⁶ Cicerón, *De republica* 1,1,1.

¹⁷ Cicerón, *De republica* VI, 15, 15.

¹⁸ Cicerón, *De republica* VI, 15, 15.

¹⁹ Cicerón, *De republica* VI, 16, 16.

²⁰ Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 39.

con motivo de su postura afirmativa sobre la existencia de la “*lex naturalis*”, más en un contexto de tradición platónica de su filosofía del hombre. Pero asimismo, en la sinergia de este contexto histórico-teórico Cicerón hace presente en *De republica* la manifestación de la aptitud de autodeterminación humana ante el finalismo perfectivo que porta en su propia condición natural. Afirma claramente la realidad de esta opción ante el finalismo de la naturaleza cuando describe a aquél “que desobedece” a la ley natural, como a quien “huirá de sí mismo [...] por el hecho de desdeñar la naturaleza del hombre”,²¹ el que consecuentemente será sujeto de la pena que se aplica a sí mismo.²² Por el contrario, realizará en sí mismo su propia naturaleza y será feliz “quien no desea otra cosa que lo que en verdad la naturaleza desea”.²³ Postura que desarrollará más adelante en *De fato*,²⁴ en la búsqueda de superación de la causalidad necesaria que documenta como expresiva del finalismo de la naturaleza de la *Stoa*.²⁵

Conforme a lo expuesto, en su relectura del finalismo de enseñanza estoica, Cicerón se ha separado de él en dos componentes de significativo valor teórico, lo cual hace posible la ponderación receptiva de su propia propuesta finalista por parte de maestros

²¹ Cfr. Cicerón, *De republica*, III, 33, 22: “*cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur, effugerit*”.

²² Cfr. Cicerón, *De republica*, III, 33, 22.

²³ Cicerón, *De republica* I, 17, 28: “*quis vero divitiorem quemquem putet quam eum, cui nihil desit, quod quidem natura desideret*”.

²⁴ *De fato* pertenece a una etapa posterior de los escritos ciceronianos, podría haber comenzado su redacción hacia el 44, cfr. J. Powell, *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. XVI; E. Malaspina, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

²⁵ Cfr. Cicerón, *De fato* V, 9; *passim*.

escolásticos. Así, busca asentar en *De republica*, en una postura afirmativa de la realidad de la “*lex naturalis*”, la vía justificativa óntica de las realidades precederas, pues constituye un ámbito de lo real que confiere razón de ser a lo que posee una naturaleza particular y mutable, como la propia de la vida práctica en la que se desenvuelve la existencia del hombre. Pues la pluralidad y la mutabilidad fenoménicas resultan superadas en una realidad inmutable y eterna que gobierna el mundo, que se identifica con la racionalidad y con la legalidad verdadera.

Algo más tarde,²⁶ en *De legibus* Cicerón aporta dos definiciones de la “*lex naturalis*” y una formulación del “*ius*”, en una de las exposiciones más orgánicas de su cosmología teológica. En *De legibus* I, Cicerón sostiene que la predicación principal de *lex*, de la que procede el *ius*, conviene a la que “es razón suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y que prohíbe lo contrario”.²⁷ Esta noción de ley designa a aquélla que es: “común a todos los tiempos, engendrada antes de que cualquier ley fuese escrita o de que se constituyese siquiera una ciudad”,²⁸ a la cual se identifica con la razón que es ley de la naturaleza. Y en el mismo pasaje, retomando el vocabulario del pasaje del *De inventione Rhetorica* en el que nos hemos detenido, explica que esta “fuerza

²⁶ Las opiniones parecen converger en que la redacción de *De legibus* fue iniciada inmediatamente después de la confección de *De Republica*, hacia el 52; cfr. Cfr. J. Powell, *Cicero the Philosopher*, p. XIV; G. De Plinval, *Cicéron. Traité des Lois*, (París: Les Belles Lettres, 1968), p. 8.

²⁷ Cicerón, *De legibus* I, 6, 18: “*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*”.

²⁸ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 6, 19: “*capiamus exordium, quae, saeculis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta*”; cfr. también en *Pro Milone* IV, 10 la expresión: “*lex non scripta, sed nata*”.

de la naturaleza” [*naturae vis*],²⁹ es en el hombre: “norma de lo justo y de lo injusto y, por ello, principio del entendimiento del prudente”.³⁰ De allí que el “*ius*”, en tanto que obra humana, no puede sino hallar su origen en esta ley suma.³¹ Por ello, Cicerón también califica de acuerdo a una significación vulgar o en cierto modo popular,³² el empleo del término “*lex*”: para designar a aquella que norma de modo escrito en las ciudades.³³

Así, hallamos en *De legibus* como en *De republica*, una concepción de la naturaleza según la cual ésta se identifica con la razón y, derivadamente, con la ley que dicha razón prescribe. Pero asimismo, con un correlato no humano de dicha ley que el pasaje identifica con un plano sumo y, por ende, divino de la razón que es ley. Lo que ratifica con su concepción providente del mundo gobernado por los dioses: “toda la naturaleza se halla regida por el arbitrio de los dioses inmortales, por su razón, por su poder, por su propósito, por su providencia”.³⁴ Y en este contexto dice, por vía del desarrollo de las proyecciones de su cosmología teológica en su filosofía sobre el hombre que “éste ... fue generado por el supremo dios con una condición superior, dado que entre todas las clases

²⁹ Cfr. la formulación expresada en Cicerón, *De legibus* I, 6, 19.

³⁰ Cicerón, *De legibus* I, 6, 19: “*ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula*”.

³¹ Cicerón, *De legibus* I, 6, 19: “*Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium*”.

³² Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 6, 19: “*in populari ratione*”.

³³ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 6, 19: “*loqui necesse erit, et appellare eam legem, quae scripta sancit quod vult aut iubendo aut prohibendo, ut vulgus appellare solet*”.

³⁴ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 7, 21: “*Dasne igitur hoc nobis, Pomponi, ... deorum immortalium nutu, ratione, potestate, mente, numine, ... naturam omnem regi? ... ab eo nobis causa ordianda est potissimum*”.

de animales y entre los seres de la naturaleza, sólo él participa de la razón y del pensamiento”.³⁵ Así: “los hombres guardan con los dioses [vínculos] de parentesco y de familia”,³⁶ tienen con ellos “una naturaleza o estirpe común”.³⁷ Y esta comunidad de naturaleza del hombre con la divinidad por su participación en la razón, causa que entre los dioses y los hombres exista una comunidad en la recta razón, en la ley y, por ende, en el derecho.³⁸ De allí que los dioses y los hombres sean “de una misma ciudad”,³⁹ por lo que hay “una primera sociedad del hombre con el dios en virtud de la razón”,⁴⁰ esto es: “este mundo en su conjunto ha de ser considerado como una ciudad común de los dioses y de los hombres”.⁴¹

También en *De legibus*, Cicerón vuelve sobre la capacidad de autodeterminación del hombre ante la “*ratio*” que es “*lex*” y que se manifiesta en él. Por el conocimiento de sí, el hombre devela su condición de humanidad y, progresivamente, su origen y destino divinos. Nuevamente como en *De republica*, también en *De legibus* el proceso de realización de la condición de humanidad tiene como principio rector: la conformidad con la naturaleza

³⁵ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 7, 22: “*hoc ... quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis*”.

³⁶ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 7, 23: “*homines deorum agnatione et gente teneantur*”; cfr. una formulación equivalente en I, 8, 24: “*agnatio nobis cum caelestibus*”.

³⁷ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 8, 24: “*genus vel stirps appellari potest*”.

³⁸ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 7, 23.

³⁹ Cicerón, *De legibus* I, 7, 23: “*ei civitatis eiusdem habendi sunt*”.

⁴⁰ Cicerón, *De legibus* I, 7, 23: “*prima homini cum deo rationis societas*”.

⁴¹ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 7, 23: “*iam universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda*”.

específica. Cicerón concibe en *De legibus* la “*lex naturalis*” como “fuerza” [*vis*] expresiva de un finalismo normativo, pero a la vez como principio motivo de una potencia activa sólo germinal [*semina*] en relación con el acto conforme a la “*lex*”, por lo que es antropológicamente posible la autoderminación subjetiva individual. De allí que, por una parte, “el que se conozca a sí mismo, en primer lugar percibirá que posee en sí algo divino y apreciará su razón como una imagen consagrada que existe en él”.⁴² Pero el que así devela ante sí su propia condición, conserva el poder de vivir o no vivir según tal naturaleza; esto es: según su ley, y por tanto alcanzar la virtud que no es otra cosa que: “seguir lo que la naturaleza reclama”.⁴³ Por lo que el conocimiento de sí mismo al que exhorta Cicerón, permite al hombre un tránsito hacia el develamiento de la “sabiduría, madre de todo lo bueno”, a la que “nada es superior”.⁴⁴

En *De legibus* II, Cicerón sostiene que “aquella Primera y Suprema Ley es el Entendimiento del dios, que conforme a la razón establece ya las obligaciones, ya las prohibiciones para todas las cosas”;⁴⁵ esto es, una “Ley celeste [...] cuya fuerza no sólo es más antigua que la edad de los pueblos y de las ciudades sino que es coeterna con el dios que gobierna y que protege el cielo y la

⁴² Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 22, 59: “*qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit*”; Cfr. también *De republica* VI, 24, 26, *passim*.

⁴³ Cicerón, *De legibus* I, 21, 56: “*naturam sequi et eius quasi lege vivere ... ea quae natura postulet consequatur*”.

⁴⁴ Cicerón, *De legibus* I, 22, 58: “*mater omnium bonarum rerum sit sapientia ... nihil praestabilius hominum vitae datum est*”.

⁴⁵ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 8: “*Ita principem legem illa et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut vetantis dei*”.

tierra”.⁴⁶ “La verdadera Ley y la que es Primera, la que tiene la aptitud para ordenar y para prohibir, es la Recta Razón del Sumo Júpiter;⁴⁷ el Entendimiento divino es la Ley Suma”.⁴⁸

En *De officiis*,⁴⁹ Cicerón retoma su postura a favor del finalismo normativo de la naturaleza. Y allí dice: “debemos seguir a la naturaleza como guía”.⁵⁰ Por lo cual también sostiene en *De officiis* III, como lo hiciera en los pasajes de otras obras, que “el derecho civil procede de la naturaleza”;⁵¹ o también que: “la naturaleza es la fuente del derecho”.⁵² Cicerón hace manifiesta su continuidad con la postura a favor de la existencia de una “Razón de la naturaleza, la cual es ley divina y humana, a la que buscan obedecer todos los que quieren vivir respondiendo a lo que es conforme a la naturaleza”.⁵³ Por lo cual, la norma primera para que el hombre viva conforme a lo que es “honorable” [*honestum*], se formula en *De officiis*, en continuidad con lo desarrollado en

⁴⁶ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 9: “*caelestis legis ... quae non modo senior est quam aetas populorum et civitatum, sed aequalitas illius caelum atque terras tuentis et regentis dei*”.

⁴⁷ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 10: “*lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis*”.

⁴⁸ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 5, 11: “*illa divina mens summa lex est*”.

⁴⁹ *De officiis* podría haber sido redactado hacia el 44; cfr. E. Malaspina, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

⁵⁰ Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 7, 22: “*in hoc naturam debemus ducem sequi*”, *passim*.

⁵¹ Cfr. Cicerón, *De officiis* III, 17, 71: “*ius civile ductum a natura*”.

⁵² Cfr. Cicerón, *De officiis* III, 17, 72: “*iuris natura fons*”.

⁵³ Cfr. Cicerón, *De officiis* III, 5, 23: “*ratio, quae est lex divina et humana; cui parere qui velit (omnes autem parebunt qui secundum naturam volent vivere)*”; cfr. también III, 5, 26 y III, 6, 27.

De republica y en *De legibus*, como el vivir “en conveniencia y conservación de la naturaleza”.⁵⁴

2.- M. Tulio Cicerón y Tomás de Aquino

En diversos escritos Tomás de Aquino manifiesta una postura de recepción de la tradición ciceroniana sobre la ley natural bajo formulaciones ya presentes en maestros parisinos que lo precedieron.⁵⁵ En sus citas de *Tullius*, Tomás de Aquino revela un conocimiento directo de escritos como: *De inventione Rhetorica*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *Paradoxa stoicorum*, *De officiis*, *De amicitia*, *De senectute*, *De republica*, *De divinatione*.⁵⁶ Y en el seguimiento de sus citas, en obras de diversas etapas de su vida, el escolástico pone de manifiesto la significación de la sentencia del romano sobre el “*naturae ius*” y la “*lex naturalis*” para asentar posturas propias en torno al binomio: naturaleza y vida moral.

En el temprano *In Sententias* Tomás de Aquino recoge, en su propia especulación sobre el “*ius*”, la definición ciceroniana del *De inventione Rhetorica* II, 53, 161. Allí precisa, en el contexto de su explicación de lo que es “según la naturaleza”

⁵⁴ Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 28, 100: “*Officium autem quod ab eo ducitur hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae*”.

⁵⁵ Cfr. lo indicado en apartado n. 1 de este estudio.

⁵⁶ He desarrollado con detenimiento la recepción de cada una de estas obras en el *corpus* tomístico, en el contexto de más de trescientas citas del mismo en el que se apela a la autoridad de Cicerón, en L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Pamplona: EUNSA, 2008), pp. 167 y ss. Allí mismo me he referido específicamente a la ausencia de la mención del *De legibus* ciceroniano en los escritos de Tomás de Aquino, como ya M. Spanneut había advertido en “Influences stoïciennes sur la pensée morale de Saint Thomas D’Aquin”, Vaticano, *Studi Tomistici*, (1984), p. 51.

[*secundum naturam*] con respecto al “*ius*” que: “*naturae ius*” se dice de “muchas maneras” [*multipliciter*]. Y que hay un modo de predicación por el que “algo se dice derecho natural” [*aliquod ius dicitur naturale*]: “por [su] principio, porque [éste] se encuentra ínsito en la naturaleza”. Y allí mismo sostiene, en una relectura del pasaje del *De inventione Rhetorica* en el que nos hemos detenido precedentemente, que éste es el modo como lo define Tulio en su *Rhetorica*.⁵⁷

También en *In Sententias* vincula los preceptos de la “*lex naturalis*” con la tradición ciceroniana, cuando apela a *De inventione Rhetorica* para asentar en la autoridad de *Tulio* la precedencia de las concepciones primeras y comunes a todos los hombres, las que tienen su origen en la ley natural, respecto del acrecentamiento de éstas por obra de la costumbre.⁵⁸ Explica que para la realización de las operaciones conducentes al fin, es necesario que haya en el hombre una “*inclinatio naturalis*” en su principio apetitivo y una “*naturalis conceptio*” en su capacidad cognoscitiva. Según la exégesis de nuestro maestro parisino dicha “*naturalis conceptio*”, “ínsita [*indita*] en el hombre, por la cual es dispuesto a obrar de un modo conveniente, se designa ley natural o derecho natural [*lex*

⁵⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum* dist. 33, q.1,a.4 ad 4: “*aliquod ius dicitur naturale ex principio, quia natura est inditum. Et sic definit Tullius in libro Rhetorica dicens: ius naturae est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit*”, *passim*.

⁵⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum* dist. 33, q.1, a.1, ad 1: “*Consuetudo non praeiudicat legi naturae quantum ad prima praecepta .. sed ea quae ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius in libro Rhetoricae*”.

naturalis vel⁵⁹ ius naturale]".⁶⁰ Las prescripciones de la ley natural son, según Santo Tomás afirma, anteriores a lo que procede de la costumbre, y describe su naturaleza explicando que son al modo de ciertas "concepciones comunes del alma" [*quasi communes animi conceptiones*] que existen en el plano especulativo. Pero en el mismo pasaje explicita que, a partir de ellas, como sostuvo *Tulio* en su *Rhetorica*, son extraídas conclusiones que se acrecientan por la costumbre.⁶¹

El pasaje de la *Rhetorica* de *Tulio* al que Tomás de Aquino hace referencia en este desarrollo de *In Sententias*, corresponde a *De inventione Rhetorica* II, 54, 162, donde tras enunciar la definición del "*naturae ius*", el romano asimismo afirma que "la costumbre" [*consuetudo*] desarrolla las nociones que tienen su fuente en la naturaleza con respecto al "*ius*" y que se asientan por el uso. Tema que Santo Tomás retoma en su *Hebdomadibus*, para comparar las "concepciones comunes del alma" [*communes animi conceptiones*] en el plano especulativo, con las prescripciones de la "*lex naturalis*" en el orden práctico, siguiendo a *Tullio* en el clásico *locus* del *De inventione Rhetorica*.⁶²

En un pasaje del *De Veritate* Tomás de Aquino procede a justificar la connaturalidad del agente en relación con el fin de la operación, a partir de las "semillas" [*semina*] de los principios del

⁵⁹ Si bien en *In Sententias* Tomás de Aquino expresa esta identificación entre la *lex naturalis* y el *ius naturae*, no conserva la misma postura en *Summa Theologiae* donde precisa que: "propriadamente hablando, la ley no es el derecho mismo, sino cierto fundamento del derecho" [*ratio iuris*], cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 57, a.1, ad 2.

⁶⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In Sententias* 4 dist. 33, q.1, a.1, sol.; cfr. también ad 2.

⁶¹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Sententias* 4 dist. 33, q.1, a.1, ad 1.

⁶² Cfr. Tomás de Aquino, *In de Hebdomadibus* I, 1.

derecho natural.⁶³ Allí dice: “nada puede ordenarse a algún fin a no ser que preexista en él cierta proporción con respecto al fin, de la cual proceda en él mismo el deseo del fin [...] De ahí que en la misma naturaleza humana hay cierta incoación del bien que es proporcionado a su naturaleza”.⁶⁴ Por lo que en el mismo pasaje afirma que “preexisten” [*praexistunt*] en el hombre “naturalmente” [*naturaliter*] -en relación con el orden práctico- “ciertos principios del derecho natural” [*principia quaedam iuris naturalis*], que define en vocabulario ciceroniano: “al modo de semillas de las virtudes morales” [*quasi semina quaedam virtutum moralium*].⁶⁵

Cuando en *In Sententias*⁶⁶ el escolástico examina el origen de la virtud moral y rechaza posiciones innatistas afirma asimismo que, con todo, esas opiniones son verdaderas en cuanto a que “alguna incoación” [*aliqua inchoatio*] de las virtudes se halla ínsita en la naturaleza. Lo que significa sostener que “las virtudes preexisten en la ordenación natural al bien de la virtud”.⁶⁷ Y con el propósito de apoyar su posición doctrinal en la autoridad de sentencias precedentes, hace converger lo sostenido por Aristóteles en *Ethica Nicomachea*⁶⁸ a favor de la existencia del modo de ser potencial de la virtud en las disposiciones naturales de los hombres para

⁶³ Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate* q.14, a.2, c.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *De Veritate* q.14, a.2, c: “*Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso [...] Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est natura proportionatum*”.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *De Veritate* q.14, a.2, c

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In Sententias* III d. 33, q.1, a.2, qa. 1, sol.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *In Sententias* III d. 33, q.1, a.2, qa. 1, sol: “*virtutes praeexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtuti*”.

⁶⁸ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VI, 13; 1144 b 5 y 6.

adquirirlas, con la sentencia de Tulio cuando afirma que “las semillas de las virtudes” [*seminaria virtutum*] son naturales.⁶⁹

Por lo que, conforme a tal relectura del finalismo de tradición ciceroniana Tomás de Aquino puede sostener justificadamente en su tratado de la ley de *Summa Theologiae* que “pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se inclina según su naturaleza”.⁷⁰ Una lectura del *corpus* de *Summa Theologiae* I-II 1.94, a.2, c., donde Tomás de Aquino afirma que “según el orden de las inclinaciones naturales, es el orden de los preceptos de la ley natural” [*secundum ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*], supone metafísicamente este principio de connaturalidad del que opera en relación con el objeto de la operación que es fin perfectivo de la misma. Y por ende, componentes del finalismo de tradición ciceroniana, específicamente: su concepción sobre las inclinaciones naturales, efecto –como el mismo Tomás de Aquino ya había sostenido en *In Sententias*⁷¹– de lo que es “natural”: “por su principio” [*ex principio*], ínsito en la naturaleza. Esto es, y en el vocabulario de *Summa Theologiae*: la “*lex naturalis*”. Pero cabe asimismo subrayar que la primera inclinación de la naturaleza que Tomás de Aquino enuncia en *Summa Theologiae* I-II 1.94, a.2, c., a saber: a la “conservación de sí” [*conservatio sui*], es formulación técnica ciceroniana del *De officiis*⁷² –entre otros desarrollos paralelos del autor romano– para designar asimismo la primera de las

⁶⁹ Cfr. entre otros pasajes ya citados: Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* IV, 7, 17; IV, 7, 18; *Tusculanae disputationes*, V, 24, 69; *De officiis* I, 17, 54.

⁷⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.94, a.3, c: “*ad legem naturalem pertinet omne illud ad quo homo inclinatur secundum naturam*”.

⁷¹ Cfr. el texto ya citado de *In Sententias* IV dist. 33, q.1, a.1, ad 1.

⁷² Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 4, 11.

inclinaciones de la naturaleza a las que el hombre se ordena por “*lex naturalis*”.⁷³

La justificación de la unidad del mundo procede de la afirmación antecedente de una Racionalidad primera suprahumana que lo inviste de racionalidad en su conjunto, sobre el que ésta ejerce su gobierno providente. En este sentido, ciertamente Tomás de Aquino elabora una concepción de naturaleza heredera del significado colectivo-totalizador del término “*physis*” propia del finalismo aristotélico⁷⁴, pero en este estudio me permito subrayar una fuente helenística post-aristotélica: el finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana que conlleva su concepción de “*naturae ius*” y de “*lex naturalis*”. De algún modo, Tomás de Aquino mismo no parece negar esa convergencia, cuando expone en *Summa Theologiae I pars, De gubernatione rerum*: “el mismo orden cierto de las cosas demuestra de modo manifiesto el gobierno del mundo; del mismo modo como si alguien entrase en una casa bien ordenada, y apreciara por el orden mismo de la casa la naturaleza de quien la ha ordenado; como fue dicho por

⁷³ Por razones de extensión y de complejidad temática, no procedo a la comparación entre las concepciones ciceroniana y tomista acerca del alcance del objeto de la “*conservatio sui*”, ni a la ponderación de otras de las fuentes tomistas sobre este tema. Sobre este segundo aspecto he abordado el influjo de Cicerón y de Séneca en: L. Corso de Estrada, “*Conservatio sui*: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, n. 57, julio-diciembre (2019), pp. 375-398.

⁷⁴ Cfr. A. Vigo, “Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles”, *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, L. Corso de Estrada, M. Soto-Bruna (eds.), (Pamplona: EUNSA, 2013), p. 23.

Aristóteles e introducido por Tulio en su *De natura deorum*.⁷⁵ Y en el mismo *locus* explicita que el gobierno del mundo es expresivo de la bondad divina, cuyo efecto se manifiesta en la inclinación de las cosas que han sido creadas con respecto a su fin.⁷⁶

Conforme a una exégesis afin con lo que he expresado, Domingo de Soto en su *De Iustitia et Iure*, se detiene en la definición ciceroniana del *De legibus* II que hemos considerado *supra*, donde Cicerón describe la “vera lex” diciendo que “aquella Primera y Suprema Ley es el Entendimiento del dios”,⁷⁷ “Ley celeste [...] coeterna con el dios que gobierna y que protege el cielo y la tierra”,⁷⁸ para clasificar su contenido como el propio de la definición de la ley eterna, y atribuir al influjo de la tradición ciceroniana al respecto la posición de Tomás de Aquino sobre el tema en su *Summa*.⁷⁹

⁷⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.103, a.1, c: “*ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum, ut Tullius introducit in libro De natura deorum*”.

Cfr. *De natura deorum* II, 37, 95, donde Cicerón atribuye expresamente a Aristóteles haber sostenido la existencia de la divinidad a partir de la contemplación del mundo y de su orden, en un pasaje que expone la intención del texto que refiere Tomás de Aquino *supra*; la crítica textual sugiere algún pasaje perdido del *De philosophia*.

⁷⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.103, a.1, ad 1: “*ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare*”.

⁷⁷ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 8: “*Ita principem legem illa et ultimam mentem [...] dei*”.

⁷⁸ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 9: “*caelestis legis [...] sed aequalitas illius caelum atque terras tuentis et regentis dei*”.

⁷⁹ Cfr. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, I, 1.

La hermenéutica medieval revela así fuentes aún no suficientemente exploradas, como el finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana entre vías de documentación post-aristotélicas que, manifiestamente, han sido objeto de exégesis entre maestros parisinos del siglo XIII. En este sentido, los escritos de Cicerón y la relectura que los mismos transmiten de posturas estoicas bajo reconfiguraciones teóricas, hace posible a Tomás de Aquino acoger y reelaborar una concepción de la naturaleza portadora de un finalismo perfectivo normativo; donde la naturaleza, como efecto de la causalidad divina creadora trascendente a su obra, revela la participación de racionalidad en su composición intrínseca, y específicamente en la racionalidad humana de índole semejante a la divina. Pero asimismo, los escritos ciceronianos documentan un finalismo normativo que preserva el dominio de la autodeterminación humana en el desenvolvimiento de las inclinaciones ínsitas en relación con un orden perfectivo. Por lo que en definitiva, el finalismo de tradición ciceroniana aporta a Tomás de Aquino desarrollos teóricamente significativos acerca del papel mediador de la naturaleza para la especulación sobre los vínculos entre racionalidad y ley.

3.- Fuentes principales, Léxicos y Estudios Bibliográficos

3.1. Fuentes principales

- Cicerón, M. T. *De fato*. Texte établi et traduit par A. Yong, (París: 1991).
- . *De inventione Rhetorica*. Recognovit E. Stroebel, (Stuttgart: 1965).
- . *De legibus*. Texte établi et traduit par G. De Plinval, (París: 1968).
- . *De natura deorum*. Edition et traduction par van den Bruwaene, (Bruxelles: 1970; 1986).
- . *De officiis*. Texte établi et traduit par M. Testard. (París: 1965).

- . *De republica*, recognovit K. Ziegler, (Stuttgart:1992).
- . *De Somnium Scipionis*. Tradizione Medievale ed Edizione Critica di R. Caldini Montanari, (Firenze: 2002).
- . *Tusculanae disputationes*. recognovit M. Pohlenz, (Stuttgart: 1965).

Tomás de Aquino. *In librum Boethii de Hebdomadibus expositio, Scriptum super libros Sententiarum, Summa Theologiae*, R. Busa (ed.), (Stuttgart: 1974).

- . *Quaestiones Disputatae De veritate*, (Roma: 1970-1974).

3.2. Léxicos

Ernout, A., Meillet, A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, (París: Librairie C. Klincksieck, 1959).

Merguet, H., *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*, (Hildesheim-New York: G. Olms, 1960/1971).

3.3. Estudios Bibliográficos

Boyancé, P., *Études sur le Songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, (París: E. de Boccard, 1936).

Colish, M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, (Leiden: Brill, 1985).

Corso de Estrada, L. *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Pamplona: EUNSA, 2008).

- . “Finalismo y racionalidad de la naturaleza en las primeras *Summae* del siglo XIII. La tradición del ‘ius naturale’ en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller”, *Patristica et Mediaevalia*, XXXV, (2014), pp. 43-60.

- . “Planos de racionalidad en el conocimiento de sí. Tradiciones helenísticas en la *Summa* de Guillermo de Auxerre”, *Anuario Filosófico- Hermenéutica Medieval*, XLIX/2, (2016), pp. 299-316.

- . “*Conservatio sui*: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, n. 57, julio-diciembre (2019), pp. 375-398.
- Crowe, M. “Natural law terminology in the late 12th and early 13th centuries” en *Tijdschrift voor Filosofie*, 39, 1977.
- Lévy, C. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*, (París-Roma: Palais Farnèse-École Française de Rome, 1992).
- Lisi, F. “La noción de ley natural en Cicerón”, *Ethics and Politics*, XVI, (2014), 2, pp. 217-232.
- Mackendrick, P., *The Philosophical Books of Cicero*, (Londres: Duckworth, 1989).
- Malaspina, E., *Ephemerides Tullianae*, www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm
- Niegorsky, W., *Cicero's Practical Philosophy*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012).
- Powell, J., *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Schofield, M.-Striker G. (ed.) *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, (Cambridge: University of Cambridge Press, 1986).
- Spanneut, M., “Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas D’Aquin”, *Studi Tomistici*, (1984), pp. 59-79.
- Verbeke, G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1983).
- Vigo, A., “Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles”, *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, L. Corso de Estrada, M. Soto-Bruna (ed.), (Pamplona: EUNSA, 2013).

Watson, G., “The Natural Law and Stoicism”, en *Problems in Stoicism*, (Londres, Atlantic Highlands: The Atlantic Highlands, 1971/1996).

ASENTIR Y CONSENTIR. CONSIDERACIONES ALREDEDOR DE TOMÁS DE AQUINO

José Luis Rivera N.
Universidad Panamericana, México

El objetivo final de la investigación de la que este ensayo es sólo la primera parte, es describir en qué sentido que la ley impera, o mejor dicho, la autoridad impera mediante la ley; y qué quiere decir Tomás al declarar que es propio de la razón el imperar. Este par de preguntas supone resolver el problema de qué es lo que determina a un agente a actuar, si el conocimiento o el apetito; y cuáles son los actos propios de estas capacidades. Como era de esperarse, la solución es que cognición y apetito son interdependientes; pero en el proceso de elucidar este punto, encontré un notable paralelismo entre los actos reflejos de las facultades “superiores” (inteligencia y voluntad), que son el *consentimiento*, mediante el cual la voluntad sobredetermina el apetito, y el *asentimiento*, mediante el cual *la voluntad sobredetermina al conocimiento*. Esta presentación trata de comenzar a aclarar precisamente este punto.

La motivación de este trabajo es evaluar la posición de Tomás acerca de los actos humanos de *asentir* y *consentir* como actos distintos del entendimiento y la voluntad hacia sus respectivos bienes. Mi conjetura es que, en su intento de incorporar a Aristóteles, Tomás se mueve en la dirección de naturalizar el entendimiento, en una tendencia que encontramos acabada en Duns Escoto; y pienso que, en esto, los escolásticos hicieron mal en seguir la pista que les dejó Aristóteles. Una descripción alternativa supone eludir una

tesis supuesta por su dependencia de la psicología del *De Anima*. Dejaré entonces para otra ocasión la discusión que naturalmente es paralela a ésta, i.e. la naturaleza y facultades involucradas en el *imperio*, que parece un componente esencial para la promulgación y efectividad de la ley, y me concentraré en el principio del colapso del asentimiento en el consentimiento.

En la primera parte sólo glosaré algunas fuentes que tratan de definir en qué consisten el asentimiento y el consentimiento como dos actos distintos, uno del entendimiento y otro de la voluntad; en la segunda evaluaré estas definiciones.

Dos doctrinas del asentimiento

No parece difícil encontrar las opiniones que podemos considerar definitivas de Tomás respecto a los actos de consentir y asentir: podemos encontrarlas en la *Summa theologiae*. Para tener una descripción ordenada seguiremos parcialmente el orden sistemático propuesto por Tomás, y añadiremos algo de una fuente más antigua para aclarar algunos puntos.

Tomás expone la naturaleza del consentimiento al discutir la estructura del acto humano. En este contexto, propone que el acto del consentimiento es un acto de la voluntad respecto al acto realizado, que en cierta forma lo acompaña: es cierta aplicación de la voluntad a la cosa querida. Tomás dice en 1-2:

“Consentir comporta la aplicación del sentido a algo. Ahora bien, es propio del sentido ser conocedor de cosas presentes, pues la fuerza imaginativa es aprehensiva de semejanzas corporales, incluso estando ausentes las cosas a las que pertenecen las semejanzas. [El entendimiento, por su parte, aprehende razones universales, que puede tomar indiferentemente de singulares presentes o ausentes.] Y porque el acto de la virtud apetitiva es

una inclinación hacia la cosa misma, la aplicación de la fuerza apetitiva a la cosa, porque se adhiere a ella, recibe el nombre de “sentido” según cierta semejanza, como si recibiera alguna experiencia de la cosa a la que se adhiere por complacerse en ella. [Por eso también se dice en *Sab* 1,1: “Sentid al Señor en bondad.”] Y de acuerdo con esto, consentir es acto de la virtud apetitiva”.¹

Afortunadamente, hay un pasaje paralelo en el mismo Tratado de los actos humanos donde Tomás discute en extenso si el acto de asentir pertenece al entendimiento o a la voluntad. Discutiendo el problema de determinar qué actos son imperados por la voluntad, interesantemente Tomás propone que

“La razón puede ordenar sobre su acto igual que sobre los actos de las otras potencias, porque se refleja sobre sí misma. Por consiguiente, también su acto puede ser imperado. Pero hay que advertir que el acto de la razón puede ser contemplado de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y

¹ “*consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, sentite de domino in bonitate. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis*”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1-2, 15, 1, c.

así el acto de la razón puede ser imperado siempre; por ejemplo: cuando se le indica a uno que atienda y use la razón. El segundo, en cuanto a su objeto, y respecto al objeto se advierten dos actos de la razón. *El primero, conocer la verdad acerca de algo. Y esto no está en nuestra potestad, pues se realiza por virtud de una luz natural o sobrenatural.* Por consiguiente, en cuanto a esto, el acto de la razón no está en nuestra potestad ni puede ser imperado. *El otro acto de la razón se produce cuando asiente a lo que conoce.* Por tanto, si las cosas conocidas fueran de tal modo que el entendimiento asentiera a ellas naturalmente, como ocurre con los primeros principios, el asentimiento o disentimiento con estas cosas no está en nuestra potestad, sino en el orden de la naturaleza, y, por consiguiente, no están sometidas a imperio, hablando con propiedad. Pero hay otras cosas conocidas que no convencen al entendimiento de tal modo que no pueda asentir o disentir, o al menos suspender el asentimiento o el disentimiento, por alguna causa. En estos casos, tanto el asentimiento como el disentimiento están en nuestra potestad y caen bajo el imperio”.²

² “*ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentialium, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis.*”

Aparece en este pasaje la tesis de que, en ciertos casos, el acto de la razón (*ratio*) puede ser imperado por la voluntad, cuando se asiente a ciertas cosas porque la razón no se determina; y que en otros casos el entendimiento no puede ser imperado, pues realiza ineludiblemente su acto propio, que se desdobra en dos actos: conocer la verdad “en virtud de cierta luz”, o “asentir a ciertos principios” sin intervención adicional de la voluntad.

Entonces, según esta doctrina, hay ciertos actos de *asentimiento* por parte del entendimiento que se realizan ineludiblemente, cuando el objeto se impone, por así decirlo, al entendimiento, porque se le presenta algo “evidente”; y hay otros actos de asentimiento que requieren *un acto adicional de la voluntad* que determinaría a un entendimiento insuficientemente determinado. El acto de fe es uno de ellos. Esto lo recuerda Tomás al insistir, en otro pasaje de 2-2, en que

“El entendimiento del que cree está determinado hacia una cosa no por la razón, sino por la voluntad. Por eso, el asentimiento se considera aquí como acto del entendimiento determinado hacia una parte por la voluntad”.³

*Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1-2, 17, 6 c.*

³ “*Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic*

Afortunadamente conservamos una discusión paralela del acto de fe del magisterio juvenil de Tomás en el Comentario a las *Sentencias*, y la presentaré porque es más explícito en la exposición de sus presupuestos.

“Como dice el Filósofo en el 3er libro del *De Anima*, la operación del entendimiento es doble: una comprende las *quidditates* simples de las cosas, y esta operación es llamada por los filósofos formación o entendimiento simple, y a ésta corresponde la voz incompleja que significa este entendimiento. Por lo cual *como en la voz incompleja no se encuentra la verdad o la falsedad, así tampoco en esta operación del entendimiento*. Y así, como la voz incompleja no tiene en ella verdad o falsedad, no se concede ni se niega. *Así, según esta operación, el entendimiento no asiente ni disiente, y por esto en esta operación no puede encontrarse la fe, a la cual pertenece el asentir*. Pero en la otra operación, por la cual el entendimiento compone y divide, en la cual ya se encuentra lo verdadero y lo falso, como en la enunciación; y por eso el entendimiento en esta operación suya asiente o disiente, como la enunciación concede o niega. Y por ello *en esta operación se encuentra la fe, que tiene asentimiento*. Pero como del asentir se llama “sentencia”, la cual, como dice Isaac, es una aceptación determinada de una parte de la contradicción, conviene que quien asiente determine el entendimiento de una parte de la contradicción, lo cual por cierto acontece de tres

accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 2 a. 1 ad 3.

modos, según la triple consideración de nuestro entendimiento. Pues puede nuestro entendimiento considerarse de un modo por sí mismo; y así se determina por la presencia de los inteligibles, como la materia se determina en presencia de la forma: y esto ciertamente ocurre en aquellas cosas que *inmediatamente (statim)* se hacen inteligibles *por la luz del entendimiento agente*, como los primeros principios, de los cuales hay entendimiento. De la misma forma se determina el juicio de la parte sensitiva porque el sensible subyace a los sentidos, de los cuales el más principal y cierto es la vista; *y por ello dicha cognición del entendimiento se llama visión*. De otro modo se puede considerar nuestro entendimiento según el orden a la razón que se termina en el entendimiento, conforme resuelve conclusiones en principios *per se nota*, de las que produce certeza, y éste es el asentimiento de la ciencia. *En un tercer modo se considera el entendimiento en orden a la voluntad*, la cual ciertamente mueve todas las fuerzas del alma a sus actos, y esta voluntad ciertamente determina al entendimiento a algo que ni se ve por sí mismo ni a aquellas cosas que se ven *per se*. [La voluntad] determina poder resolver porque juzga digno que debe adherirse a ello, aunque la razón que lleva a la determinación del entendimiento no baste por la imbecilidad del entendimiento, que no ve por sí aquello a que *la razón* juzga que debe asentirse, ni puede resolverlo en principios *per se nota*; y a este asentir se llama propiamente creer. Por lo cual se dice que la fe *cautiva* al entendimiento, *en cuanto*

*no se determina según su propio movimiento a algo, sino siguiendo el imperio de la voluntad. Y así, en el creyente la razón per se no termina en entendimiento, sino mediante la voluntad”.*⁴

⁴ *“sicut dicit philosophus in 3 de anima, duplex est operatio intellectus. Una quae comprehendit quidditates simplices rerum; et haec operatio vocatur a philosophis formatio vel simplex intelligentia; et huic intellectui respondet vox incomplexa significans hunc intellectum: unde sicut in voce incomplexa non invenitur veritas et falsitas, ita nec in hac operatione intellectus: et ideo sicut vox incomplexa propter hoc quod non est in ea veritas et falsitas, non conceditur nec negatur; ita secundum hanc operationem intellectus non assentit vel dissentit: et propter hoc in hac operatione non potest inveniri fides, cujus est assentire; sed in alia operatione, qua intellectus componit et dividit, in qua jam invenitur verum et falsum, sicut in enuntiatione: et propter hoc intellectus in hac sua operatione assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur: et ideo in hac operatione invenitur fides, quae habet assensum. Cum autem ab assentiendo sententia dicatur, quae, ut dicit Isaac, est determinata acceptio alterius partis contradictionis; oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter, secundum triplicem nostri intellectus considerationem. Potest enim intellectus noster considerari uno modo secundum se; et sic determinatur ex praesentia intelligibilis, sicut materia determinatur ex praesentia formae: et hoc quidem contingit in his quae statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus: et similiter determinatur iudicium sensitivae partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus, quorum principalior et certior est visus; et ideo praedicta cognitio intellectus vocatur visio. Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quae ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit: et hoc est assensus scientiae. Tertio modo consideratur intellectus in ordine ad voluntatem; quae quidem omnes vires animae ad actus suos movet: et haec quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque*

Quiero llamar la atención sobre tres puntos principales: el primero es el cambio en la terminología de Tomás, puesto que en las *Sentencias* el asentimiento se produce *mediante el imperio de la voluntad*, mientras en la *Summa* el imperio parece pertenecer a “la razón”. El segundo es que Tomás dice incidentalmente que “la razón *juzga* lo que debe asentirse”; y este matiz nos vendrá bien más adelante. Finalmente, hay que subrayar que Tomás no cambia en los casos en que el asentimiento se produce sin la intervención de la voluntad: parece que la facultad cognoscitiva ineludiblemente asiente en ciertos casos: cuando el objeto de la facultad cognoscitiva la “informa”, y cuando se produce el juicio por cierta “evidencia” (sensible, en el caso más claro); sólo añade que el asentimiento “involuntario” también se produce al concluir a partir de premisas *per se nota*. En lo que queda de mi intervención señalaré que este último punto es discutible; y si esto es así, no queda sino que todo acto de asentimiento, como todo acto de consentimiento, necesiten de un acto de la voluntad.

Crítica del asentimiento “conceptual”

En primer lugar, quiero señalar que hay una aparente contradicción entre las dos descripciones del acto de asentir entre

*per seipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur; resolvi posse determinat, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio iudicat; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet: et hoc assentire proprie vocatur credere. Unde et fides captivare dicitur intellectum, inquantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis: et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate”. Tomás de Aquino. *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 c.*

estos pasajes de la *Summa* y las *Sentencias*: mientras en la primera Tomás dice que el acto de entendimiento de los indivisibles es verdadero, en la segunda claramente pospone la verdad hasta el acto de componer. Si rastreamos las fuentes de Tomás es claro que esta tensión es heredada de Aristóteles, quien por un lado dice que la información de la facultad (sensible o inteligible) por parte del objeto (sensible o inteligible) es infalible,⁵ pero pospone claramente hablar propiamente de “verdad” o “falsedad” hasta el juicio de estas facultades. Si esto es el caso, hay que posponer el asentimiento, propiamente dicho, hasta el juicio, y no atribuir asentimiento en sentido estricto a la información del sentido o el entendimiento. En esto parece que el joven Tomás sigue más de cerca a Aristóteles; y nosotros seguiremos esta pista, desechando el asentimiento de la mera información de la facultad.

En efecto, hay indicios en Aristóteles para justificar esta posposición del asentimiento hacia el juicio. Si tratamos de rastrear el precedente del vocabulario de asentimiento/consentimiento en Aristóteles, nuestro candidato más fuerte es el término *συγκατάθesis*, que popularizaron luego los estoicos para referirse precisamente al movimiento de producir la acción en el agente. Pues bien, Bonitz reporta una única ocurrencia de la *συγκατάθesis* en el *Corpus aristotelicum*, en los *Tópicos*, donde Aristóteles dice expresamente:

“Claramente, entonces, en aquellos casos en que podemos probar una ventaja simple, o más de una, nuestro juicio (*διάνοια*) registrará nuestro asentimiento (*συγκατάθesis*) a cualquier lado que

⁵ Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων-καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη. *DA* Γ6.430a26-29.

resulte tener la ventaja más deseable” (Aristóteles, *Top* Γ1.116^a10-13).

En este pasaje Aristóteles es claramente consciente de que el asentimiento propiamente dicho no se da en la pura recepción de la forma, sino en un juicio (διάνοια) que determina la *acción*. Así, Aristóteles puede decir en la *Metafísica* que el “juicio” (la composición y división) se producen en la διάνοια.⁶ Es precisamente en la διάνοια, el “juicio”, donde se produce la συγκατάθεσις, el *asentimiento* por parte del sujeto a uno de los dos opuestos de una proposición.

Además, claramente este pasaje de los *Tópicos* alude ciertamente al carácter *práctico* de la συγκατάθεσις, pues el juicio no es acerca de si una cosa es o no es *simpliciter* (ἀπλῶς), sino si es o no *conveniente* para el agente. Se necesita entonces, al parecer, un “juicio” de conveniencia por parte de un apetito para decidirse por uno de los dos opuestos propuestos para la acción.

El “asentimiento” pertenece entonces a la διάνοια, no al νοῦς; y esto sugiere que la συγκατάθεσις pertenece al juicio discursivo y no a la “iluminación” del intelecto con la forma substancial

⁶ ἡ συμπλοκή καὶ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἐστίν. *Mf* E4.1027b29-1028a4: “since the combination and the separation are in thought and not in the things, and that which is in this sense is a different sort of being from the things that are in the full sense (for the thought attaches or removes either the ‘what’ or quality or quantity or one of the other categories), that which is accidentally and that which is in the sense of being true must be dismissed. For the cause of the former is indeterminate, and that of the latter is some affection of the thought, and both are related to the remaining genus of being, and do not indicate any separate class of being. Therefore let these be dismissed, and let us consider the causes and the principles of being itself, qua being”. Aristóteles, “*Metafísica*”, *The Complete Works of Aristotle*. Barnes, J. (trad.), (Princeton, NJ: University Press 1984), p. 1623.

indivisible, o cualquier otra “información” de una facultad cognoscitiva. El asentimiento propiamente dicho no puede entonces identificarse con la recepción de una forma.

Para examinar con un poco más de detalle la plausibilidad de esta tesis, quisiera hacer notar, para empezar, la clara influencia de la doctrina del “entendimiento dual” de Aristóteles en las diversas descripciones del “asentimiento involuntario” de Tomás. Tomás suscribe que el acto de “entender” (*intelligere*, *voeĩv*) consistía en el acto de recibir infaliblemente una “forma”, intelectual en el caso del “entendimiento”. Aristóteles efectivamente propone extender el análisis al acto de “sentir” como “recibir una forma” al “entender” (*voeĩv*),⁷ y por ello propone un principio activo y uno pasivo para explicar, primero, la actualización de la forma inteligible, y luego su recepción en una facultad del alma.⁸ Esta teoría del conocimiento, y eventualmente, del significado, es la que parece conducir al Aquinate a suscribir esta parte de la teoría del “asentimiento involuntario”.

Sospecho, sin embargo, que esta descripción de “entender” es errónea, y que las lenguas modernas nos dan una pista más segura para poder intentar hacer una descripción más precisa. Concedamos que antes de prestar asentimiento a una proposición necesitemos un acto de “entendimiento”. Si este entendimiento dependiera de la percepción de una forma, bastaría con la recepción de esta forma para que se produjera el asentimiento, como sugiere el Aquinate

⁷ εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἶη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. DA Γ4.419a13-15.

⁸ Ἐπεὶ δὲ [ὡσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.· Aristóteles, DA Γ5.430a10-14.

en los dos pasajes examinados, y otros a que podríamos aludir; pero es evidente, por un lado, que con frecuencia podemos usar competentemente términos sin tener un significado exhaustivo de los mismos, lo cual sugiere que el entendimiento no está completamente “informado”; y por el otro, que podemos entender no sólo una proposición sino todo un sistema de ellas sin prestarles asentimiento. Necesitamos entonces una teoría alternativa del significado de los términos simples para evitar decir que somos infalibles en la comprensión de los mismos, lo cual eludiría la dificultad doble de explicar por qué nos equivocamos en los juicios, a pesar de darles asentimiento, o cómo alguien puede rehusar su asentimiento a proposiciones que comprende competentemente.

Si esto es el caso, tenemos entonces motivos para abandonar al menos esta parte de la doctrina del asentimiento “instantáneo” del Aquinate, y eliminado el asentimiento ineludible producido por la información del entendimiento, todos nuestros actos de asentimiento serían voluntarios. Asentir y consentir serían, ambos, actos voluntarios, y quizá no distintos en el fondo uno del otro, como sugieren Aristóteles y los estoicos. Quedaría examinar si hay realmente un “asentimiento involuntario” del lado del juicio, “evidente” o “deductivo”, pero dejaremos este problema para otra ocasión.

De estos indicios, podemos consecuentemente proponer, para un artículo subsecuente, que el acto del imperio de la ley puede estar igualmente compuesto de un acto del entendimiento discursivo (la *διάνοια*), mediante el cual se determina el sentido o contenido de la ley, mientras el acto del imperio mismo por el cual se promulga esta ley procedería de la voluntad, que propone se realice lo determinado por la razón discursiva.

Obras citadas

- Aristóteles. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath.* W. S. Hett. (trad.), (Cambridge, MA & Londres: Harvard University Press, 1957).
- . *The Complete Works of Aristotle.* J. Barnes. (ed.), (Princeton, NJ: University Press, 1984).
- de Aquino, T. *Summa theologiae.* 5 vols. ,Ed. Orden Española de los Predicadores, (Madrid: BAC. Editorial Católica, 1994²).
- . “*Summa theologiae*, 1.2: 1-70”. *Opera Omnia* v. 6, (Roma: Typografia Polyglotta Vaticana, 1891).
- . *Super libros sententiarum*, 3, (París: Lethielleux, 1933).

APORTES TOMASINOS EN TORNO A LA POSIBILIDAD Y LÍMITES DE UNA TERAPEÚTICA DE LA BELLEZA EN RELACIÓN A LA TRISTEZA

Hugo Costarelli Brandi
UNCuyo - FFyL

–“¿Sabes?... cuando uno está verdaderamente triste son
agradables las puestas de sol...
– ¿Estabas, pues, verdaderamente triste el día de las cuarenta
y tres veces?
El Principito no respondió”.¹

1. La muerte de Mónica

No hay duda que las *Confesiones* de Agustín de Hipona no sólo constituyen uno de los grandes escritos de la patrología latina sino además una de las reflexiones sobre la vida humana y cristiana más delicadas e influyentes que alimentaron el pensamiento medieval. Sus profundas observaciones sobre la relación del alma con Dios y sus enfermedades son todavía para nuestros posmodernos ojos de una luminosidad meridiana.

Pero entre las múltiples facetas que el escrito ofrece a quienes lo estudian, quisiera llamar la atención sobre aquella donde el Obispo de Hipona relata en primera persona la muerte de su madre. En tal situación Agustín reconoce que “una tristeza inmensa afluía

¹ A. de Saint-Exupéry, *El Principito*, cap. VI, Bonifacio del Carril (trad.), (Barcelona: Emecé, 1994), p. 27.

a mi corazón, y ya iba a resolverse en lágrimas, cuando al punto mis ojos, al violento imperio de mi alma, resorbían su fuente hasta secarla, padeciendo con tal lucha de modo imponderable”.²

Dolido internamente, suplicando a Dios una cura de “la hiel de su tristeza”,³ Agustín busca consuelo en los amigos que lo acompañan: “disputaba con ellos cosas propias de las circunstancias, y con este lenitivo de la verdad mitigaba mi tormento”.⁴ Sin embargo, se trataba sólo de una suspensión momentánea y no de una cura, y es por ello que deseando disminuir el dolor decide probar con ese viejo remedio recomendado por los antiguos como era el baño, “por creer que arrojaba del alma la tristeza. Mas he aquí que habiéndome bañado me hallé [...] como antes de bañarme”.⁵ Finalmente decide dormir, lo que resulta más efectivo ya que al despertar, indica el Hiponense, “hallé en gran parte mitigado mi dolor”.⁶

Pero es en este punto, donde acontece un hecho de gran importancia, pues Agustín recuerda que al despertar le “vinieron a la mente aquellos versos verídicos de tu Ambrosio [...] Y sentí ganas de llorar en presencia Tuya, por causa de ella y por ella, y por causa mía y por mí. Y solté las riendas a las lágrimas, que tenía contenidas, para que corriesen cuanto quisieran, extendiéndolas yo como un lecho debajo de mi corazón”.⁷ Ahora el llanto, contenido antes, se volvía catártico; ahora su corazón descansaba del interno dolor.

² Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 12, 29, Custodio Vega, A. (trad.), (Madrid: BAC, 1991).

³ Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 12, 32.

⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 12, 31.

⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 12, 32.

⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 12, 32.

⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 12, 33.

Esta experiencia agustina de la tristeza, brindada en sus propias y exquisitas palabras, ofrece al lector atento dos aspectos, que en relación al presente trabajo, conviene destacar. El primero se refiere a los remedios aplicados ante la tristeza y el segundo al papel que la belleza pueda tener como elemento catártico y sanador en el proceso del dolor.

Respecto de lo primero, el Obispo de Hipona enumera una serie de acciones concretas brotadas de la tradición, como él mismo indica, que se ofrecen a modo de remedios naturales para la tristeza y que pueden resumirse en la conversación con los amigos, la consideración de la verdad, los baños, el sueño y el llanto. Ahora bien, esta misma terapéutica, estructurada en las mismas instancias, sería nuevamente puesta de manifiesto por el Angélico al ocuparse en la *Summa Theologiae* de la pasión de la tristeza.⁸

Respecto de lo segundo, conviene observar que el Hiponense reconoce en la belleza del himno ambrosiano un manifiesto poder catártico que, junto al reposo previo, le permite alcanzar algo de solaz en medio de su pérdida. Este hecho, de profunda significación antropológica y espiritual, no es posible relevarlo en la reflexión tomasina, que en todo caso prefiere hablar de la actividad contemplativa aplicada a la verdad como el principal remedio para la tristeza.

A partir de estos dos aspectos mencionados, parece pertinente preguntarse, y es la intención del presente trabajo, si desde el marco de la reflexión tomasina es posible pensar a la belleza como un verdadero lenitivo de la tristeza, y de ser así, de qué manera operaría dicho remedio, es decir cómo sería una dinámica completa de esta terapéutica de la tristeza, una que incluya también

⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

a los remedios tradicionales relevados por ambos autores, y cuáles serían sus límites.

2. La tristeza: una pasión central

A fin de hacer una rápida caracterización sobre la tristeza, conviene notar en primer lugar, que ella es uno de los movimientos principales del apetito concupiscible. Esta indicación preliminar no es menor ya que todas las pasiones inician y terminan en el concupiscible,⁹ y por ello, junto al amor, la tristeza ocupa el segundo lugar en el entramado de los movimientos del apetito.¹⁰

Ahora bien, como pasión natural, ella consiste en un especial tipo de dolor que nace “de la aprehensión interior”¹¹ de un mal presente.¹² En efecto, el dolor que brota de la aprehensión exterior es propiamente *dolor*, pero cuando éste sobreviene a partir de una aprehensión interior, reservada al “intelecto o a la imaginación”,¹³ entonces aparece la tristeza. Por ello, el Aquinate observa que

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 2, l. 5, n. 8 (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000): “[...] omnes aliae passiones terminantur ad delectationem vel tristitiam”.

¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 25, a. 4, c: “[...] hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum”.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c. Cfr. tb. Tomás de Aquino, *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 5, n. 11: “[...] Laetitia enim et tristitia magis videntur sequi apprehensionem interiorem”.

¹² Esto hace que se oponga esencialmente a la delectación, ya que poseen objetos opuestos: mal presente o bien presente. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 3, c.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c.

“es cierta especie de dolor como así también el gozo lo es de la delectación”.¹⁴

Si se atiende a sus *causas*, Tomás propone algunas que bien pueden enunciarse de la siguiente manera: la concupiscencia,¹⁵ el apetito de unidad¹⁶ y el no poder resistir a un poder mayor.¹⁷ En otros lugares de su obra, el Aquinate agrega otras causas entre las que se destacan las palabras injuriosas,¹⁸ la vejez,¹⁹ y hasta el cansancio.²⁰ Pero lo que transita como una constante el fondo de las causas enunciadas es la *percepción del bien perdido* o del *mal presente*. Esta observación no tendría sentido si se radicara la tristeza en las cosas mismas ya que en ellas estos dos aspectos constituyen una única realidad. Sin embargo esta pasión, como movimiento del apetito que sigue a la aprehensión intelectual o imaginativa, al percibirlos como *entes de razón* es afectada de diversa forma. Por ello Tomás reconoce que si se atiende al objeto que causa esta

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c.

¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 2, c.

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 3, c.

¹⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 4, c.

También se puede ver: Tomás de Aquino, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 3, l. 2, n. 11: “Omnes qui operantur ex violentia et involuntarii operantur cum tristitia”.

¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *In Psalmos*, ps. 41, n. 6. (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000): “[...] Hic agit de causa tristitiae quam patitur ex verbis injuriosis: unde dicit, *exprobraverunt mihi*, scilicet verbis injuriosis”.

¹⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Psalmos*, ps. 42, n. 1: “[...] tristis scilicet vel tristitia saeculi, quae mortem operatur”.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum* d. 49, q. 3, a. 3, b (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000): “Fatigatio enim est tristitiae causa”.

pasión, “propiamente es más causa de la tristeza o del dolor el mal anejo que el bien perdido”,²¹ ya que si el movimiento del apetito en el caso de la tristeza es fundamentalmente el rechazo, el *apartarse de*, éste se hace más patente en relación al mal *unido* a un bien que en relación al bien perdido. Esto explica también que en la concupiscencia, por ejemplo, una sea la tristeza que se produce por la satisfacción deficiente, que es mayor, y otra la que adviene por la pérdida del objeto que place.

Ahora bien, ¿qué *efectos* produce la tristeza? Tomás observa que el primero de ellos es el quitar la capacidad de aprender: “[...] como todas las potencias del alma están radicadas en una sola esencia, es necesario que cuando la *intentio* del alma es traída con vehemencia hacia la operación de una potencia, se retraiga de la operación de las otras: en efecto, de una sola alma no puede haber sino una sola *intentio*”.²² Por ello, cuando la tristeza absorbe la *intentio animae*, no puede ésta brindarse con igual o menor intensidad al estudio.²³

El segundo efecto observado, es el *apesadumbramiento* del ánimo. Así como en términos metafóricos se dice que el amor *dilata*, así también se afirma que la tristeza *apesadumbra*, indicando con ello la dificultad para realizar el movimiento natural propio por

²¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 1, c.

²² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 1, c.

²³ Esta incapacidad operativa del alma implica para el Aquinate una corrupción de la naturaleza misma del hombre, que se refleja no sólo a nivel intelectual, como se ha indicado, sino incluso al nivel de la sensibilidad en general: “[...] tristitia stupefaciat et corrumpat naturam eius qui habet tristitiam, et inde est quod sensus hominis ex tristitia impeditur a propria cognitione”. (Tomás de Aquino, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 3, l. 22, n. 3).

algún peso, como acontece en el movimiento de la voluntad en cuanto la tristeza “impide que se goce en aquello que quiere”.²⁴

El Aquinate destaca que si la fuerza del mal que contrista es muy grande, puede excluir la esperanza de rehuirlo, impidiendo así “también el movimiento interior del alma angustiada de manera que no quiere entregarse ni a ésta ni a aquella [acción]”.²⁵ Por ello, reconoce el Angélico, que “entre todas las otras pasiones del alma, la tristeza es la más nociva para el cuerpo”,²⁶ y no *secundum quid* sino *simpliciter*,²⁷ ya que extiende la inmovilidad del alma al cuerpo.

Este apesadumbramiento puede, en grados profundos, afectar de tal manera al movimiento vital anímico que llega incluso a quitar la razón, “como es claro en aquellos que por causa del dolor caen en la melancolía o en la manía”.²⁸

3. La tristeza como enfermedad

Quizás uno de los puntos donde la óptica tomasina sobre la tristeza llama más la atención es cuando ésta plantea el papel que dicha pasión juega en el todo de la vida humana. Esto parece contradecir al sentir común ante el cual la tristeza aparece como algo malo, constituyendo incluso un particular tipo de enfermedad. Por el contrario, la posición tomasina es muy precisa: “[...] es propio de [*naturalis*] la naturaleza sensible deleitarse y gozarse en las cosas agradables, y dolerse y entristecerse en las nocivas.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 2, c.

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 2, c.

²⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, c.

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, c.: en relación al cuerpo, algunas pasiones “[...] simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri”.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, ad 3.

Por consiguiente, la razón no puede eliminar la realidad de la tristeza”.²⁹ La tristeza es *natural* al hombre,³⁰ y por tanto no es de suyo mala. Esto no significa que *simpliciter*, es decir como angustia ante el mal presente, no sea algo malo, sino que dicho dolor pensado en relación a otra cosa, puede tornarse algo bueno, como cuando permite “el conocimiento del bien y el rechazo del mal”,³¹ o cuando es útil “para que el hombre huya del pecado”.³²

Sin embargo, como acontece a toda pasión, la tristeza también puede devenir en una enfermedad desde el momento que escapa de modo habitual a los cánones racionales:

“[...] es necesario considerar en primer lugar qué cosa entendemos con la palabra *enfermedad*. Esto debe ser tomado a partir de la similitud de la

²⁹ Tomás de Aquino, *Super Iob* III, 1, 7-15 (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

³⁰ Esta tesis tomasina halla en algunos Padres de la Iglesia su contrapunto. Así lo afirma Larchet: “[...] El ser humano en su condición paradisíaca no conocía la tristeza que apareció como consecuencia del pecado de Adán” (Cfr. J.-C. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, trad. M. Uarte Luxan, (Salamanca: Sígueme, 2000), p. 177). Por su parte, el Aquinate asume una posición que reconoce sus raíces en Aristóteles, pero trasciende dicha mirada –que ofrece sus problemas– en pos de una perspectiva más integral: “[...] el origen aristotélico, de corte más bien fiscalista, desde el cual el Aquinate considera las pasiones presenta dificultades, particularmente en el momento en el que las explica fenomenológicamente, tal como éstas se dan en la persona humana dotada de racionalidad” (Cfr. C. P. Moya, “Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano”, *Tópicos* 33 (2007), p. 142).

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 39, a. 2, c.

³² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 39, a. 3, c.

enfermedad del cuerpo. En efecto, el cuerpo está enfermo cuando algún humor no se somete al poder rector de todo el cuerpo; como por ejemplo cuando algún humor se excede en la calidez o en el frío, o en algo que sea de este modo. Ahora bien, así como existe cierta fuerza rectora del cuerpo, así también la razón es la rectora de todas las afecciones interiores; y por ello, cuando alguna afección no es moderada según el régimen de la razón sino que lo excede o defecciona, se dice que hay una *enfermedad del alma*. Y esto acontece de un modo eminente con las afecciones del apetito sensitivo, que son llamadas pasiones, como el temor, la ira, la concupiscencia y las demás de este modo. Y por ello los antiguos llamaban a estas pasiones del alma *enfermedades del alma*".³³

Tomando como término comparativo a la enfermedad corporal, entendida como una *desarmonía humorum* nacida de la independencia de cierta fuerza rectora del cuerpo, Tomás explica la particular enfermedad de las pasiones: ella consiste en una inmoderación por parte de la razón, que se traduce en desproporción o desmesura.

En efecto, no siendo de suyo malas, pues son humanas y necesarias, al escapar del ámbito de la recta razón, y con ello de la virtud misma, las pasiones se vuelven enfermizas: "las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón inclinan al

³³ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 9, c. (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

pecado; por el contrario, cuando están ordenadas por la razón pertenecen a la virtud”.³⁴

Con todo, es importante recalcar que la presencia del orden racional no elimina la tristeza, sino que la reintegra en el todo del hombre, dándole el lugar y la dimensión que debe tener. En este sentido, Tomás propone una serie de remedios tendientes a restaurar el *ordo tristitiae*, que transitan siempre por el camino del *placer secundum rationem*.

4. Terapéutica de la tristeza

4. 1. Tristeza y placer

Al ocuparse de los remedios adecuados a la tristeza, el Aquinate advierte que aquella y el deleite se vinculan como el reposo y la fatiga ocasionada por algo antinatural, pues la tristeza es cierta enfermedad o cansancio de la potencia apetitiva; y del mismo modo que a nivel corporal, el reposo es un remedio para la fatiga que nace de cualquier causa antinatural, “así también cualquier delectación es remedio para mitigar cualquier tristeza, sea cual fuere su origen”.³⁵ Esto ocurre incluso cuando el deleite no es necesariamente de la misma especie que la tristeza a la que se opone, pues basta que convenga en el género; y por ello de alguna manera mitiga siempre.³⁶

³⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 1, ad 3.

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 1, c. Esta afirmación recuerda a las *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 7, l. 14, n. 8, donde Tomás analiza el carácter terapéutico del placer. Allí indica: “delectatio corporalis propter sui superabundantiam est medicina contra tristitiam. Non enim quacumque delectatione tristitia tollitur, sed vehementi, inde est quod homines quaerunt delectationem superabundantem et corporalem, cui tristitia contrariatur”.

³⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 1, ad 1. Este punto es importante de subrayar: si bien la tristeza es una pasión

Sobre este supuesto, Tomás propone una singular lista de acciones terapéuticas que son, “en orden de intensidad, las lágrimas y el llanto (artículo 2), la compasión de los amigos (artículo 3), y la contemplación de la verdad (artículo 4). Si la contemplación de la verdad no es útil, leemos en el desenlace de la *quaestio*, el sueño y los baños pueden ser convenientes (artículo 5)”.³⁷

En los remedios enumerados, bien pueden apreciarse dos aspectos. Por una parte, es fácil advertir en ellos una progresión ya que los diversos placeres propuestos ascienden desde la sensibilidad más inmediata hasta la actividad más alta y humana, como es el caso de la contemplación de la verdad. Pero por otra parte, también se observa en los remedios un abordaje *integral* de la tristeza. Si el Aquinate refiere que la compasión de los amigos es más placentera que el llanto por implicar la experiencia de *ser querido*,³⁸ o que la contemplación de la verdad es la más placentera

sensible, y por tanto el placer que parece compensarla de modo más directo es el que experimenta la sensibilidad, no obstante, y apoyado en la dinámica de la *intentio animae*, el Aquinate sostendrá que el placer más humano, aquel que corresponde a la contemplación, será el más apto para remediar la tristeza.

³⁷ R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 203.

³⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 3, c: “[...] per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile”. En este punto, la amistad también es lenitiva por la condolencia de los amigos: “[...] homines qui sunt in tristitia, alleviationem quamdam sentiunt ex praesentia amicorum eis condolentium” (Tomás de Aquino, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 9, l. 13, n. 4). Esto también se aprecia en Tomás de Aquino, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 9, l. 13, n. 7: “[...] dum intelligit eum sibi condolere, delectatur in eius amicitia, et sic eius tristitia minoratur”.

de las actividades humanas,³⁹ ello no significa la exclusión del llanto, de los baños o del sueño. Por el contrario, dada la particular característica de la tristeza, aquella de afectar a la totalidad de la persona,⁴⁰ la aplicación integral de los remedios parece más conveniente que su mutua exclusión. Es la prudencia, en este sentido la que determinará lo adecuado para cada caso, como se observó en el comienzo de este trabajo al recordar la experiencia agustina.

Pero por ahora, conviene atender sólo a la contemplación de la verdad. Para el Angélico se trata del remedio más eficaz ya que en su ejercicio acontece la *máxima delectación* posible al hombre; y como ya se ha dicho que toda delectación aplaca la tristeza, siendo ésta la mayor por tratarse del fin propio de la vida humana, se sigue que dicha actividad la mitigará con mayor eficacia.⁴¹ Sin embargo, para justipreciar esta sentencia es preciso hacer una serie de observaciones.

En primer lugar, hay que distinguir entre la *acción misma de contemplar y el objeto contemplado*. Si se atiende a lo segundo, así como es posible contemplar objetos convenientes y deleitables, también es posible hacerlo sobre objetos *contristantes*; y por

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 4, c: “[...] in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit”.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 7, c: “Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior”.

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 4, c: “[...] in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae”.

ello nada impide que *por parte del objeto* haya una tristeza que contraríe el deleite de la contemplación.⁴²

Sin embargo, si se atiende a la *acción misma de contemplar*, Tomás es tajante: en principio, ella no puede conllevar tristeza porque esta pasión supone la pérdida de un bien, es decir la ausencia de su contrario, lo que no puede acontecer en la contemplación, donde no hay contrarios tal como ocurre en los objetos del apetito sino que los contrarios son realidades que sólo permiten conocer a su opuesto, como cuando se comprende lo negro por lo blanco. Por ello, “con el deleite que se da en el acto de contemplar, hablando *per se*, no puede existir tristeza alguna que la contraríe”.⁴³

Tomás advierte que tampoco puede haber en la contemplación una tristeza *aneja*, porque “la deleitación de la contemplación no es causada porque excluya alguna molestia sino porque es deleitable por sí misma: no es una generación sino una operación perfecta”.⁴⁴

Sin embargo, y *per accidens* puede mezclarse allí cierta tristeza cuyo origen es doble. Por una parte, si está implicado un órgano corporal, es posible o bien que el objeto contemplado sea inconveniente con el órgano, como un olor fétido, o bien puede ocurrir que por la asiduidad de la sensación se produzca un exceso que vuelva tediosa la operación natural que era deleitable. Esto es lo que el Aquinate llama la *afflictio carnis* que está vinculada *per accidens* et *indirecte* con la actividad contemplativa.⁴⁵ Como se

⁴² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c: “Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam”.

⁴³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c.

⁴⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, ad 5: “[...] afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem

entiende, ambos casos no pueden afectar a la contemplación en sí pues ésta no implica órgano corporal, aunque sí lo pueden hacer indirectamente.

De esta manera, la contemplación en sí no conlleva tristeza alguna, aunque *per accidens* pueda estar acompañada de ella al encontrar problemas de desproporción en el objeto, en el modo de realizar la actividad, o en el cansancio corporal.

4. 2. Terapéutica del placer: la medida de la razón

Si en relación a la terapia de la tristeza, se considerara como único parámetro la eficacia de cualquier placer para remediarla, se podría caer con su aplicación, en un error bastante común como es la desmesura en el placer. En la mirada tomasina, el hombre lleva en sí la misión de poner al *lógos* no sólo en la Creación sino en sí mismo. Los apetitos, transitados por las pasiones, encuentran en esa medida *lógica* de la razón, su quicio, su *cardo*, que si acontece de modo habitual recibe el nombre de *virtud cardinal*.

Es por ello que el placer que remedia la tristeza no es cualquiera, sino el *adecuado*, el *proporcionado*, el que busca realmente activar el movimiento del alma y no el que mira sólo a una compensación sensible. Tomás recuerda este punto al ocuparse de la posible convivencia entre la virtud y la tristeza. A propósito de ello afirma: “la tristeza de aquellas cosas que convienen a la virtud no puede existir al mismo tiempo que la virtud porque ella se deleita en las cosas propias. Sin embargo, respecto de todo aquello que de algún modo repugna a la virtud, ésta se entristece *moderadamente*”.⁴⁶ La virtud no puede ser algo triste en sí, pero en la medida que rechaza el mal que le es contrario, tiene de él una experiencia que genera tristeza, aunque *moderadamente*. El angélico lo subraya del siguiente modo: la presencia de la virtud implica “[...] que la

mentis”.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 3, c.

razón deteste lo malo. Por ello, el apetito sensitivo sigue en este rechazo del mal a la razón, porque se entristece en relación al mal; sin embargo, lo hace moderadamente conforme al juicio de la razón. En efecto, corresponde a la virtud que el apetito sensitivo se conforme a la razón”.⁴⁷

Así como la tristeza *virtuosa* debe estar moderada por la razón, así también los remedios que se propongan no deben exceder esa medida. De esto se trata, como se indicó más arriba, la naturaleza de la tristeza: “[...] la razón no puede eliminar la realidad de la tristeza, aunque puede *moderarla* de manera que no se aparte de su rectitud a causa de la tristeza”.⁴⁸

De este modo, un placer será terapéutico sólo en la medida que esté moderado por la razón. En efecto, la comida puede ser un remedio para la tristeza, siempre y cuando se mantenga dentro de los límites placenteros que marca la templanza, pues es claro que el desorden en ese plano acarreará tristezas mayores, quizás no en lo inmediato, pero con seguridad en un tiempo venidero: “los placeres derivados de los males no causan tristeza en el presente sino en el futuro”.⁴⁹ Lo mismo puede decirse del dormir o de cualquier placer en general. En definitiva, la eficacia de esta terapéutica parece suponer la mediación de la templanza como aquella virtud que propone el placer adecuado para el momento oportuno.

De esta manera, puede apreciarse en los remedios una especie de escala que transita las virtudes morales –propias de la llamada *vida activa*–. En su recorrido, el Aquinate va de modo explícito desde la templanza hasta la amistad, con la clara intención de disponer a la contemplación: “el ejercicio de la vida activa colabora con la [vida] contemplativa porque aquieta las pasiones interiores

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 3, c.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Super Iob* III, 1, 7-15.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 38, a. 1, ad 2.

de las que vienen los fantasmas por los cuales es impedida la contemplación”.⁵⁰

Este es el sentido final de la experiencia terapéutica placentera en relación a la tristeza: disponer mediante placeres humanos sensibles al placer humano propio, es decir al gozo de la contemplación. Y ello sólo acontece en la medida que la razón ponga los límites adecuados, que signe *lógicamente* a los apetitos en miras del bien total y definitivo.

Esta misma idea, es la que propone el Aquinate en el caso de la salud y la belleza: ambas dependen de una particular *lógica*, de una singular *ratio* que, operando sobre el cuerpo, las cosas o los apetitos, en todos los casos procura la salud, la belleza, o la virtud. De este modo, afirma Tomás: “La salud y la belleza son causadas debido a que el cuerpo, cuanto a todas las partes, está bien proporcionado, pero para que haya fealdad o enfermedad basta que falte la debida proporción en cualquier parte. Y por esto de múltiples maneras acontece el estar enfermo o ser feo, pero en un solo modo el ser sano o bello”.⁵¹

El texto recuerda la vieja sentencia traída por el Estagirita en relación al término medio virtuoso, donde se indica que es posible errar de muchas maneras, habiendo sólo un modo de realizar la obra buena.⁵² Lo que en la *Ética Nicomaquea* es aplicado al orden moral, aquí se lo extiende al de la salud y la belleza. Sin embargo, lo que sigue operando en el fondo de esta afirmación es la idea

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 3, c.

⁵¹ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 22 (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

⁵² Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, II, c. VI, 1106b, ed. bilingüe, trad. de M. Araujo y J. Marías, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989): “Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo”.

de que la *proporción* sólo puede ser percibida y generada por un *lógos*,⁵³ sea Divino, sea humano, y que su presencia o ausencia significa salud o enfermedad, belleza o fealdad, virtud o vicio. Es por ello que cuando Tomás propone su terapia de la tristeza por medio del placer, supone este elemento regulador, cuya medida placentera terapéutica responde en definitiva a cánones virtuosos.

5. Belleza

Llegados a este punto, conviene recordar la pregunta central de este trabajo ¿puede pensarse a la belleza como una cierta terapia en relación con la tristeza? Para responder a ello es preciso detenerse al menos un momento y revisar lo que este trascendental es para Tomás de Aquino.

Quizás puedan, en este sentido, analizarse tres textos esenciales presentes en la *Summa Theologiae*, donde se destacan dos facetas subordinadas que explican la estructura del *pulchrum*. El primero de aquellos atiende al *orden*, es decir a la proporción de las partes que manifiestan al todo en su plenitud. Tomás lo desarrolla en diversos lugares, sin embargo, uno de los más precisos es aquel donde se ocupa de la belleza de la razón: “[...] la belleza, como se dijo, consiste en cierta claridad y en la debida proporción. Ahora bien, ambas cosas se hallan de modo radical en la razón a la que corresponde tanto la luz capaz de manifestar [a todo ente] cuanto el ordenar a los otros [entes] según la debida proporción”.⁵⁴

⁵³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 180, a. 2 ad 3: “[...] in ratione invenitur, ad quam pertinet et *lumen manifestans*, et *proportionem debitam in aliis ordinare*”.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 180, a. 2 ad 3. Conviene advertir que el Aquinate usa el término *ratio* en sentido amplio, es decir implicando en ello no sólo a la dimensión cognitiva sino la volente.

La razón no sólo es bella en sí misma sino que también es fuente de belleza porque siendo de suyo *orden*, es además *principio de orden* para todas las potencias que lo necesiten, es decir, de *virtud*. En este sentido, por ejemplo, la templanza es bella porque pertenece a su razón común el poner “[...] cierta proporción moderada y conveniente en la que consiste la *ratio* de la belleza”.⁵⁵

Este orden y proporción se manifiesta bajo ciertas estructuras que el Aquinate describe del siguiente modo: “Pues para la belleza se requieren tres cosas. Primero sin duda, la *integritas* o *perfectio*, pues las cosas son feas por esto mismo que están disminuidas. También la debida *proportio* o *consonantia*. Y además la *claritas*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido”.⁵⁶

Para que el orden sea verdadero no basta la adecuada relación de las partes sino que también es necesaria la presencia de todas ellas (*integritas*) y ello en una relación particular, una tal que manifieste al todo en su unicidad o singularidad (*claritas*). De esta manera, el ente que siendo singular posee todas las partes que corresponden a su naturaleza, donde las mismas están proporcionadas entre sí y en ese sentido dicen singularmente al universal (*claritas*), ese ente se transforma en una epifanía, en una manifestación luminosa, es decir en una aparición singular, esplendente y única de la esencia, algo que Alberto Magno describía como *splendor formae supra partes materiae proportionatas*,⁵⁷ y que Alejandro de Hales había

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 141 a. 2 ad 3.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c.

⁵⁷ Cfr. Alberto Magno, *Alberti Magni Opera Omnia*, Editio Digitalis, t. XXXVII/1, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 38-41.

explicado al decir que lo bello era “lo que estando contenido⁵⁸ era conveniente para [ser] contempla[do]”.⁵⁹

El segundo aspecto que es preciso advertir, es aquel que atiende a la relación del hombre con la belleza. En efecto, el hombre es –como *imago Dei*– el único ser de la creación sensible que puede reconocer aquella luminosidad ontológica, el único que detecta al *pulchrum* mediante una actividad cognitiva particular, una que está asociada al *ver* propio del *intellectus*: “Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas *las cosas que vistas agradan*. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues el sentido y toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*”.⁶⁰

Toda potencia cognitiva, como es *cierta ratio*, es capaz de percibir lo bello, pues siendo este último *algo proporcionado*, halla en las potencias cognitivas *lo que le es similar*. En efecto, es propio del conocer asimilarse a lo conocido; sin embargo, para ello debe haber una relación proporcionada entre lo conocido y quien conoce, de manera que el objeto propio de una potencia guarde con ella una relación adecuada. Así, por ejemplo, la vista es inmutada sólo por lo coloreado que cuanto más proporcionado es a ella, promueve el ejercicio de un acto más perfecto y por tanto más placentero en la potencia.

⁵⁸ La expresión *in se habebat* ha sido traducida como *contenido*, con la intención de subrayar que lo bello implica la totalidad plétórica del ente, es decir aquella singular plenitud que se revela en sus límites bien definidos.

⁵⁹ Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, Q. III, c. 1, r, (Florenia: ed. Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1928).

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

Pero si los sentidos pueden percibir algo de belleza, ello es porque participan del intelecto.⁶¹ En efecto, es en él donde propiamente se da la *imago Dei*,⁶² y por tanto puede comprenderse que si “como se dijo, el objeto propio que guarda proporción con nuestro intelecto es la naturaleza de la cosa sensible”,⁶³ mientras más patente se muestre dicha naturaleza, más posibilidades habrán de que el acto cognitivo sea pleno y por lo mismo, más placentero. En otras palabras, si la proporción esplendente de una determinada naturaleza singular se ofrece al intelecto (ordenado y proporcionado, es decir, bien dispuesto) como algo en lo que éste halla la realización plena de su acto propio, entonces en ese acto contemplativo de lo bello, se dará un gozo singular. En efecto, el placer implica esa proporción mencionada, que estando en el intelecto se replica en los sentidos: “[...] para que la operación de un sentido sea perfecta se requiere una disposición óptima por parte de ambos, es decir del sentido y del objeto. Por eso agrega (Aristóteles) que el sentido opera perfectamente cuando su operación está bien dispuesta hacia algo máximamente

⁶¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 141, a. 4, ad 3: “[...] In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. [...] In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato”.

⁶² Cfr. Tomás de Aquino, *Sermones*, XIII, 3, (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000): “In quo consistit ista similitudo? dico quod non attenditur secundum similitudinem corporalem, sed secundum intelligibile lumen mentis. In deo autem est fontalitas intelligibilis luminis et nos habemus signum hujus luminis”.

⁶³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 84 a. 8 co.

proporcionado, esto es, lo más conveniente de lo que cae bajo ese sentido”.⁶⁴

El placer, en este caso, es justamente el indicativo de un doble orden: el que aparece en el ente esplendiendo y el que vincula adecuadamente la potencia con dicho ente. La ordenación de la potencia es la que permite placerse como así también lo ordenado y esplendente del ser que de un modo singular se ofrece a dicha potencia.⁶⁵

6. Belleza y tristeza

A partir de esto, puede empezar a vislumbrarse el papel terapéutico de la belleza en relación a la tristeza. Como se dijo más arriba uno de los remedios, de hecho el más eficaz propuesto por el Aquinate para tratar esta pasión, es la contemplación de la verdad. Al atender a ella se advirtió que el placer propiamente humano allí observado dependía tanto de la *actividad intelectual realizada*, es decir de la *enérgueia* contemplativa, cuanto de la *plenitud del objeto*.

Para el caso de la belleza, la plenitud del objeto tiene una importante ventaja frente a los otros trascendentales: sólo a ella ha tocado en suerte ofrecerse esplendorosa desde la misma sensibilidad, ya que “la captamos a través del más claro de nuestros sentidos”.⁶⁶ En esta línea, Platón se mostraba muy optimista

⁶⁴ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 2, (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

⁶⁵ Esto puede explicar por qué unos ven y otros no la belleza de las cosas.

⁶⁶ Platón, *Fedro* 250d, trad. M. Martínez Hernández, (Madrid: Gredos, 2007).

respecto de ella al considerarla “la más manifiesta y la más amable de todas ellas”.⁶⁷

Esta *patencia* de la belleza se impone al intelecto sin ambages invitando al espíritu a detenerse y a gozar, *mimetizando* en el interior ese orden que abunda en el objeto contemplado. De este modo, adviene en las potencias implicadas, un orden, una disposición adecuada, ya que cada una realiza el acto que debe ante un objeto ordenado. Esta es la fuente del placer, que si bien es *natural* a la potencia por la generación de un orden en ella, no obstante por la enfermedad o el desorden, para el caso presente por la tristeza, no le es *habitual*.

El orden de la razón, que es terapéutico y salutífero, no se halla en el apetito entristecido; sin embargo, lo bello, apelando a ese orden originario en el intelecto, restaurándolo –aunque no de modo habitual– pone al contemplador en un estado de *ser sí mismo* al generar en su interior ese orden. He aquí el principio de la terapéutica de la belleza.

En efecto, se ha dicho que la tristeza tiene como consecuencia propia la detención de la actividad anímica, lo que es contrario a la naturaleza. La medida de la razón, en este caso, desaparece en el apetito concupiscible, alejándolo de su acto propio que es el gozo y sumiéndolo en la inactividad.

Lo que la belleza hace, la adecuada por supuesto, es reactivar el movimiento propiamente humano, ya que “el contemplar es cierto movimiento del intelecto”.⁶⁸ Con ello opera tres efectos salutíferos fundamentales en torno a la tristeza: por una parte saca de la inmovilidad, restaurando el movimiento vital, ya que el placer que genera es una *enérgueia* tan humana como intensa. Por otra parte, cambia, y de un modo placentero, el foco de la *intentio*

⁶⁷ Platón, *Fedro* 250d.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 179 a. 1 ad 3.

animae que en el entristecido se cierra impetuosamente sobre el objeto no tenido, es decir, sobre el mal presente. Pero además, y en tercer lugar, el orden de la belleza reactiva la natural tensión a la armonía, ya que el placer alcanzado es conforme a la medida de la razón, es decir que es adecuado y conveniente: lo bello es de suyo proporcionado, y dicha proporción es reflejada, *especulada*, en el interior del hombre causando un placer propiamente humano, es decir, conforme a la razón. En definitiva, en esta experiencia ocurre aquello que Aristóteles ponía como una característica propiamente humana al ocuparse de la *mimesis*: “El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y éste se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación”.⁶⁹

Esta actividad tan natural al hombre, se manifiesta en dos planos: uno de ellos es de carácter *lógico*, ya que por la imitación se *adquieren conocimientos*; el otro atiende a la experiencia placentera del ejercicio artístico. Esto significa que es natural imitar internamente lo real, pues así se conoce y aprende, pero también lo es el prolongar lo conocido en una exterioridad *técnica*, es decir en el arte.

La capacidad mimética es tan humana que el Estagirita no duda en vincularla al proceso educativo del *ciudadano*. Sobre el final de su *Política*, observa que la música, como realidad artística imitativa tiene un papel muy importante en la pedagogía ya que si la educación consiste en “poder complacerse y dolerse como es debido”,⁷⁰ la música constituye un medio insoslayable puesto que

⁶⁹ Cfr. Aristóteles, *Poética* 1448b 4-15, ed. trilingüe, trad. V. García Yebra, (Madrid: Gredos, 2010).

⁷⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1104 b 11-14.

“la aflicción y el gozo que experimentamos mediante imitaciones están *muy próximos* a la *verdad* de esos sentimientos”.⁷¹

Lo que el Estagirita está destacando al referirse a la *mímesis* humana, al menos para el caso de la música y de las artes visuales aunque en menor medida, es el poder que tiene para engendrar pasiones que, si bien pueden propender al desorden, también pueden por *mímesis* evocar en la interioridad el orden presente en la obra musical o visual, o mejor aún, pueden producir en el apetito una *experiencia muy próxima* a lo que sería una potencia ordenada por la virtud. En tal sentido Pedro de Alvernia, continuando el comentario tomasino a la *Política* de Aristóteles, subraya que “algunas alteraciones producidas por los sensibles mismos, según cada sentido, mueven a algunas acciones o pasiones morales buenas o malas, lo que no sucede sino por alguna similitud, pues en todos se encuentra alguna similitud de ellas”.⁷² La razón de esto radica en la proporción misma: como la música implica proporciones sonoras, medidas y relaciones adecuadas, en breve, como la música es cierta *ratio*, halla algo similar a sí misma en el oído y más aún en el intelecto, engendrando así por *consonantia* en quien escucha una actualidad similar. Mientras más *ratio* haya en el sonido bello, proporcionado, más intensa y más natural será la actividad del oído, y por lo mismo de la inteligencia, generando en la interioridad un estado pasional placentero conforme a dicha música:

“[...] el armónico sonido de la música es primero captado por el oído. Como lo mueve

⁷¹ Aristóteles, *Política* 1340a 24-25, trad. M. García Valdés, (Madrid: Gredos, 1988).

⁷² Pedro de Alvernia, *Continuatio S. Thomae in Politicam, Comentario a la Política de Aristóteles*, l. VIII, l. 2, n. 1147, trad. A. M. Mallea, (Pamplona: Eunsa, 2001), p. 662.

proporcionalmente y según el estado medio en el que es constituido, produce deleite, del cual todos pueden participar. Después, en la *intentio* del sonido armónico, el intelecto considera la *ratio* y la causa de la proporción, como algo inteligible en sí mismo, en el que se da cierta perfección intelectual, que Aristóteles parece llamar ahora gozo de la razón”.⁷³

Esto permite comprender que si la propuesta musical es moralmente adecuada, es decir que promueve ciertas pasiones buenas, será entonces proporcionada al hombre generando un estado en el que escucha muy próximo a la realidad de esas pasiones: “[...] acostumbrarse a gozar y a entristecerse en lo que es similar a los deleites y tristezas morales está cerca de eso que es deleitarse en ello. Pues lo similar a algo, casi del mismo modo parece tenerse hacia la verdad como él”.⁷⁴ De esta manera, “para Aristóteles [la música] se muestra como una materia que hace experimentar emociones que no son sólo indicadas o evocadas (...) sino que son en algún sentido reimplementadas por las cualidades de la obra de arte”.⁷⁵ En esta misma línea de comprensión, Pedro de Alvernia observa, en torno a la música proporcionada y adecuada, que: “[...] quienes hagan uso de ella estarán más inclinados a la virtud y a las costumbres, quienes hagan lo anterior obrarán más según la razón, y quienes realicen esto último alcanzarán la felicidad que consiste

⁷³ Pedro de Alvernia, *Continuatio S. Thomae in Politicam, Comentario a la Política de Aristóteles*, l. VIII, l. 2, n. 1129, p. 652.

⁷⁴ Pedro de Alvernia, *Continuatio S. Thomae in Politicam, Comentario a la Política de Aristóteles*, l. VIII, l. 2, n. 1146, p. 661.

⁷⁵ S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*, (New Jersey: Princenton University Press, 2002), p. 159.

en la operación perfectísima del hombre según su suprema virtud respecto de su objeto más perfecto”.⁷⁶

Pero además, al menos para el caso de la tristeza, la belleza musical, gracias a ese orden mimetizado en el interior de quien escucha, genera una especie de “ventana” se podría decir, un tipo de arco momentáneo de orden interior que permite ver el dolor desde otra perspectiva, una bastante más amplia, una que habilita, al menos, la posibilidad de iniciar un proceso de salud.

Esto no significa que desaparezca la percepción del mal presente, sino que ésta se proporciona al todo. Dicho de otra manera: si la tristeza generaba internamente un desorden al polarizar la *intentio animae* deteniendo la *enérgueia* del apetito, el orden y la armonía musical restauran, aunque momentáneamente y de modo no-habitual, el orden necesario para ver la parte a la luz del todo, es decir para poder contemplar adecuadamente y hallar en ello un nuevo gozo.

7. Conclusión

Si ahora se vuelve sobre la experiencia agustina traída al comienzo de este escrito, podrá apreciarse con más claridad lo que proponían aquellas palabras.

Como se indicó, el Obispo de Hipona parecía no poder dar solución al mal presente. Ni la negativa al llanto que él asume, ni el desconsuelo sin medida de su hermano atinan a justipreciar la situación dando lugar a una desproporción de la tristeza: ella parece ocupar la totalidad del horizonte.

Los remedios clásicos aplicados, como terapias individuales no terminan de resolver el dolor ya que sólo son dispositivos. Pero es el recuerdo, la memoria del himno ambrosiano, lo que permite al recién converso de Casiciaco posicionar su pérdida en el todo;

⁷⁶ Pedro de Alvernia, *Continuatio S. Thomae in Politicam*, *Comentario a la Política de Aristóteles*, l.VIII, l. 3 n. 1150, p. 662.

es la belleza de la música y las letras la que sirve de guía hacia la verdad de las palabras. La exquisita métrica, patente a la mirada de un retor como Agustín, abre camino a una verdad central que transita el verso:

*[...a Ti...] que el día vistes de luz
brillante
de grato sueño la noche triste
a fin de que a los miembros rendidos
el descanso al trabajo prepare,
y las mentes cansadas repare,
y libere del dolor a los acongojados.⁷⁷*

En presencia del que reviste de luz el universo, de Aquel que se preocupa cósmicamente de liberar a los tristes, Agustín encuentra el descanso que es confirmado con las lágrimas.

La experiencia agustina permite apreciar en qué medida la belleza puede proponerse como lenitivo para la tristeza y ello desde el momento que comparte con todos los remedios propuestos por el Aquinate el común elemento de ser placentera, desde la sensibilidad donde aparece la singularidad bella, hasta la actualización del intelecto. Esto ocurre por aquel doble aspecto analizado en lo bello: por una parte, debido a que se trata de una naturaleza singular que se propone como ordenada y esplendente en sus límites; por otra, porque ese orden habla al principio cognitivo humano: habla tanto con la sensibilidad cuanto –y principalmente– con el intelecto. Al hacerlo, reordena la *intentio animae* desplazándola de la apesadumbrada pérdida de un bien hacia una *enérgeia* que es propia y esencial a la naturaleza humana. Más aún, al hacerlo, y gracias a la mimetización obrada

⁷⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones* IX, 13, 33. Se ha modificado la traducción propuesta a fin de evidenciar con más claridad la relación belleza-tristeza con la que culmina el fragmento.

en el interior, aparece un principio de orden, precisamente del que puede advenir la salud misma de la potencia.

Pero conviene destacar también que, al momento de la contemplación concreta de lo bello, hay que evitar al menos dos errores fundamentales. Uno de ellos es el de la instrumentalización de la belleza. Es preciso comprender que aún cuando ésta tenga un efecto terapéutico sobre el hombre, es valiosa por sí y no sólo por sus efectos, y en tal sentido su búsqueda no es equiparable a la de una cosa útil, sino a la de un fin mismo.

El otro error consistiría en creer que cualquier belleza es lenitiva para cualquier situación de tristeza. Y es aquí donde pueden advertirse los límites de esta terapéutica. Las tristezas profundas que responden a cuestiones somáticas, como las depresiones endógenas, demandarán una terapia que debe aplicar otro tipo de medicación específica donde la belleza pueda, quizás, sólo ayudar.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, A. Custodio Vega (trad.), (Madrid: BAC, 1991).
- Alberto Magno, *Alberti Magni Opera Omnia*, Editio Digitalis, t. XXXVII/1, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*.
- Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, (Florenca: ed. Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1928).
- Alvernia, Pedro de. *Continuatio S. Thomae in Politicam, Comentario a la Política de Aristóteles*, A. M. Mallea (trad.), (Pamplona: Eunsa, 2001).
- Aquino, Tomás de, *De malo*, (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- . *In IV Sententiarum*, (Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

- *In Dionysii De Divinis Nominibus*, (Pompeione: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- *In Psalmos*, (Pompeione: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- *Sermones*, (Pompeione: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- *Sententia libri Ethicorum*, (Pompeione: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- *Summa Theologiae*, (Pompeione: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- *Super lob*, (Pompeione: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, ed. bilingüe, M. Araujo y J. Marías (trads.), (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).
- *Poética*, ed. trilingüe, V. García Yebra (trad.), (Madrid: Gredos, 2010).
- *Política*, ed. bilingüe. M. García Valdés (trad.), (Madrid: Gredos, 1988).
- Halliwell, S. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*, (New Jersey: Princenton University Press, 2002).
- Larchet, J. C. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, M. Uarte Luxan, (trad.), (Salamanca: Sígueme, 2000).
- Miner, R. *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Moya C., P. “Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano”, *Tópicos* 33, (2007).

Platón, *Fedro*, M. Martínez Hernández (trad.), (Madrid: Gredos, 2007).

Saint-Exupéry, A. de, *El Principito*, Bonifacio del Carril (trad.), (Barcelona: Emecé, 1994).

INTRODUCCIÓN FORMAL A LA NOCIÓN DE *PETITIONES* CIENTÍFICAS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

José María Felipe Mendoza
UNCuyo-CONICET
Mendoza-Argentina

Introducción

En los textos de Tomás de Aquino la noción de postulados científicos (*petitiones*) aparece restringida a la *Metafísica* y los *Analíticos Posteriores*. En estas obras dicha noción presenta un significado diferente en relación con los demás tratados. Mientras que en general la noción de *petitio* señala “pretensión, aspiración o petición” en ámbitos como el judicial o lo sagrado, en esta ocasión referencia “un modo de argumentar” que guarda estrecha relación con los términos “proposiciones, cuestiones y suposiciones.” Tales vocablos expresan sin más modos apropiados para el desenvolvimiento científico de cada uno de los saberes, cuyo comienzo principia, en cada caso, con un determinado *subiectum*, adquiriendo así todos ellos un peculiar sentido en la lógica del cuestionamiento científico.

Sobre esta base el siguiente texto pretende mostrar la funcionalidad de los postulados científicos en el ámbito de las ciencias especulativas y para ello hemos dividido su presentación en tres tópicos: 1. el *subiectum* científico como principio y fundamento de las ciencias; 2. la *via inveniendi* como movimiento racional de las ciencias; 3. los postulados científicos como plasmación concreta de un modo de la *via inveniendi*.

1. El *subiectum* científico como principio y fundamento de las ciencias especulativas

Se vuelve oportuno recordar que las tres notas fundamentales de las ciencias especulativas –por las cuales ellas se diferencian de las prácticas y las artes– están subordinadas al fin general de la *beatitudo*.¹ Tales notas son las siguientes: el fin de la ciencia especulativa es la verdad;² las ciencias especulativas tienen por fin aquellas cosas que no pueden hacerse mediante nuestro obrar;³ las ciencias especulativas consideran lo especulable en cuanto especulable.⁴

Estas tres características mencionadas se cumplen de análoga manera en la física, la matemática y la teología, y de su última nota emerge su efectiva diferenciación, pues lo especulable en cuanto tal está gradado según los entes que se referencien. Si las ciencias discurren sobre los entes naturales –en oposición a los artificiales o producidos por el hombre– y los consideran especulativamente, indagando su esencia o naturaleza que es la manifestación de su verdad, entonces en esa consideración, que es aquella de su *esse*, se apoyan y emergen las definiciones de las ciencias. Pues en cada definición científica es donde se clarifica cuál es el nombre de la ciencia en cuestión, cuál es su ámbito de regencia y cómo ella emerge desde el *esse* y su relación con la materia. De este modo las definiciones de las ciencias especulativas quedan expresadas

¹ Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, (*Sup. De Trin.*) Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959 editum; pars 3, q. 5, a. 1, ad 4.

² Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1.

³ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1.

⁴ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 2.

sintéticamente en su *subiectum* en tanto este último da cuenta de las ciencias especulativas como su principio y horizonte.

Aquí se torna manifiesto que los nombres de las ciencias deben su nominación a su *subiectum* porque expresan el núcleo sustancial del cual versan y a partir del cual surgen los temas que le son propios. Así, por ejemplo, el nombre de física para la ciencia física se debe a la tarea especulativa que realiza la mente humana en la consideración de los entes materiales que tienen *per se* capacidad activa o pasiva de movimiento y reposo.⁵ Y esta definición está expresada sintéticamente en su *subiectum* que se enuncia como *ens mobile*.⁶ De análoga manera la matemática tiene por *subiectum* el ente de la cantidad y la teología, a Dios, llamado con impropiedad ente, y definitivamente, *Ipsum esse subsistens*.⁷

2. La *via inveniendi* como movimiento racional de las ciencias

El intelecto también se dice razón.⁸ Los principios primeros de aquel, evidentes *per se*, constituyen el basamento y comienzo del movimiento de este. La razón⁹ avanza desde los primeros principios hacia las conclusiones. Esta es la tarea esencial en cuanto se comporta como inventiva. Sus conclusiones aún no están sometidas a la misma razón según que ella se comportará como jueza de tales saberes. Esta es la tarea de la razón judicativa, instancia posterior que resguarda los saberes adquiridos, separando

⁵ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 3.

⁶ Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, (*Phys.*) Textum Leoninum Taurini 1954 editum; lib. 1 l. 1 n. 3.

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, (*S. Th.*), Textum Leoninum Romae 1888 editum, I, q. 4 a. 2 co.

⁸ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, (*De ver.*), q. XV, Textum adaequatum Leonino 1972 edito; q. 15 a. 1 co.

⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, (*De ver.*) q. X, Textum adaequatum Leonino 1972 edito; q. 10 a. 8 ad 10.

aquellos que verdaderamente lo son de los que no son tales. En este doble movimiento de la razón que busca por un lado, y asegura afirmando demostradamente por el otro¹⁰ notamos el común movimiento de la razón que se afana incesantemente por conocer los entes.¹¹

En lo que hace a las ciencias demostrativas –no aquellas que reciben el nombre de ciencias pero no demuestran estrictamente, aunque pueden colaborar con ellas: gramática, retórica y principalmente la dialéctica¹²– el movimiento de la razón está mediado por la fijación de los principios propios y determinados de cada ciencia. Mas, la búsqueda de tales principios –porque no son evidentes de suyo, en contraposición a los primeros principios del pensar– provienen, en primera instancia, de la búsqueda inquisitiva realizada por la *ratio inveniendi*. Le continúa el momento del juicio racional para su establecimiento como principio. Y una vez

¹⁰ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, (*Super Sent.*) Textum Parmae 1856 editum; lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 co.

¹¹ Para una consideración del acceso intelectual a lo real y una crítica a un incipiente modo de comprensión representacionista en clave moderna, cf. M. Pérez Carrasco, “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (2012), pp. 45-63.

¹² Para Tomás de Aquino el arte y la ciencia de la lógica tiene según la razón tres momentos. El primero es la judicativa y se corresponde con las ciencias demostrativas y procede por deducción porque la razón judicativa ya ha procedido afirmando la verdad de las proposiciones y estamos, en consecuencia, ciertos. El segundo se corresponde con la inventiva, y es donde la razón explora en sentido estricto. Y es por ello que no constituye ciencia sino que está en dirección hacia ella. Y es aquí donde se menciona la importancia de la dialéctica como ciencia que procede probabilísticamente. Cfr. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, (*Exp. Post.*) Textum Leoninum Romae 1882 editum; lib. 1 l. 1 n. 6. Finalmente el tercero es la sofística.

concluido el juicio, la razón procede deliberando e investigando. Y así se da cumplimiento al movimiento circular intermitente de la razón –movimiento y reposo– en la búsqueda y establecimiento de los principios propios, pues “el proceso de la razón que avanza hacia el conocimiento de lo ignorado por invención sucede cuando los principios comunes por sí evidentes se aplican a determinadas materias, y de allí se procede a ciertas conclusiones particulares, y desde estas a otras”.¹³

Este movimiento expresa efectivamente un desenvolvimiento progresivo que inquiere y afirma diferentes saberes de lo real. Progresar es profundizar con claridad el entendimiento causal –en razón de su existencia– y esencial –en virtud de su definición– de la naturaleza óptica. Y se alcanza un mejor y mayor conocimiento de los entes por el movimiento circular de la razón que comienza desde los primeros principios hacia la búsqueda y fijación de los propios y determinados, que son los que corresponden a un específico ámbito científico, como la física o la matemática. De esta manera los primeros principios, que son universales y máximamente comunes, al darse esencialmente en todos los entes, se resuelven¹⁴ en los propios y determinados –porque en ellos también se hacen presentes y se cumplen, aunque no en su máxima extensión, sino

¹³ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, (*De ver.*), q. XI, Textum adaequatum Leonino 1972 edito; q. 11 a. 1 co.: “Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendū est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias”.

¹⁴ La resolución o aprobación de los principios descubiertos por la razón inventiva es tarea de la razón judicativa, lo que se alcanza cuando se aplican los primeros principios en lo descubierto por la razón inventiva, y que no es sino el movimiento reflexivo de la misma razón, expresado para Tomás en dos instancias inseparables. Cfr. Tomás de Aquino, *De ver.* q. 15 a. 1 co.

según el modo de los entes que responden a un género de ciencia—. Y así v.g. la física, que trata acerca de los entes —y aquí todos los primeros principios— móviles —el principio propio que determina el ámbito de esta ciencia y a partir del cual se avanza—, porque “en las ciencias demostrativas no se deducen las conclusiones por medio de los principios comunes, sino a través de los principios propios y determinados para aquel género que contiene la virtud de los primeros principios.”

“Ahora bien, estos principios propios no son evidentes por naturaleza, como es el caso de los principios comunes, sino que se dan a conocer o por la búsqueda de la razón o por el asentimiento de la fe”.¹⁵

La falta de evidencia de los principios determinados de cada ciencia es la justificación de la operación racional de búsqueda y descubrimiento. Sin embargo, la razón inquisitiva parecería restringirse más a las ciencias especulativas de la física y la matemática que a la teología sagrada donde cumpliría un desempeño diferente. En esta última ciencia la guía de la razón está dada por el asentimiento de la fe. De allí que la razón inquisitiva quede sujeta a la revelación que hace las veces de cuasi principios sólo en la teología, y no en las restantes ciencias.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 co.: “Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia: sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur 2 Thessal. 3, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur; ideo circa ista principia contingit errare; sicut haereticus errat in hoc quod credit omne iuramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis”.

En este esquema donde la razón natural avanza inquisitivamente en la comprensión de la naturaleza, recogiendo datos de la experiencia, sucede que puede errar. Mas, antes del error Tomás declara la evidencia de los primeros principios o principios comunes para la razón –cuestión matizada por el propio Aquinate en otros textos y debatida ampliamente en la actualidad–,¹⁶ y cuya evidencia hace las veces de basamento sobre el cual se despliega la razón inquisitiva. Empero, sin detenernos en este aspecto, y siguiendo el hilo de marras, la búsqueda racional de los principios propios puede conllevar la posibilidad de errar. Y de acuerdo con ello, “la razón que delibera es engañada a veces, [y así] ocurre que se equivoca en torno a estos principios”. Empero es tarea de la razón judicativa apropiarse de los conocimientos adquiridos por la razón inventiva y someterlos a juicio porque: 1. se apartan y rechazan los aportes de la razón inventiva cuando son insuficientes y dudosos, o mezclados con errores, o porque son enteramente falsos y erróneos; 2. se asumen solamente aquellos conocimientos que, por el contrario, han sido hallados como verdaderos, esto es, contrastados con rectitud y adecuadamente con la naturaleza, puesto que la verdad conocida es el efecto de la adecuación del intelecto a la cosa.¹⁷ Y así una vez asumidos –juzgados como verdaderos por la razón judicativa los hallazgos racionales de la inventiva– los principios relativos a algún saber (*dignitates* científicas), se explica la constitución y la emergencia de las ciencias: ya para constituirlos en cuanto tal (v.g. el descubrimiento de la filosofía de la naturaleza o ciencia física por la fijación de su *genus-subiectum* que es el principio del ente móvil), o para avanzar sobre una ciencia ya establecida (la investigación dentro de la física, tales como el movimiento

¹⁶ Cf. J. A. Valdivia Fuenzalida, “El origen de los primeros principios según Tomás de Aquino. Una dificultad interpretativa,” *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 34/2 (2017), pp. 341-361.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, (*De ver.*), q. I, Textum adaequatum Leonino 1970 edito; q. 1 a. 1 co.

en general y su clasificación según la cualidad o la cantidad, o el cambio de generación y corrupción). De esta manera la conclusión veraz de cada ciencia depende del cumplimiento de los primeros principios en los principios propios que han sido fundamentalmente adquiridos en la experiencia.

3. Los postulados científicos como plasmación concreta de un modo de la *via inveniendi*

Si el *subiectum* de cada ciencia expresa nítidamente el ámbito que le es propio, y la *via inveniendi* señala el movimiento intermitente de la razón investigativa que busca y colige de la experiencia principios propios de cada saber especulativo, entonces el despliegue racional del *subiectum* es llevado a cabo por la *ratio* como desenvolvimiento del *intellectus*, porque conlleva la constante aplicación de los primeros principios en la experiencia. Mas los datos recogidos de la experiencia son expresados lógicamente en argumentaciones que conciernen a determinados saberes científicos, ya porque atañen directamente a una ciencia específica o a la influencia de alguna ciencia en otra.

En razón de lo cual la *ratio inveniendi* procede presentando argumentaciones exploratorias en un ámbito circunscripto –antes del juicio propio de la *via iudicativa*–, y lo logra por medio de la asunción de datos de la experiencia trabados y expresados rigurosamente en un andamiaje técnico-científico, entre cuyas instancias figura la noción de postulados epistémicos.

“En vista de asimilarse al orden que se considera en los movimientos exteriores se atiende también al orden en el conocimiento de las cosas. Y principalmente según lo que nuestro intelecto de alguna manera se asemeja al movimiento, discurriendo desde los principios hacia las conclusiones. Y por ello de otro modo se dice principio, puesto que así las cosas

se dan a conocer en primer lugar, como cuando decimos que los principios de las demostraciones son las suposiciones, esto es, las dignidades y los postulados”.¹⁸

Hemos notado que el intelecto se dice principio y que conlleva los primeros principios. También es claro que el movimiento del intelecto se llama racional y cuyo desenvolvimiento de la *ratio* recibe propiamente el nombre de “conocimiento de las cosas.” También es evidente que el movimiento de la *ratio* en dirección a las conclusiones se llama *via inveniendi*, porque indaga la constitución de los entes. Mas tales indagaciones –que no expresan sino puro movimiento de la razón que recoge datos de la experiencia– se expresan técnicamente en argumentaciones pertinentes a la ciencia en cuestión. Dichos argumentos se configuran en premisas que en vistas a las conclusiones se dan como probadas. Según ello las premisas están supuestas como comprobadas para, de este modo, avanzar en la ciencia en la dirección del argumento propuesto. Dicho así las premisas o las primeras proposiciones puestas se llaman supuestas porque soportan sobre su relación la conclusión demostrativa alcanzada. De modo que una indagación sobre los postulados científicos hace foco en las premisas de los argumentos. Pero atendamos a ello con mayor detenimiento:

¹⁸ Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, (*Sent. Met.*) Textum Taurini 1950 editum; lib. 5 l. 1 n. 11: “Ad similitudinem autem ordinis, qui in motibus exterioribus consideratur, attenditur etiam quidam ordo in rerum cognitione; et praecipue secundum quod intellectus noster quamdam similitudinem motus habet, discurrens de principiis in conclusiones. Et ideo alio modo dicitur principium, unde res primo innotescit; sicut dicimus principia demonstrationum esse suppositiones, idest dignitates et petitiones”.

“Sin duda hay una diferencia cualitativa según antes se dijo. Pues las proposiciones también pueden ser aquellas que son evidentes por sí, y por ello no son suposiciones ni postulados, según se dijo. Pero la suposición difiere del postulado, ya que la suposición es la proposición que no es evidente por sí y que se considera como opinión del que la emite. En cambio el postulado es la proposición que no es evidente por sí y que no es la opinión de quien la emite ya sea que haya opiniones contrarias o no”.¹⁹

Las únicas proposiciones evidentes por sí son las formulaciones de los primeros principios que corresponden a la filosofía primera o metafísica. El movimiento discursivo de la razón en dirección a la indagación –principalmente– de las sustancias sensibles lleva consigo la aplicación de tales principios y, según ello, con la posibilidad de errar en el razonamiento. Cuando el razonamiento ha quedado confirmado por la contrastación en la naturaleza por medio de lo propuesto por la *via inveniendi*, y juzgado por la razón judicativa, aparecen los principios de las ciencias particulares de máxima extensión para esa ciencia y que reciben el nombre de *dignitates* científicas. Empero la primera presentación de tales indagaciones no se llama rectamente proposiciones sino postulados, porque son conocimientos experienciales recogidos del bagaje de conocimientos de la historia de la ciencia y que

¹⁹ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 39 n. 2: “Quae quidem qualiter differant ex supra dictis patet. Nam propositiones possunt dici etiam illae quae sunt per se notae, quae neque suppositiones neque petitiones sunt, ut supra dictum est. Suppositio autem a petitione differt: nam suppositio est propositio non per se nota, sed accipitur sicut a discente opinata; petitio autem est propositio non per se nota, quae non est opinata a discente, sive habeat contrarias opiniones sive non”.

están dispuestos a ser sometidos a la *via iudicativa* que le aplica los primeros principios de la filosofía primera y cuyo resultado serán las *dignitates* científicas. Asimismo tales indagaciones de la *via inventiva* también pueden ser suposiciones cuando proviene de quien ha llevado en primera persona esa indagación y la emite siempre a título personal.

4. A modo de conclusión

Se ha buscado destacar la importancia de los postulados científicos en el marco estructural de las ciencias especulativas de acuerdo con el pensamiento epistémico de Tomás. Para ello hemos recorrido tres tópicos fundamentales enlazados de suyo por el devenir del pensamiento en su indagación permanente de la naturaleza. Por un lado el reconocimiento de las sustancias de un determinado orden que señalan un ámbito y un horizonte específico de alguna ciencia, como es la consideración de la filosofía de la naturaleza o ciencia física según su *subiectum* que es el ente móvil. Por otro lado, una vez fijado el descubrimiento del *subiectum* como principio de alguna ciencia, se ha atendido al pensamiento científico como movimiento incesante de la razón que se origina en un determinado *subiectum* científico para avanzar en el devenir especulativo de dicho saber. Mas este movimiento que es mencionado técnicamente como *via inveniendi* tiene dos modos de manifestarse: o bien se lleva a cabo por las suposiciones o bien por los postulados. El primero obedece a título personal y es la opinión científica de quien formula una proposición, mientras que los postulados tienden a destacar la tradición científica en boca del emisor del momento sin ponderar si tales proposiciones están en la línea de la verdad del algún principio o *dignitas* o si son proposiciones que la contrarían. De esta manera, una vez presentados tales conocimientos como resultado de la razón inventiva, la misma razón los critica cual razón iudicativa,

separando aquellos que son verdaderos conocimientos de aquellos que son aparentes. Empero este movimiento racional de indagación experiencial de las sustancias propio de la vía inventiva se torna cada vez más complejo cuando aparecen las disputas o cuestiones en relación con algún tema.²⁰

Bibliografía

- Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, Textum Parmae 1856 editum.
- . *Summa Theologiae I*, Textum Leoninum Romae 1888 editum.
- . *Quaestiones disputatae de veritate*, q. I, Textum adaequatum Leonino 1970 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate*, q. X, Textum adaequatum Leonino 1972 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate*, q. XI, Textum adaequatum Leonino 1972 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate*, q. XV, Textum adaequatum Leonino 1972 edito.
- . *Commentaria in octo libros Physicorum*, Textum Leoninum Taurini 1954 editum.
- . *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Textum Leoninum Romae 1882 editum.
- . *Sententia libri Metaphysicae*, Textum Taurini 1950 editum.
- . *Super Boetium De Trinitate*, Textum a Bruno Decker Lugduni Batauorum 1959 editum.
- Pérez Carrasco, M. “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (2012), pp. 45-63.

²⁰ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 19 n. 4.

Valdivia Fuenzalida, J. A. “El origen de los primeros principios según Tomás de Aquino. Una dificultad interpretativa,” *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 34/2 (2017), pp. 341-361.

LA LEY DEL AMOR EN SAN BUENAVENTURA. VOLUNTAD Y RAZÓN AL SERVICIO DE LA LIBERTAD EN LA GRACIA

Manuel Lázaro Pulido

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile¹

1. Introducción

Una de las cuestiones claves de la fuerza y de la vinculación antropológica del derecho reside en el papel que juegan el entendimiento y la voluntad a la hora de establecer la fuerza de la ley y es que la complejidad de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad no solo tienen una significación antropológica, sino que definen otros ámbitos como el conocimiento y de proyección en la práctica humana, es decir, han ido vertebrando la definición que el hombre ha realizado sobre el saber y la acción y sus disciplinas teóricas y prácticas. Esta es la controversia que veremos en un periodo tan importante al respecto como es el Siglo de Oro.² Alfonso de Castro, franciscano y discípulo de Francisco

¹ Estudio resultado de la investigación desarrollada y financiada en el Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago (Chile).

² Este tema ha sido trabajado por algunos autores, en los que se insiste de una manera pertinaz en la hermenéutica tomista de la primacía del entendimiento sobre la voluntad, incluso en algunos autores que podrían dar lugar a una lectura más voluntarista como es Suárez, denotando así la actualidad historiográfica de la controversia a los que nos referimos. Como ejemplo podemos señalar la “ponderada” afirmación

Vitoria se aparta en su concepción sobre la ley precisamente en el aspecto que atañe el punto decisivo en el que esta se constituye. Es decir, en la cuestión sobre si la ley descansa esencialmente en el acto volitivo o en el acto intelectual. Alfonso de Castro sacará a pasear su hábito franciscano y desde la tradición escotista divergirá de su maestro dominico en favor de una tendencia voluntarista que con sus matices defenderá la escuela franciscana y no solo

que el profesor Sebastián Contreras realiza: “Las enseñanzas de Soto, León y Suárez sobre estas materias son completamente concordes con las doctrinas de Tomás de Aquino y la Escolástica tradicional. Afirmar que estos autores se apartan de la tradición clásica por enfatizar en el papel que compete a la voluntad en la determinación del derecho, es no comprender la naturaleza misma del acto de determinación, así como pasar por alto los muchos pasajes en que el aquinate le entrega el *imperium* al apetito”, en S. Contreras, “El papel de la voluntad en la determinación del derecho natural: un estudio a partir de las enseñanzas de Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez”, en *Discusiones Filosóficas* 23 (2013), 273, pp. 253-278. Frente a esta posición, fundamentando que hablemos de controversia, otros sostenemos el papel de la voluntad en Suárez. “La posición de Alfonso de Castro y de Francisco Suárez se distancia del pesimismo luterano y del necesitarismo del entendimiento. El hombre libre tiene una capacidad de autocontrol y autonomía que nace de la contingencia de realización de su libertad operada en la voluntad. La bondad creadora de Dios manifestada en la voluntad humana legitima la ley y el control del pueblo, potestad que nace de la concepción de la ley como concreción de la voluntad humana de generar un autocontrol que ayude a ajustar el balance contingente de la voluntad humana que se pone en juego en su coordinada espacial (en el mundo social) y temporal (en la historicidad humana)”. Cf. M. Lázaro, “Raíces franciscanas de la teoría suareciana de la ley”, en *Revista Jurídica Digital UANDES* 2/1 (2018), 68, pp. 59-69.

la escotista.³ Lo que opera el maestro franciscano del siglo XVI es un ejemplo de la opción de la escuela franciscana por “la acentuación del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad”.⁴ Esta acentuación es una opción que, si bien tiene en la cátedra de Escoto el principal protagonista dentro de la historia del pensamiento filosófico y jurídico, no es menos cierto que se va perfilando ya desde el inicio del trabajo especulativo de los maestros franciscanos.

El tema que se dirime normalmente se ve desde la óptica que hemos referido de la voluntad frente al entendimiento, pero la cuestión –repetimos– es más bien la del protagonismo de la trilogía bien-sujeto-libertad frente a la de verdad-objeto-necesidad. Esta trilogía, apuntada ya en la *Suma Halensis*, se desarrolla de una forma más acabada en san Buenaventura. De hecho, esta pugna de la identidad teológica bien podría ser una clave de interpretación de la arquitectónica del saber del doctor Seráfico. Nosotros abordamos el hecho en relación con la ley y ello desde un aspecto concreto.

Nos detenemos a analizar una caracterización de la ley como lugar del obrar con relación a la libertad como el espacio de comprensión del motor de las acciones, es decir de las facultades de voluntad y entendimiento. Para hablar sobre este aspecto tomaré como referencia un pasaje del *Breviloquium*.

Recordemos, brevemente, que en esta obra el doctor Seráfico intenta realizar un compendio teológico (un tratado breve) para que los alumnos puedan acompañar su enseñanza teológica. Esto

³ Cf. M. Lázaro, “Variaciones en torno al concepto de ley: Francisco de Vitoria y Alfonso de Castro”, *Empresa y humanismo*, 19 (2016), 98, pp. 93-112.

⁴ F. Martínez, “Textos y contextos de la Teología Franciscana”, en F. Martínez y J. A. Merino (eds.), *Manual de Teología Franciscana*, (Madrid: BAC, 2003), p. 20.

supone una concentración temática que provoca al lector (al menos contemporáneo) una reflexión amplificada. Por otra parte, sitúa las temáticas en un orden metodológico (en el que se quiere tener en cuenta la fuente de la Escritura, de modo que el prólogo se dedica a examinar su método y finalidad) y doctrinal (tratando sistemática y brevemente los grandes tratados en siete partes, a saber: la Trinidad divina, el mundo, la creatura de Dios, la corrección del pecado, la encarnación del Verbo, la gracia del Espíritu Santo, los remedios sacramentales y, por último, el juicio final).

Es, precisamente, tratando sobre la gracia del Espíritu Santo que san Buenaventura repara, en el capítulo IX de la parte V, en “el ejercicio de la gracia respecto de los que se ha de obrar, es decir de los preceptos y consejos”⁵ y ahí inicia su razonamiento exponiendo que la ley que se basa en el amor, que es la ley evangélica, es más perfecta que la que se basa en el temor, la ley mosaica.

En el inicio del capítulo define tres tesis:

1) “Tratando de los preceptos de la ley de Dios hay que tener en cuenta que en la ley mosaica tenemos preceptos judiciales, preceptos prefigurativos y preceptos morales, como los diez preceptos del decálogo grabados en las dos tablas por el dedo de Dios”.

2) “Pero la ley evangélica modera los preceptos judiciales suprimiéndolos, anula los prefigurativos cumpliéndolos, consume los morales completándolos”.

3) “Y los completa con enseñanzas que instruyen, con promesas que estimulan y con consejos que perfeccionan, como son los

⁵ San Buenaventura, “De exercitio gratiae respectu agendorum, praeceptorum et consiliorum”. S. Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimum códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891), vol. V, p. 262b.

consejos de pobreza, obediencia y castidad a cuyo cumplimiento convida Cristo Nuestro Señor al que quiere ser perfecto”.⁶

Diferencia, pues, dos formas de entender la ley. Ambas, vamos a ver, son legítimas, pero diferentes y una es más perfecta que la otra. Así pues estas tesis las expone Buenaventura como un hecho que, no obstante, explica utilizando dos razonamientos.

1. El primer razonamiento descansa en la relación que existe entre bondad y justicia: “El primer Principio, así como es sumamente bueno en sí mismo, es también sumamente justo en todo su obrar y en su modo de disponer el gobierno del mundo”.⁷ La justicia “consiste en conformarse a las reglas de lo recto, por tanto, a la divina justicia toca imprimir en el alma y expresar en leyes reveladas para el hombre las reglas de la justicia no tanto dictadas como verdad que enseña, sino mandando y obligando como voluntad que impone preceptos”.⁸ Y ello se realiza a través de la gracia que es la “que hace a nuestra alma conforme a la voluntad

⁶ “De praeceptis autem legis divinae hoc tenendum est, quod in lege *Moysaica* sunt praecepta *iudicialia*, *figuralia* et *moralia*, utpote decem praecepta decalogi in duabus tabulis conscripta *digito Dei*. — Lex autem *evangelica iudicialia* temperat auferendo, *figuralia* evacuat adimplendo, *moralia* consummat adiiciendo. Adiicit autem documenta instruentia, promissa excitantia et consilia perficientia; cuiusmodi sunt consilium paupertatis, consilium obedientiae et consilium castitatis, ad quae implenda invitat Christus Dominus noster eum qui vult esse perfectus”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 262b.

⁷ “...quia primum principium, sicut est summe bonum in se ipso, sic est summe iustum in opere suo congruit et in universi regimine disponendo”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 262b.

⁸ “...iustitia autem consistit in conformando se regulis iuris: hinc est, quod divinae iustitiae est regulas iustitiae homini imprimere et exprimere, non tantum dictando per modum veritatis erudientis, sed etiam praecipiendo et obligando per modum voluntatis imperanti”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 262b.

divina”, a ella corresponde “disponernos para obedecer y someter nuestro albedrío a las reglas de la justicia según el dictamen de la ley divina”.⁹

Es de notar, en primer lugar, que, en este razonamiento, Buenaventura parta de una definición de Dios como primer principio de Bondad, lo que –como veremos– es coherente con la situación del texto en una explicación del Espíritu Santo. Y, en segundo lugar, cómo desliza que la justicia en cuanto conformidad a las reglas recorre el camino, especialmente, de la voluntad más que el del conocimiento. Esto no impide que la enseñanza sea desdeñada, al contrario. En no pocos sermones, como muestra Philippe Delhaye, predicará que para alcanzar la justicia es necesario el conocimiento del *quadrivium*, junto a la templanza frente a los bienes terrenales, la mortificación y la práctica de las virtudes.¹⁰ De hecho, vamos a ver a continuación que la enseñanza es el recorrido cierto para la perfección del seguimiento de la ley, pero se tratará de una enseñanza del bien que ha de realizar el sujeto más que el de la verdad del objeto de la ley. Y si bien ambas son legítimas y necesarias, es preciso que sepamos afinar dónde reside la sede de la decisión de la conformidad del alma si queremos acertar en la acción, puesto que la justicia en Buenaventura es, siguiendo la tradición reflejada en san Anselmo, “rectitud de la voluntad”, residiendo en la voluntad como en su sujeto.¹¹ O lo que

⁹ “Et quoniam gratia facit voluntatem nostram divinae voluntati conformem”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 262b.

¹⁰ P. Delhaye, “Iustitia,” en Jacques Guy Bougerol, *Lexique. Saint Bonaventure*, (París: Éditions franciscanines, 1969), p. 90.

¹¹ “...sed iustitia est in voluntate tanquam in subiecto, quia, ut dicit Anselmus, «iustitia nihil aliud est quam voluntatis rectitudo»: ergo in eadem potentia, scilicet in voluntate, est culpa tanquam in subiecto proprio”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 41, a. 2, q. 2, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimum

es lo mismo, como dirá en *De perfección evangélica* aterrizando en la ley humana (en este caso en la vida religiosa) “la justicia no es otra cosa que voluntad recta, ordenada y compensadora, ya que por ella «se da a cada uno lo que le pertenece», en correspondencia con la rectitud del derecho y con la dignidad del orden”.¹² Pero esto en ningún caso anula la razón, puesto que la justicia implica la “voluntad en cuanto es conforme a la verdad”.¹³ La voluntad funciona de forma diferente a la verdad, pero la justicia y la perfección nace de la iluminación de la voluntad por la razón, ahora bien, esto para preservar la voluntad se ha de realizar de tal forma que la voluntad no quede forzada.

2. El dinamismo de la gracia que lleva el alma humana hacia la voluntad divina supone el segundo razonamiento. Este razonamiento parte del anterior, es decir, que es la voluntad la sede de la conformidad del alma Dios (con su voluntad) y que en ella reside especialmente la justicia. Siendo así supone que la dinámica de la justicia ha de seguir las reglas de la conformidad anímica y ello implica la obediencia a las reglas. La obediencia a las reglas desde la dinámica de la voluntad nos lleva a que obedezcamos bien por miedo o temor a la pena que nos puede ser impuesta si

códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1885), vol. II, p. 951a.

¹² “Iustitia namque nihil aliud est quam recta voluntas, ordinata et recompensativa, quia per ipsam «redditur unicuique quod suum», secundum quod competit rectitudmi iuris et ordinis dignitati”. San Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 2, concl., en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimum códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891) vol. V, p. 185b.

¹³ “Perfecta ergo *rectificatio* iustitiae abundantis attenditur secundum conformitatem voluntatis ad veritatem”. San Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 2, concl., p. 185b.

no obedecemos (sin coacción no hay derecho, diría N. Bobbio¹⁴); bien por que respetemos la justicia, la amemos. Buenaventura sabe de las dos posiciones, y no anula ninguna de ellas (“Dios quiso dar al hombre una doble ley”¹⁵), pero reconoce que la segunda es más perfecta que la primera.

La ley mosaica (la del Antiguo Testamento) es legítima, su dinamismo resulta útil porque no todo el mundo llega a acoger en su seno la gracia en su existencia *in via*. De ahí, la necesidad de la ley judicial, prefigurativa y de los preceptos morales. La ley mosaica en este sentido se dice, recuerda el Seráfico doctor, que es de figuras: advierte lo que hay que hacer, lo preceptivo, el deber ser. Pero existen personas que acogen el amor y la gracia que habita en nosotros y que podemos anticipar de lo que será *in patria*. Se trata de una ley que supera la coacción y el temor mediante el reconocimiento de lo que conviene. Es una ley de los perfectos, de perfección, que utiliza como método, no el miedo y la coacción, sino “una clara instrucción de adecuadas enseñanzas, una generosa promesa de premios y una alta perfección de consejos”.¹⁶ Se trata de la ley evangélica que no apunta lo que debe ser, sino que anticipa lo que es, por eso a ella se le dice que es una ley no de figuras (como la mosaica), sino de realidades. Citando a Buenaventura:

¹⁴ “por ‘derecho’ los juristas entienden una pretensión garantizada por un poder superior, capaz de obligar por la fuerza”, N. Bobbio, *L’età dei diritti*, (Torino: Einaudi, 1990), p. 170.

¹⁵ “Deus duplicem homini contulit legem: unam timoris, alteram amoris, unam in servitutum generantem et alteram in adoptionem filiorum Dei transferentem”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 562b).

¹⁶ “Perfectis autem et amantibus convenit aperta insiructio documentorum, larga promissio praemiorum et alta perfectio consiliorum”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 562b).

“Y por eso se dice que la ley mosaica se diferencia de la evangélica en que aquella es de figuras y esta de realidades; aquella, de castigos y esta de gracia; aquella, letra que mata, y esta, espíritu que vivifica; aquella, ley de temor, y esta ley de amor; aquella, de servidumbre, y esta, de libertad; aquella, de carga, y esta, de facilidad”.¹⁷

2. Espíritu Santo

Lo que san Buenaventura ha expuesto, hemos de situarlo en el lugar en el que lo ha expuesto: el contexto dogmático de la reflexión pneumatológica, es decir en la exposición doctrinal sobre la tercera persona de la Trinidad: el Espíritu Santo. Recordemos que el Espíritu Santo representa en general la realidad de las virtudes y en especial la sabiduría. Ello nos lleva a pensar en el don de la verdad, le pedimos el entendimiento para poder realizar un ejercicio de reflexión adecuado y sabio. Pero san Buenaventura insiste como característica fundamental del Espíritu Santo su origen en el orden del amor del Padre y del Hijo, esta afirmación, sostiene Quinn, es necesaria para comprender las relaciones trinitarias.¹⁸ Esto supone diversos aspectos que vamos a ver, pero ya podemos imaginar y avanzar que afectará el orden de obrar en la sabiduría, que estará definida no tanto como el lugar de la verdad, sino de forma significativa como el espacio del amor (de la gracia).

¹⁷ “Et ideo dicitur lex Moysaica differre ab evangelica, quia illa *figurae*, haec *veritatis*; illa *lex poenae*, haec *gratiae*; illa *litteralis*, ista *spiritualis*; illa *occidens*, ista *vivificans*; illa *timoris*, ista *amoris*; illa *servitutis*, ista *libertatis*; illa *oneris* et ista *facilitatis*”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 5, c. 9, p. 563a.

¹⁸ Cf. J. F. Quinn, “The role of the Holy Spirit in St. Bonaventure’s philosophy”, *Franciscan Studies* 33 (1973), pp. 273; 273-284.

Efectivamente, San Buenaventura piensa el Espíritu Santo desde el movimiento de donación eterna que toma forma en la procesión intratrinitaria. El Espíritu Santo es la persona de la Trinidad que es amor en sí misma. San Buenaventura utiliza la teología del Pseudo-Dionisio partiendo del Padre como absoluta fuente primera, no solo en el orden del ser, sino sobre todo en el ser como Bien. Dios Padre es *primitas* que se difunde de suyo como Bien. En este sentido difusión del bien equivale en sí a presentarse como el principio de comunicación intratrinitaria, por lo tanto, también es comunicación del ser. Como señala con acierto Luis Iammarrone presentando las procesiones intratrinitarias, san Buenaventura realiza una demostración articulada en la que “la primera comunicación de la naturaleza o procesión en Dios [el Verbo] sucede por naturaleza (*modum naturae*), la segunda [Espíritu Santo] por la voluntad (*modum voluntatis*)”.¹⁹ De esta forma “Buenaventura hace descansar en la *liberalidad* la perfección del segundo modo de proceder”.²⁰ El Espíritu Santo que es en sí gracia y amor busca la perfección del bien del Padre por la liberalidad desde el modo de la voluntad o lo que es lo mismo “el modo según la voluntad en Dios, como perfecto se comprende como modo de proceder según la liberalidad (*modum liberalitatis*)”.²¹

La liberalidad es así un atributo divino en cuanto perfección absoluta, pues supone un sinónimo de *largitas*, en la que Dios manifiesta su capacidad infinita de donación, de ahí que la liberalidad sea un elemento propio de la difusión del bien, y

¹⁹ L. Iammarrone, “La Trinidad”, en F. Martínez y J. A. Merino (eds.), *Manual de Teología*, p. 95.

²⁰ M. Malone, “Spiritus Sanctus,” en E. Caroli (ed.), *Dizionario Bonaventuriano*, (Padova: Editrice Franciscane, 2008), p. 761. Cf. Luigi Iammarrone, “La Trinidad,” p. 101.

²¹ L. Iammarrone, “La Trinidad,” p. 101.

acompañe al amor como gracia y donación:²² “El Espíritu Santo es el amor con que el amante tiende a otro; luego es amor que no solo procede de uno, sino también tiende a otro, y estas dos cosas abarcan la razón prefecta de la procesión”.²³

Desde su magisterio escolar Buenaventura ha manifestado la trilogía liberalidad-amor-voluntad. La liberalidad descansa en el bien y en la persona (divina), pues reside en la voluntad²⁴ y la perfecciona, de modo que en Dios la voluntad es más propia (sustancial) y completa (y en acto) que en el hombre y sin imperfección.²⁵ Podemos señalar que “toda la liberalidad viene del amor” y “el amor es un acto de la voluntad”. En “Dios se da, pues, la suma liberalidad lo que supone máximo amor y voluntad”.²⁶

²² J. Guy Bougerol, “Liberalitas,” en *Léxique. Saint Bonaventure*, pp. 92-93.

²³ “Item, amor noster et est amor et ab alio, et exitus eius ab alio vere et proprie exprimitur in verbo *procedendi*: cum igitur amor divinus, qui est Spiritus sanctus, vere et proprie amor sit et ab alio sit, sicut nomen *amoris* ei competit propriissime, ita videtur ei convenire et *processio*”. San Buenaventura, *In I librum Sententiarum*, d. 13, a. un, q. 1, f. 3, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1882), vol. I, p. 263a.

²⁴ “Dicendum, quod in Deo est ponere uoluntatem, sicut ostendunt quatuor rationes praedictae, propter quatuor condiciones, scilicet *potestatis, voluptatis, aequitatis et liberalitatis*, quae sunt circa voluntatem; et magis proprie in Deo et completiori modo quam in nobis”. San Buenaventura, *In I librum Sententiarum*, d. 45, a. 1, q. 1, concl., p. 799a.

²⁵ “Voluntas est in Deo magis proprie et completiore modo quam in nobis, et sine ullis imperfectionibus”. San Buenaventura, *In I librum Sententiarum*, d. 45, a. 1, q. 1, concl., p. 799a.

²⁶ “Omnis enim liberalitas venit ex amor, sed constat, quod amor est actus voluntatis — in Deo autem est ponere summam liberalitatem : ergo

Liberalitas supone, pues, una idea de amplitud y perfección desde el amor y la voluntad y en ello implica la libertad en el hombre, imagen de Dios. Dios nos ha hecho libres, afirma san Buenaventura, desde la liberalidad, desde el desprendimiento y la donación, pues la liberalidad nace de la voluntad, nos ha dado la voluntad libre de modo que incluso podemos hacer el mal.²⁷ La libertad es resultado de la liberalidad que se encuentra en la voluntad y el amor. Y san Buenaventura define la libertad, en el hombre, siguiendo la definición dada por Justiniano en las *Instituciones* como “la capacidad natural de hacer lo que quiere”.²⁸

Esto nos lleva a reflexionar algo más sobre la libertad en tanto que libre arbitrio en Buenaventura y su relación con las facultades del entendimiento y la voluntad, mejor a profundizar el modo en que la voluntad afecta a la libertad desde la capacidad de la tríada liberalidad-amor-voluntad en el horizonte de la otra triada: bondad-sujeto-libertad.

et amorem et voluntatem”. San Buenaventura, *In I librum Sententiarum*, d. 45, a. 1, q. 1, f. 6, p. 799a.

²⁷ “...quod ibi intelligitur liberaliter, id est voluntarie, obviat ei littera sequens et ratio proponendi verbum, quia Augustinus hoc verbum dicit, ut reddat rationem, quare Deus talem fecit hominem, ut posset male facere”. San Buenaventura, *In III librum Sententiarum*, d. 12, a. 2, q. 1, f. 2, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1887), p. 267a.

²⁸ “«Libertas est naturalis potestas, qua licet homini facere quod vult»”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 44, a. 2, q. 2, f. 4, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1885), vol. II, p. 1008a. Sobre el tema de la libertad ver Vasco Ristori, *La libertà in san Bonaventura*, (Roma: Laurentianum, 1974).

3. Libre arbitrio

El hecho de que la libertad tenga origen en el amor y la libertad nos lleva a cuestionarnos sobre la relación que esta tiene respecto al entendimiento. Hemos señalado con anterioridad que la justicia reside en la voluntad y tiene en ella su prioridad pero esto no supone que se discuta en términos de disyunción excluyente. Como señala en el propio *Breviloquium* al tratar sobre el hombre, este se define por ser una “forma dotada de ser, de vida, de inteligencia y de libertad”.²⁹ La libertad –como hemos visto– implica libertad de coacción y ello afecta a las dos potencias del alma: la voluntad y la razón.³⁰ Ciertamente la razón tiene un lugar importante puesto que el hombre al ser *capax Dei* por la memoria, el entendimiento y la voluntad que refleja su ser imagen de Dios Trino, es necesario que sea capaz de entender a Dios y la realidad creada. Y entender la realidad de la imagen de la Trinidad y sus potencias implica también que el hombre utilice su entendimiento de modo que alcance el conocimiento de lo “verdadero como verdadero” o sea como entendimiento especulativo “y también los “verdadero como bueno”, es decir como entendimiento práctico. Pero el hombre que

²⁹ “De *anima igitur rationale* haec in summa tenenda sunt secundum sacram doctrinam, scilicet quod ipsa est forma *ens, vivens, intelligens et libertate utens*”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 2, c. 9, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891), vol. V, p. 563a.

³⁰ “Forma quoque *libertate utens*, quia semper est libera a *coactione*; a *miseria* vero et *culpa* libera fuit in statu innocentiae, licet non in statu naturae lapsae ; haec autem libertas a *coactione* nihil aliud est quam facultas voluntalis et rationis, quae sunt potentiae animae principales”. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 2, c. 9, p. 563a.

es un ser racional, dotado de alma racional, sin embargo utiliza la libertad que es una característica que la define, de modo que el alma racional está dotado del libre albedrío, que residiendo en la voluntad impide cualquier tipo de coacción en la decisión humana, incluso una coacción lógico-racional, puesto que el hombre no es un mecano.

Esto no significa que el libre albedrío que pertenece a la voluntad sea ajeno al entendimiento. Efectivamente a la hora de realizar una elección, de apetecer una cosa, puede estar movido por el instinto o por la deliberación y albedrío. La elección que realice lo hará de forma voluntaria, es decir será la voluntad la que lo dicte. Pero la voluntad puede ser natural o electiva. Que la voluntad sea natural significa que responde al instinto natural. Esto tiene dos consecuencias. La primera es que la voluntad es natural al hombre, surge de forma automática. Incluso en las áreas más recónditas del ser humano, incluso en las formas que podríamos decir hoy en día más inconscientes del hombre (las que nacen del instinto), se pone en juego la voluntad como capacidad de elección de un apetito. El hombre está llamado a elegir y su mecanismo es la voluntad. Ahora bien, a nadie se le escapa que siendo voluntad connatural el hombre es algo más. De modo que si la voluntad solo respondiera al instinto natural se trataría en definitiva de una especie de acción-reacción (instintiva y natural). Es necesario notar, no obstante, que aunque se tratara solo de esta facultad, el hombre no dejaría de tener como sujeto un cierto protagonismo a partir de la voluntad natural incluso en los procesos instintivos e inconscientes, es decir no dejaría de ser un hombre. Quizás no podría ser juzgado por ejemplo sobre su responsabilidad en la elección del acto de forma completa, pues no actuó desde sus capacidades completas, pero el hombre no deja de ser hombre (es decir no es solo un hombre ni tiene dignidad solo por ser un ser racional). A pesar de esto, que creo es muy importante, efectivamente aquí tiene lugar un acto

movido por la voluntad pero no es un acto libre. En cierta forma su corporeidad natural, expresada en su instinto natural constituye sin duda un límite de su libertad, pero no anula su humanidad. El hombre tiene así una vocación natural a la libertad que lo define.

Sin embargo, el hombre tiene en su mano el poder responder utilizando una voluntad consecuente a una deliberación y al ejercicio de su albedrío. En este caso utiliza su voluntad electiva (la verdadera voluntad) no está ajena al entendimiento que funda a su vez el ejercicio del libre albedrío. El libre albedrío responde al concurso de ambas potencias –entendimiento y voluntad– como facultades indelebles del hombre libre: de la razón volviendo sobre sí misma y de la voluntad concomitante surge la integridad de la libertad, que es el principio del mérito o del demérito, conforme a la elección de lo bueno y de lo malo. En este sentido libre albedrío en cuanto expresión compuesta de las dos facultades expone la dupla libertad-voluntad y albedrío-entendimiento como una unidad entendiendo que se trata de una libertad a la hora de realizar una elección,³¹ se trata más de la figura jurídica del arbitro que de la del juez, y como sabemos mientras que la jurisdicción del juez viene marcada por la ley, la jurisdicción del árbitro viene dictada por la autonomía de la voluntad.³²

Buenaventura reflexiona en el *Breviloquium* –teniendo en cuenta lo que ha definido siendo maestro sentenciario– señalando que “el libre arbitrio es una facultad de la razón y de la voluntad que elige el bien con la ayuda de la gracia o el mal cuando esta no la asiste. Y se dice libre en cuanto a la voluntad, que puede

³¹ “...scilicet rationis et voluntatis, quod optime nominatur per hoc, quod dicitur liberum arbitrium, non uno nomine, sed composito, ut unum nomen respondeat rationi, et alterum voluntati”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, concl., p. 599b.

³² Para este ejemplo cf. F. Porzia, “Liberum arbitrium,” en E. Caroli (ed.), *Dizionario Bonaventuriano*, p. 523.

inclinarse hacia aquello que quiere; y se llama también arbitrio en cuanto a la razón, que es una potencia tal, que hace discernir entre el bien y el mal”.³³ De este modo el hombre como libre dotado de voluntad natural que por naturaleza quiere el bien (frente al mal) y dotado de albedrío que por naturaleza quiere la verdad (discernir el bien frente al mal), sin embargo en no pocas ocasiones confunde su elección y su discernimiento, si no está ayudado de Dios.³⁴

El hombre está, pues, dotado de una libertad con el concurso de la razón y la voluntad que –como señala Vincenzo Cherubino señalando el texto bonaventuriano de las *Sentencias*– se trata, pues, en sí de una facultad (san Agustín) más que un poder, una *potestas* (san Anselmo), puesto que la designación agustiniana nos lleva al carácter de uso (*libertate utens*) que permite al sujeto el dominio sobre lo que se va a hacer y disponer.³⁵ En este sentido concluye Buenaventura que el “libre albedrío es

³³ Ver la nota siguiente.

³⁴ “Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum, eadem desistente. Et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; arbitrium vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia iila, cuius etiam est discernere inter bonum et malum ; et aliquando quidam, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adiuta, non eligit, malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia iuvet quae adveniens iuvat eam et erigit, ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent, habent tamen sensum et appetitum sensualitatis”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 3, p. 550b.

³⁵ “...sic ex concursu rationis et voluntatis resultat quaedam libertas sive quoddam dominium ad aliquid faciendum et disponendum”.

un hábito del alma o facultad de la voluntad y de la razón”.³⁶ Y en este sentido, en el de hábito, y en contraposición ahora la intelectualismo aristotélico, en la actividad de la razón se inicia la libertad que se complementa en el acto de la voluntad, puesto que si es evidente que no se puede querer lo que no se conoce, no es menos cierto que por muy bien realizada que esté la deliberación racional, la deliberación se volverá decisión cuando la voluntad realice la opción. Buenaventura tiene presente que la actividad de la facultad intelectual lleva al conocimiento dotado de certeza de una nueva verdad adquirida con el fin de realizar un juicio mediante la articulación de los conceptos, las proposiciones y la argumentación; y también que la facultad volitiva ha de escoger entre lo que considera mejor desde la lógica del deseo, de aquello que se ama en modo máximo. El entendimiento (la razón) no puede, pues frenar el acto de la voluntad, pues es la voluntad la diferencia específica del acto libre, pero es una voluntad que elige en el hábito de la libertad (que comprende también la actividad intelectual) abierta a lo máximo deseable.³⁷

De este modo, al decir que el libre albedrío es un hábito, Buenaventura está indicando que es una cualidad espiritual del alma dotada de al menos cierta estabilidad.³⁸ Dado que la libertad nace

San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 25, p. 1, a. un. q. 3, concl., p. 599a.

³⁶ “Liberum arbitrium est habitus animae sive facultas voluntatis et rationis”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 25, p. 1, a. un., q. 4, concl., p. 562ab.

³⁷ San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 3, nn. 3-4, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimum códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891), vol. V, pp. 304a-305a.

³⁸ San Buenaventura, *In IV librum Sententiarum*, d. 6, p. 2, a. un., q. 1, f. 2 y concl., en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S.

de la liberalidad, la libertad como hábito es dado gratuitamente por Dios, abierto a la cooperación con la gracia recibida. No en vano el hombre, pura vanidad, ha venido a la existencia mediante por un acto de creación liberal de Dios que manifiesta el don gratuito del amor de Dios. Efectivamente, siendo la libertad un resultado que nace de una cualidad abierta a la razón (presuponiendo una opción deliberativa) y a la voluntad (asumiendo una realización decisiva) se presenta como una realidad dinámica definida por su potencialidad en un movimiento constante a la forma perfecta que se expresa en el dominio y posesión propias del sujeto. La libertad mantiene una dinámica de continua actualización y cumplimiento. Y en esa potencialidad se caracteriza el hábito integrador del entendimiento deliberativo y la voluntad decisiva. Para realizar ese progreso el sujeto tiene que estar, a su vez, abierto a la realización de su propia determinación (iluminada por la razón y vocacional en la decisión de la voluntad), que no es otra que la rectitud en el amor que nace del bien e integra la verdad. Se trata del horizonte que orienta (y limita) la libertad. Así, el propio libre albedrío es la facultad que coopera con la gracia con el fin de realizar la perfección, de ahí que sea ella dependa el carácter meritorio de la ley evangélica frente a la obligatoriedad de la ley mosaica.

En este sentido, no podemos olvidar que la libertad supone la capacidad de distancia del sujeto respecto de la determinación natural. Por eso el Seráfico afirma en el *Comentario a las Sentencias* que la libertad no está determinada al uno, porque si fuera así no habría libertad, sino que se caería en el campo de las potencias naturales, y en eso la voluntad es fuente de libertad porque tiene

Bonaventura, ad plurimus códices mss. *Emendata Ad Claras Aquas*, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1889), vol. IV, pp. 136-137.

la capacidad de oponerse a la necesidad.³⁹ Y ello nos hace más consistentes de la distancia que existe entre el sujeto y el objeto en el sentido que nos hace ser libres del objeto,⁴⁰ dado que bajo la potencia que llamamos libertad, podemos tener, como hemos señalado, dominio pleno tanto del objeto como del acto propio, y este dominio es ejercido desde la libertad (y no solo de la mera comprensión de la necesidad) respecto del objeto.⁴¹

Si estamos convencidos del acto de liberalidad del Espíritu Santo que se manifiesta en la ley evangélica desde el ejercicio de la gracia, desde la ley del amor que el Paráclito significa, nacido del bien para que el sujeto libre ejerza el dominio de sus actos, hemos de asumir la ley como el resultado de una voluntad recta. Pero es cuestión de matices, de acentuaciones, porque esto no anula la necesidad de la verdad que fue manifestada en un objeto necesario de cumplimiento de una forma primera y básica en la ley mosaica. Es cuestiones de acentuaciones, pero es el inicio de una línea de interpretación que irá tomando tintes diferentes cuando la batalla por la potencia divina se ponga en juego en las cátedras universitarias y que hará afirmar ya en el siglo XVI a unos, como

³⁹ “Eo ipso quo est voluntas, est libera; et si hoc, non est determinata ad unum, quia tunc non haberet libertatem, sicut nec potentiae naturales: ergo est ad opposita, et ita variabilis”. San Buenaventura, *In I librum Sententiarum*, d. 45, l. 1, q. 1., f. 4, p. 798a.

⁴⁰ “...per hoc habens libertatem respectu *obiecti*”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 25, p. 1, a. un. q. 1, concl., p. 592a.

⁴¹ “Unde illa sola potentia dicitur esse libera, quae dominium habet plenum tam respectu *obiecti*, quam respectu *actus proprii*. Illa autem potentia dominium habet ex libertate respectu *obiecti*”. San Buenaventura, *In II librum Sententiarum*, d. 25, p. 1, a. un. q. 1, concl., p. 226b.

a Francisco de Vitoria que la ley es recta razón; y a otros como Alfonso de Castro que es voluntad recta.

Termino con una cita del franciscano Alfonso de Castro, una cita que para unos es de raigambre escotista, pero para mí es bonaventuriana o mejor, simplemente franciscana, puesto que el horizonte no es el voluntarismo sino el libre albedrío desde la trilogía bondad-sujeto-libertad: “No es la ley obra solo del entendimiento, sino que es necesario que al entendimiento se una la voluntad mandando o prohibiendo lo anteriormente conocido por él”.⁴²

Bibliografía

- Bobbio, N. *L'età dei diritti*, (Torino: Einaudi, 1990).
- Bougerol, J. G. “Liberalitas,” en *Léxique. Saint Bonaventure*.
- Contreras, S. “El papel de la voluntad en la determinación del derecho natural: un estudio a partir de las enseñanzas de Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez”, *Discusiones Filosóficas* 23, (2013), pp. 253-278.
- de Castro, A. *De potestate legis poenalis, libri duo*, (Lugduni: apud Sebastianum Barptolomaei Honorati, 1556).
- Delhaye, P. “Iustitia,” en J. G. Bougerol, *Lexique. Saint Bonaventure*, (París: Éditions franciscanines, 1969).
- Iammarrone, L. “La Trinidad”, en F. Martínez y J. A. Merino (eds.), *Manual de Teología*.
- Lázaro, M. “Variaciones en torno al concepto de ley: Francisco de Vitoria y Alfonso de Castro,” *Empresa y humanismo*, 19 (2016), pp. 93-112.

⁴² “Non est enim lex opus solius intellectus, sed necessarium est ut ipsi intellectui accedat voluntas, iubendo aut prohibendo id, quod ab intellectu praecognitum est”. Alfonso de Castro, *De potestate legis poenalis, libri duo*, (Lugduni: apud Sebastianum Barptolomaei Honorati, 1556), liber 1, cap. 1, p. 6.

- . “Raíces franciscanas de la teoría suareciana de la ley”, *Revista Jurídica Digital UANDES* 2/1 (2018), pp. 59-69.
- Malone, M. “Spiritus Sanctus,” en E. Caroli (ed.), *Dizionario Bonaventuriano*, (Padova: Editrice Franciscane, 2008).
- Martínez, F. “Textos y contextos de la Teología Franciscana,” en F. Martínez y J. A. Merino (eds.), *Manual de Teología Franciscana*, (Madrid: BAC, 2003).
- Quinn, J. F. “The role of the Holy Spirit in St. Bonaventure’s philosophy”, *Franciscan Studies* 33, (1973), pp. 273-284.
- Porzia, F. “Liberum arbitrium,” en E. Caroli (ed.), *Dizionario Bonaventuriano*.
- Ristori, V. *La libertà in san Bonaventura*, (Roma: Laurentianum, 1974).
- San Buenaventura, In I librum Sententiarum, d. 13, a. un, q. 1, f. 3, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1882), vol. I.
- . In II librum Sententiarum, d. 41, a. 2, q. 2, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1885), vol. II.
- . In II librum Sententiarum, d. 44, a. 2, q. 2, f. 4, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1885), vol. II.
- . In III librum Sententiarum, d. 12, a. 2, q. 1, f. 2, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1887).
- . In IV librum Sententiarum, d. 6, p. 2, a. un., q. 1, f. 2 y concl., en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad

- plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1889), vol. IV.
- . Breviloquium, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891), vol. V.
- . Itinerarium mentis in Deum, c. 3, nn. 3-4, en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891), vol. V.
- . De perfectione evangelica, q. 4, a. 2, concl., en *Opera omnia*. Studia et curia PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimus códices mss. Emendata Ad Claras Aquas, Quaracchi, (Florentiae: Coll. S. Bonaventuriae, 1891), vol. V.

“RATIO LEGIS” Y VOLUNTAD SANCIONATORIA EN LA FORMULACIÓN SUARECIANA DE LA LEY TRIBUTARIA PENAL

Juan Eduardo Leonetti
(UCA)

1. Una breve introducción al tema

Francisco Suárez se adentra en el análisis de las leyes tributarias en el Capítulo XIII del Libro V del *De Legibus*, preguntándose “si las leyes por las que se imponen tributos son puramente penales”, lo cual adelantó en cuatro siglos una cuestión que aún hoy se sigue discutiendo en gran parte de la doctrina impositiva.¹

Sostuvimos siempre el carácter moral de la obligación tributaria, y que, por lo tanto, debería gravitar sobre la conciencia de cada miembro de la comunidad organizada el deber de pagar los impuestos justos establecidos en orden al bien común por la autoridad legítimamente constituida.

Decimos esto en consonancia con los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que así apodócticamente lo establecen, y que tantas veces comentamos a lo largo de nuestros trabajos.²

¹ F. Suárez, S. J., *De Legibus, V, De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*. C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto (eds.), (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010). En todas las citas de este trabajo acudiremos a esta edición.

² J. E. Leonetti, “Unidad y pluralidad en el pensar renacentista en torno a la obligación moral de pagar los tributos”, *Jornadas De Iustitia*

Cierto es que la pregunta que formula Suárez, desde el inicio del texto bajo estudio, parece remitirnos a un componente penal que estaría presente en todas las leyes que imponen tributos, lo que nuestro autor se apresura en aclarar, cuando afirma que las leyes tributarias guardan tal semejanza con las penales “que es necesario explicar antes su diferencia”.³

Ambas son onerosas y se clasifican, según Suárez, entre las odiosas, pero guardan discrepancias entre ellas que merecen ser analizadas.

Este será el objetivo de este sucinto trabajo.

2. ¿Ley tributaria penal” o “ley penal tributaria”?

La lectura detenida del Doctor Eximio nos lleva a hablar, a nuestro entender, de “ley tributaria penal” y no, como es de uso generalizado actualmente en la doctrina fiscal, de “ley penal tributaria”.

No es el norte de este escolio polemizar con la casi unánime terminología hoy utilizada, la cual para nosotros encierra una adjetivación inversa a la que debería aplicarse en materia tributaria respecto de la ley que describe el hecho imponible y establece el impuesto (ley tributaria) y de la que pueda, si acaso, prever sanciones para quienes hacen caso omiso de ella, mediando culpa o dolo (ley penal adjetiva de lo fiscal en este supuesto).⁴

Luego de comenzar por el análisis de la etimología de la palabra “tributo”, Suárez precisa que ella, “sea por el uso cotidiano o sea por antonomasia, significa el impuesto público que se distribuye

et Iure 2015, (México: 2019, Universidad Panamericana).

³ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 1, p. 267.

⁴ Cf. Conclusiones de las *I Jornadas Luso Hispanoamericanas de Estudios Financieros*, Lisboa, 1968, donde brilló el Prof. Dr. Fernando Sáinz de Bujanda sosteniendo la posición contraria a la que aquí nosotros exponemos.

a través de cada uno de los ciudadanos para los gastos regios y las obras públicas de la comunidad política y se entrega según se establece por ley”.⁵

Ahí radica para nosotros la “ratio legis” de la ley tributaria, la razón misma de su existencia, a la que se le puede agregar, mediando voluntad sancionatoria, una pena para los que a conciencia no la cumplen, o intentan evadirla. Pero esta pena, para poder tener base lógico-jurídica, necesita siempre de una ley tributaria sustancial que haya sido violada.

Esta parte, la sancionatoria, “no está de suyo y necesariamente unida” a la que impone el tributo –dice Suárez– ya que “depende de la voluntad del príncipe” el querer penar o no, señalando con ello que esto es posterior a la ley que sanciona el impuesto “y, en realidad, totalmente distinta” a ella.⁶

Resulta claro que la autoridad puede llegar a reclamar un determinado tributo que no haya sido ingresado en tiempo y forma sin que hubiera existido culpa alguna por parte del contribuyente, y por lo tanto con independencia de que pueda haber pretensión punitiva, a la cual los fiscos son por lo general proclives, aun cuando la pretensa demora se haya debido, por ejemplo, a la poca claridad que podría haber tenido la norma tributaria desde su sanción.

“Aunque algunas veces el tributo sea oneroso y penoso, no supone –dice Suárez– culpa ni transgresión alguna, incluso civil, que haya que reparar o reprimir con la imposición de una pena, luego [...] tal ley no es penal”.⁷

⁵ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 1, p. 267.

⁶ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 6, p. 275.

⁷ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 7, p. 275.

3. Las distintas causas materiales y la razón formal de la obligación tributaria

Para exponer mejor el tema, dice Suárez, conviene señalar la división de los tributos, en reales, personales, y mixtos. El tributo real era el que se pagaba anualmente por los bienes inmuebles y sus correspondientes frutos (tal como sucede en la República Argentina actualmente con las llamadas “rentas de la primera categoría” en el Impuesto a las Ganancias).

Los tributos personales, siempre al decir de Suárez, eran aquellos que se *pagaban* “*solamente por razón de la persona; y se denominan ‘censos’ según el texto de Mateo ‘¿Es lícito pagar censo al César, o no?’*”. En efecto, aquel censo era un tributo personal, para cuya imposición se hizo el censo que narran Lucas y los Hechos” aclarando Suárez que en Lucas aparece con el nombre general de “tributo” y en Mateo con uno específico como el de “censo”, conjeturando el Doctor Eximio que quizás esas palabras sean utilizadas allí como sinónimas, siendo que los juristas –aclara– lo llaman también “capitación [...] dado que se paga por cabezas”.⁸

Menciona también nuestro autor a los tributos que él denomina “mixtos”, que eran los que se pagaban por los bienes muebles y por las personas, como la gabela que debía pagarse por los bienes que se tuvieran o por las ventas que se hicieran, aclarando Suárez que en español se llama “alcabala” (también con evidente correlato ambos, con el Impuesto sobre los Bienes Personales y el Impuesto al Valor Agregado (IVA) para el caso de la Argentina actual).

Menciona también al vectigal (una suerte de impuesto a la mercadería en tránsito de una provincia a otra); a las angarias (derechos que se pagan en relación al trabajo de las personas); y

⁸ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 8, p. 269.

por fin a los peajes y guías, nutrientes todos ellos de las arcas del príncipe.

Es decir que a una distinta causa material en cada caso, responde una única razón formal del tributo, la cual es la misma para todos los supuestos posibles: contribuir al sostén del soberano, para que pueda cumplir con su obligación de procurador del bien común para lo cual fue ungido. Esto deviene, para nosotros, de una razón de justicia general o legal.

Pero la categorización que enuncia Suárez de los diversos tributos obliga a analizar alguna posible diferencia respecto de la primigenia obligación en conciencia de abonarlos, que surge en este estadio del pensamiento suareciano.

4. La obligación en conciencia de pagar los tributos reales. La cuestión respecto de las otras clases de tributos

Con cita de Martín de Azpilcueta, Suárez afirma que los tributos reales –aquéllos de la primera categoría en su clasificación actual vernácula– no hay duda de que “no pueden llamarse puramente penales sino morales”, por lo que “es cierto que esas leyes obligan en conciencia a pagar tales tributos, íntegra y espontáneamente, sin distinción alguna y sin fraude, aunque no se reclamen”. Aclara que son deudas debidas por justicia conmutativa, en virtud del pacto hecho con el príncipe “salvo que conste por la costumbre o por documento escrito que fue otra la condición del pacto o de la carga que se impuso a las cosas mismas”.⁹

Cabe puntualizar que en el Capítulo XVI del mismo Libro V que estamos glosando, Suárez aclara con precisión que si bien el tributo real resulta moralmente obligatorio por una razón de justicia conmutativa “con relación a los individuos”, antes que a ello deberá atenderse al hecho de que el monto reclamado en cada caso resulte proporcional a los recursos y a la condición de cada

⁹ F, Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 4, pp. 271-273.

obligado al pago, lo que hace que la obligación deba inscribirse en orden de la justicia distributiva con relación a la comunidad en su conjunto.¹⁰

Con relación a las otras clases de tributos por él mencionados, Suárez dice que “puede haber razón para dudar ya que suelen imponerse de ordinario sin palabras que expresen un precepto” sino que se establecen solo bajo una condición penal, por lo que esas leyes que los imponen “son [serían] meramente penales”.¹¹

“No obstante –aclara cuando formula sus conclusiones– hay que decir que las leyes tributarias por su propia naturaleza o en virtud de su materia, no tienen por sí mismas el ser penales, ni tampoco son meramente penales por el solo hecho de que se añada en ellas una pena, a no ser que por las palabras o por las circunstancias de la ley conste otra cosa”.¹²

Afirma con claridad que las leyes tributarias pueden dictarse de tres maneras, a saber: mediante simple mandato sin añadir pena; añadiéndola para quienes no la cumplan; o bien imponiendo sin más un tributo con la única carga de la pena sin interposición de mandato, como lo veremos en el ejemplo que abordaremos en el acápite quinto de este trabajo.

Los tres supuestos son válidos, y queda claro que “en la ley tributaria se pueden, y se deben, distinguir dos partes. Una es la que impone el tributo, la otra es la que impone la pena a los que no pagan el tributo”. Esta segunda no está necesariamente unida a la primera, sino que ello depende de la voluntad del príncipe; es

¹⁰ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XVI, n° 1, p. 319.

¹¹ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 5, p. 273.

¹² F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 6, p. 273.

posterior “y en realidad totalmente distinta de la primera” como ya se dijera.¹³

5. El tributo como castigo

Con estas palabras titula Suárez un acápite que nos parece fundamental por lo esclarecedor en el tema que nos ocupa. Con cita de Francisco de Vitoria y del Deuteronomio, dice que el rey puede castigar a una ciudad rebelde o a un reino que le ha inferido una injusticia, imponiéndole con criterio justo algún tributo para imponérselo en castigo, luego de haberlo conquistado.¹⁴

Aquí no se está hablando “formalmente del tributo en cuanto es tributo según su propio fin y su, por así decir, naturaleza intrínseca”; pero nada impide que “semejante imposición se haga como castigo” y por lo tanto “seguirá la pauta de la pena en lo tocante a la obligación”.¹⁵

Destaca que el monto a pagar no se impone por un delito futuro y abstracto, sino por un hecho cometido y sancionado con una justa condena. Diríamos que la pena coincidiría en su extensión con el gravamen que derivaría del hecho que se tuviera como imponible si fuera tenido como base de un impuesto, y que aquí resultaría ser la expresión del daño a resarcir por quien debe hacerlo en virtud de un hecho que la voluntad real tuvo como dañoso.

Así considerado estaríamos ante una pena que obliga en cuanto tal; mal podría pedírsele a un miembro de una ciudad invadida, y por ello condenado a pagar, que asuma en conciencia dicha obligación derivada de su condición de vencido.

Distinto sería el caso, si la misma tasación fuese considerada en cuanto tributo, o sea en lo que debe aportar cada miembro de

¹³ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 6, p. 275.

¹⁴ Cf. F. de Vitoria, O. P., *Relectio de iure belli*, (Madrid: CHP 6, 1981): p. 108; y Dt 25,2.

¹⁵ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 8, p. 277.

la comunidad para alimentar al rey, ya que ello, “y sostener sus cargas, es un deber natural”, y aun cuando dicha ley no tuviera otro precepto que la determinación del monto a tributar, obligaría en conciencia en virtud de ese deber natural.¹⁶

6. La adición de una pena a la ley tributaria

Si la autoridad decide adicionar una pena a la ley tributaria, esta adición “no elimina la obligación que dicha ley induciría si se diera concretamente sin pena”.

“En una tal ley mixta o, por así decir, compuesta de tributo y de pena, el impuesto del tributo y la adición de la pena se ordenan a fines distintos. El fin del tributo es el sustento del príncipe, o sea, satisfacer la obligación natural de dar una paga justa al que trabaja para utilidad nuestra. Ahora bien, el fin de la pena es forzar a que se cumpla la obligación anterior o castigar el delito si no se cumple”.¹⁷

Es tan claro el texto que resulta ocioso glosarlo.

“Añadiendo la pena –dice Suárez refiriéndose a las autoridades que prevén la sanción por incumplimiento– no eliminan el precepto, sino que lo confirman y lo urgen”.

Ambos supuestos, la ley tributaria que impone el tributo y la penal que reprime al que no cumple, obligan en conciencia al pago del tributo, dada la importancia para el bien común que tiene el cumplir la carga impositiva justa.

“Por lo tanto –afirma Suárez– pienso que estas leyes no se han de regular por las que prohíben bajo pena cazar, cortar leña, o sacar algo del reino, pues estas

¹⁶ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 9, p. 277.

¹⁷ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 10, p. 279.

prohibiciones y otras semejantes son de ordinario de mucha menos importancia, y no están motivadas por una urgente necesidad del reino. Para ellas basta aquella coacción ocasional, por así decir, de la pena. Ahora bien, la ley pretende la imposición y el pago de tributos como algo debido por sí mismo y necesario para la comunidad política y para el príncipe. Por eso, reclama de por sí un precepto propio y directo, que obligue por sí mismo y de modo absoluto, aunque se acumulen las penas.”¹⁸

Empero, Suárez distingue un supuesto por demás sutil y profundo, que se verifica “cuando las palabras y la forma de la ley muestran que la intención del legislador es no imponer de modo absoluto el tributo sino sólo bajo condición: *a no ser que uno prefiera quedar sujeto a la pena* o, lo que es lo mismo, bajo la disyuntiva de pagar el tributo o de soportar la pena, si se dicta en juicio, por no pagarlo”.¹⁹

En los tiempos que corren, supuestos como estos permitieron a algunos hablar de “multa automática” en lo que para nosotros no es más que la renuncia tácita, por parte del contribuyente, a su derecho de defensa.

Estas leyes, así dictadas y una vez ejercida la opción de “quedar sujeto a la pena” por parte del obligado al pago, según Suárez no obligan en conciencia al pago del tributo de una manera determinada, sino que operarían solamente a título de castigo ante la decisión de no pagarlo y ser juzgado por ello.

Es la voluntad del príncipe la que en este supuesto no quiere obligar a pagar el tributo de un modo absoluto “sino sólo bajo la mencionada condición o disyuntiva”. Se trata de un caso

¹⁸ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 12, p. 281.

¹⁹ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 11, p. 279.

excepcional, que para tenerlo por configurado exige el máximo rigor de análisis.²⁰

7. Especificidad de la ley tributaria y de la pena que de su incumplimiento deriva. Una desiderable conclusión

A lo largo de esta glosa del texto de Suárez hemos tratado de explicar, con anclaje en la realidad tributaria actual, las diferencias y similitudes de las leyes tributarias respecto de las penales que el Doctor Eximio enunció en pleno Siglo de Oro, en palabras que aún hoy, mantienen su plena vigencia en la doctrina fiscal.

La especificidad de la ley tributaria, que viene a nutrirse tanto de la justicia legal (o general, según se prefiera), como de la distributiva y de la conmutativa, hace que la naturaleza jurídica de esta norma, especial en su sustancia, influya y determine la sanción que en virtud de su eventual incumplimiento se pretenda imponer.

No nos caben dudas de que deben serle aplicables a las penas que se prevean para los infractores de las leyes tributarias los principios generales del derecho penal, y desde ya, con todas las garantías que las cartas fundacionales de cada nación prevean, así como los tratados internacionales hoy vigentes en la materia.

Pero antes de ello, y con las mismas garantías y aún mayores, deberá juzgarse si hubo o no tributo que haya sido dejado de pagar. Si no hay tributo omitido no podrá hablarse de pena; resulta esto de pura lógica jurídica.

De ahí esta desiderata que tiene como fin último el de volver a los clásicos, cuyo estudio obviaría tantos desencuentros, los que pueden llevarnos a disquisiciones que vayan más allá del campo de la especulación científica para horadar principios liminares para las garantías de las partes, como lo es el del juez natural del tributo, quien, llamado a conocer, deberá expedirse acerca de si existe o no

²⁰ F. Suárez, S. J., *De Legibus*, V, c. XIII, n° 11, p. 281.

impuesto a pagar, en forma previa a que, de corresponder, el juez penal decida si hubo o no culpa o dolo en ello.

8. Bibliografía

Lamas, F.A. (h.), “El tributo, lo justo distributivo y la dispensa como liberalidad en la doctrina de Suárez”, *Justicia y Liberalidad, antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*. L. Corso de Estrada y M. I. Zorroza (eds.), (Pamplona: EUNSA, 2012).

La Santa Biblia. A. G. Lamadrid, J. F. Hernández, E. Martín Nieto, y M. Revuelta Sañudo (revisores), (Madrid: Ediciones Paulinas, 1964) 15 ed.

Leonetti, J. E. “Unidad y pluralidad en el pensar renacentista en torno a la obligación moral de pagar los tributos”, *Jornadas De Iustitia et Iure 2015*, (México: Universidad Panamericana, 2019).

Montejano, B. *Curso de Derecho Natural*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1978).

Sáinz de Bujanda, F. “En torno al concepto y al contenido del Derecho Penal Tributario”, *Conclusiones de las I Jornadas Luso Hispanoamericanas de Estudios Financieros*, (Lisboa: 1966).

Suárez, F. S. J., *De Legibus, Liber V, De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*. C. Baciero, A.M. Barrero, J.M. García Añoveros y J.M. Soto (eds.), (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010).

Vitoria, F. *Relectio de iure belli*, (Madrid: CHP 6, 1981).

LA PERSONA Y LA LEY EN EL *DE LEGIBUS* DE FRANCISCO SUÁREZ

Julio Söchting Herrera

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Argentina

Algunas consideraciones teológicas

Francisco Suárez es jurista *qua* teólogo.¹ Considero que esta perspectiva formal es fundamental en la interpretación de su teoría del derecho. El título mismo del *De Legibus ac Deo legislatore* lo manifiesta y el prólogo lo explica suficientemente.² Suárez es un

¹ Es objeto de la teología estudiar a Dios como legislador, el fin último del hombre y el camino de salvación que éste le indica. Este camino implica acciones libres y rectitud moral “que depende en gran medida de la ley como regla de la conducta humana” (*quae morum rectitudo a lege tanquam ab humanarum actionem regula plurimum pendent*) (*DL* I Prol. 21-23 [1971, p. 3]). En adelante, todos los textos del *De Legibus* (*DL*) se toman de la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, vols. 1 al 8 de diversos años de aparición. Para mayor claridad, se cita *DL*, el libro de la edición de Vivès, 1872 en numeración latina mayúscula, el capítulo y el párrafo tal como se recogen en la edición de CSIC y entre corchetes cuadrados [] el año y la página de la traducción castellana de esa edición. Así, *DL* I, Prol. 21-23 [1971, p.3] equivale al prólogo del libro I del *De Legibus*, líneas 21-23 de la edición de Vivès tal y como es recogida en el volumen 1 de la edición del CSIC del año 1971, página 3.

² El estudio de las leyes cae bajo el respecto de la teología por una triple causa: por tener por objeto suyo la consideración de Dios como legislador universal inmediato o virtual (*vel suppositi immediatione vel*

pensador global y sistemático. Los grandes principios que gobiernan su teoría del ser alcanzan su teoría política, especialmente, a la relación entre razón, voluntad y ley.³

En dos importantes artículos en torno a la relación entre teología y política, uno relativo al ministerio suarista de los “consejos y pareceres”⁴ y el otro relativo a la relación entre bondad, comunidad política y salvación,⁵ G. Burlando ha puesto de relieve la importancia de re-situar el pensamiento del Coimbreense bajo la unidad hermenéutica de su labor propiamente teológica.⁶ R. Fastiggi ha renovado la presentación de la teología de Suárez muchas veces olvidada o no suficientemente valorada en la estimación global del pensamiento del Eximio.⁷ V. Salas ha trabajado también esta

virtutis); por el vínculo entre la ley y la conciencia (... *est conscientiae vinculum*); y por razón del juicio moral sobre la naturaleza de la ley y el modo de cumplirla (*theologi est colligere quid in hoc aut in illo legum genere sit habendum*), cfr. *DL I*, Prol. 55-60 [1971: 4].

³ De todas formas, parece un poco excesiva la interpretación de Pereira al hablar de la creación de un “súper sistema” y aún “del sistema definitivo del escolasticismo”, cfr. J. Pereira, “Original Features of Suárez’s Thought”, en V. M. Salas y R. L. Fastiggi, (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, (pp. 297-312), (Leiden, Boston: Brill, 2014), pp. 303-304.

⁴ Burlando, G. “Francisco Suárez como teólogo moral y político: el caso de *Conselhos e pareceres*”, *Teología y Vida*, 57/2, (2016a), pp. 235-255.

⁵ Burlando, G. “Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez”, *Teología y Vida*, 57/3, (2016b), pp. 309-333.

⁶ G. Burlando, “Francisco Suárez como teólogo moral y político...”, pp. 235-255 y G. Burlando, “Bien trascendental...”, pp. 309-333.

⁷ R. Fastiggi, “Francisco Suárez as Dogmatic Theologian”, en V. Salas y R. Fastiggi, *A Companion to Suárez*, (Leiden: Brill, 2015), pp. 148-163 y R. Fastiggi, “Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre

dimensión respecto del ser posible⁸ y de modo más complejo respecto a la completa “orientación teológica de la metafísica de Suárez”.⁹ M. Pécharman ha mostrado con acierto, aunque parcialmente, el carácter comunitario de la *ratio legis* en el pensamiento del Eximio al vincular teológica y metafísicamente la *capacitas legis*, la *lex pro communitate* y la *communitas populi* como elementos que hacen al concepto objetivo de la ley, cuyo último fundamento es una dogmática de la creación.¹⁰

En el presente estudio propondré que la doctrina jurídica de Suárez –en su especificidad propia– posee un fundamento metafísico y teológico discernible y que este núcleo está íntimamente relacionado con el concepto de ‘persona’. El Eximio viene trabajando en él ya desde su cristología (*De Verbo Incarnato*, 1590 y 1595) y lo expresa de modo más específico en las *Disputaciones Metafísicas* (1597). Este concepto de ‘persona’ implica una nueva interpretación de la teoría del ser, que denominaré ‘super-trascendental’,¹¹ y que podría dar nuevas luces respecto

Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática”, *Studium. Filosofía y Teología* 40, (2017), pp. 79-84.

⁸ V. M. Salas, “Thomas Aquinas and Francisco Suárez on Possible Being”, *Studium. Filosofía y Teología* 40, (2017), pp. 121-157.

⁹ V. M. Salas, “Thomas Aquinas and Francisco Suárez on Possible Being”, pp. 121-157 y V. M. Salas, “The theological orientation of Francisco Suárez’s metaphysics”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 74, núm. 279, (2018), pp. 7-30.

¹⁰ M. Pécharman, “Les fondements de la notion d’unité du peuple selon Suárez”, en Y. Ch. Zarka (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, (Paris: P.U.F, 1999), pp. 103-126.

¹¹ Para Suárez, algunas realidades teológicas pueden ser consideradas trascendentales en este sentido, por ejemplo, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, cfr. *DM* 47, 4, 2 [6, pp. 676-677] y la unión hipostática, cfr. *DM* 47, 4, 10 [6, pp. 682-683]. Una

de su teoría de la ley.¹² En esta comunicación sólo propondré algunas cuestiones relativas a la relación entre ‘persona’ y ‘ley’

excelente síntesis sobre el estado de la cuestión en la interpretación de lo “trascendental” en Suárez en G. Burlando, “Bien trascendental...”, pp. 316-319. Todos los textos del latín y las traducciones al español de las *Disputaciones* han sido tomadas de F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, ed. y trad. de S. Rábade, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, (Madrid: Gredos, 1960). Con todo, hemos confrontado el texto con la edición de Vivès cuya citación es canónica, de modo que, al citar, pondremos, en primer lugar, la cita de la edición de Vivès y entre corchetes [] el volumen y la página de la edición de Rábade, Caballero y Puigcerver para facilitar la consulta directa al texto más seguro, en general, y, además, más asequible al lector de habla hispana.

¹² La cuestión propuesta aquí no es si *DL* propone una teoría teológica de la ley, cuestión que en sí misma no es ninguna obviedad ni se implica evidencia alguna. Lo que propongo es que un modo posible para aprehender la formalidad teológica de la aproximación suarista al tratado sobre la ley es considerar la cristología de Suárez y ésta, específicamente, como fuente de su concepto de “persona”. Respecto de lo primero, me parece necesario distinguir entre forma teológica y materia teológica. El Conimbrense establece desarrolla claramente la primera en el Prólogo, cfr. *DL* I, Prol. 1-156 [1971, pp. 2-8]. La segunda, hasta dónde llega mi conocimiento, ha sido tratada recientemente por L. Rustighi en orden a mostrar una “imposible teología política” en Suárez basada en el origen de la potestad de gobierno y la distinción, en ella, entre *potestas dominativa* y *potestas iurisdictionis* (*gubernatio politica*). Para Rustighi, desde esta distinción originaria, es posible que existan verdaderas jurisdicciones bajo el gobernante y que éstas tengan una legalidad, eficacia y realidad propias cfr. L. Rustighi, “La imposible teología política: Gobierno y justicia en Francisco Suárez.” En R. A. Maryks y J. A. Senent de Frutos, (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, (Leiden, Boston: Brill, 2019), (pp. 468-495), especialmente, pp. 493-495.

como representativas de esta interpretación. También sugeriré, al final de la exposición, que la dogmática creacionista podría no ser una condición suficiente para comprender la dimensión teológica de la teoría de la ley de Suárez toda vez que ella depende, según creo, y en mucho, de su metafísica y ésta, de su cristología, por lo que se haría necesario añadir la dogmática cristológica que hace directamente al concepto de persona suarista.

1. Persona y *ratio legis*

Suárez “interpreta”, mejor, “concibe” a Dios, el ser, el mundo, y también la ley, desde el concepto objetivo de ser real instanciado en la noción de persona. En efecto, para el Eximio, la sociabilidad humana que constituye la dimensión formal de la *ratio legis* en tanto que condición necesaria para la unidad del pueblo por pacto o convención, es una condición pre-lapsaria (cristológica y super-trascendental):¹³ la capacidad de ser sujeto pasivo de la ley no proviene del desorden del pecado, sino de la perfección racional de la naturaleza humana, argumento simétrico a aquél que afirma la causa de la Encarnación del Verbo por razón de la perfección del universo y no por causa efectiva del pecado.¹⁴

¹³ M. Pécharman, (1999). “Les fondements de la notion d’unité du peuple selon Suárez”. En *DL* identifica toda la *ratio legis* con el ser dada para alguien: “*constat imprimis de ratione legis esse ut ad aliquem vel aliquos feratur*” (*DL* 1, 6, 1 [1971, p. 102]). Sin embargo, olvida la causa final –el bien común: “*sed omnium commune axioma est de ratione et substantia legis esse ut pro communi bono feratur, ita ut propter illud praecipue tradatur*” (*DL* 1, 7, 1 [1971, p. 128])– y la causa eficiente: la autoridad: “*est legem esse praeceptum ab eo impositum qui vim habeat cogendi ac subinde de ratione legis esse ut habente publicam potestatem feratur*” (*DL* 1, 8, 2, [1971, p. 147]).

¹⁴ Cfr. *DM* 34, 1, 6, [5, p. 503-504] y *DM* 34, 1, 11, [5, p. 508-509].

Las implicancias suaristas del desplazamiento del ser personal al ámbito de la existencia son múltiples. Según mi parecer, y en apretada síntesis, se trata de interpretar radicalmente la doctrina de la existencia como “*actus essendi*” en contexto polémico contra la “cosificación” (o esencialización) de ese acto por parte de Cayetano.¹⁵ Ahora importan sólo las que hacen a dos puntos salientes de su teoría de la ley: el problema de la *ratio legis* y la relación entre derecho natural y el derecho positivo convencional internacional, es decir, el derecho que regula las relaciones jurídicas entre comunidades políticamente perfectas y soberanas.

El carácter “personal” puede denominarse por simplicidad como “existencial” en el sentido estricto de la definición suarista de persona como último término perfectivo de la existencia del ser racional, del cual se distingue realmente.¹⁶

¹⁵ Según Suárez, Cayetano afirma que la subsistencia creada es una entidad que se distingue de manera enteramente real de la esencia y de la existencia de la naturaleza sustancial. Esta situación extrema es discutida por Suárez. Si fuera cierta la opinión de Cayetano, a la Humanidad de Cristo le faltarían dos entidades: la personalidad y la existencia; entonces habría una doble unión con Dios: una para constituir la persona, otra para existir, de donde se seguiría un absurdo de tener que sostener una doble unión hipostática, una para la personalidad y otra para la existencia, cfr. *DM* 34, 4, 22, [5, p. 374]. Para una valoración crítica del pensamiento de Cayetano respecto de la persona, cfr. C. F. P. Muñoz, “Una aproximación a la doctrina cayetana sobre el constitutivo formal de la persona humana”, en M. E. Gómez de Pedro, I. Cereceda, Serrano, (eds.), *La persona divina, angélica, humana*. Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Tomista, (Santiago de Chile: Centro de Estudios Tomistas, 2014), pp. 598-599.

¹⁶ Si bien es cierto que Suárez trata el concepto de “persona” en su tratado sobre la Trinidad pienso que es erróneo considerar que este es el principal lugar donde el Eximio emplea esta noción. Como es sabido, el Conimbrense enseñó el tratado de la Trinidad en Valladolid

¿Cuáles son los rasgos específicos de la doctrina suarista sobre

al comentar completamente la primera parte de la *Suma* de Tomás de Aquino en el período 1576-1579/80. Sin embargo, fue publicado cuando ya era catedrático de Prima en Coimbra-Lisboa el año 1606 (*De Deo uno y trino*). Entre la primera enseñanza y la publicación está la noticia del prólogo de *DM* (1597) que señala que, al tratar la cuestión de la Encarnación (primero en Roma, 1584-5 y luego en Alcalá, 1585-6) donde publicó su *De Verbo Incarnato* (1590) y *De Misteriis Vitae Christi* (1592) tuvo que suspender sus lecciones de teología cristológica para tratar conceptos metafísicos fundamentales para la plena comprensión de estos misterios teológicos. Los conceptos que dieron origen a las *DM* y, especialmente, al desarrollo último y definitivo del concepto de persona en Suárez fueron los de “esencia”, “existencia” y “subsistencia” siendo este último tratado con el máximo detalle en *DM* 34. Todo lo que de *Deo uno y trino* trata sobre el particular tiene su lugar principal y final aquí. Específicamente en *DM* 34, 1, 2-7 [5, pp. 314-318] donde se explican los términos de supuesto, persona e hipóstasis en el orden divino. La remisión de este tratamiento, que yo considero definitivo, no es al *De Deo uno y trino* (1606) sino al *De Verbo Incarnato*, disp. 11 (1590), cfr. *DM* 34, 1, 1 [5: 314]. De este modo, lo que germinalmente apareció como explicación de los términos “supuesto” y “subsistencia” en el comentario a la primera parte de la *Suma* en el período 1576-1580, recibió una primera síntesis en las lecciones de cristología de 1584-6. Sin embargo, esta primera síntesis requirió de un desarrollo metafísico superior y sustantivo en *DM* (1597), específicamente, en la disp. 34 siendo éste y no otro el lugar principal de la doctrina sobre la persona en el corpus suarista. Para un desarrollo más extenso de esta cuestión, cfr. J. Söchting, *Perfecto en humanidad. La cristología en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S.J.* Disertación para Magister en Teología, (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007), pp. 38-72. y, más recientemente, J. Söchting, “Encarnación y subsistencia en las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez: algunas cuestiones en torno a los fundamentos de la modernidad”, en R. A. Maryks y J. A. Senent de Frutos, (eds.), *Francisco Suárez (1548-*

la persona? Me atrevo a sugerir dos fundamentales: la centralidad de una cristología super-trascendental¹⁷ en la noción de persona y su posición respecto de la esencia de la ley.

Por “super-trascendental” Suárez entiende una abstracción metafísica superior que corresponde el *ens commune* y que está a la base tanto de su concepto objetivo de ser real como de la respectiva categorización de los seres dentro de tal concepto objetivo. Mediante tal abstracción se obtiene el respecto común a lo trascendental y lo predicamental incluyendo la generalidad y la particularidad. Se trata del correlato objetivo de las razones superiores del ser y, por tanto, está a la base de todas las operaciones

1617). *Jesuits and the Complexities of Modernity*, (Leiden, Boston: Brill, 2019), pp. 154-177, especialmente, 158-167.

¹⁷ Se trata de un hápax legómena de Suárez: “...*conceptus abstractior, scilicet, respectus in communi, ut abstrahit a transcendentali et praedicamentali, non potest esse genericus, sed (ut ita dicam) supertranscendentalis*” (*DM* 48, 1, 5). Respecto al alcance y sentido de una “cristología super-trascendental” distinta de la “trascendental” propuesta por P. Hünermann, *Cristología*, (Barcelona: Herder, 1997), pp. 315-32. El tema de lo “trascendental” en Suárez ha sido ampliamente estudiado para una síntesis de la bibliografía más relevante, cfr. J. Söchting, *Perfecto en humanidad. La cristología en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez SJ*, pp. 221-222, donde se sintetiza en un glosario la entrada “Trascendental (trascendentalidad)”, se tratan los principales lugares de *DM* donde se emplea el término, se exponen sus sentidos y la bibliografía secundaria que considero más relevante. También J. Söchting, “Cristo, filosofía trascendental e ideal de humanidad.” En M. De la Masa, (ed.), *Realidad Humana e ideal de humanidad*, (Santiago de Chile: Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011), pp. 69-85. Remito a este lugar para una mayor profundización, también a J. E. Gracia, y D. D. Novotny, “Fundamentals in Suárez’s Metaphysics: Transcendentals and Categories”, en D. Schwarz, (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, (Cambridge: Cambridge U.P., 2012), pp. 19-38.

intelectuales creaturales que tienen como objeto sus categorías. Corresponde al tipo de conocimiento que nosotros podemos, analógicamente, afirmar que Dios posee de Sí mismo y, dentro de éste, el decreto de la predestinación, la Encarnación y la gracia eficaz.¹⁸

¹⁸ El Eximio vincula el fundamento de la propiedad trascendental con la capacidad del intelecto de realizar una abstracción metafísica (*DM* 8, 7, 25 [3: 144]). Esta abstracción metafísica “... *se dice, por su parte que abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones del ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia (...). Luego, la metafísica extiende su consideración hasta todos los entes o razones de ser que se contienen en la referida abstracción, y no pasa más allá porque lo que queda es propio del campo de la física o de la matemática*” (*DM* 1, 2, 13 [1, pp. 243-244]). Aunque tratar este tema –así como el de la “supertrascendentalidad del ser”– requeriría una investigación aparte podemos afirmar, a la luz de los textos mencionados que implica una abstracción propia y que denota a las propiedades que pueden abstraerse de este concepto objetivo en su acepción más amplia, a saber, lo posible y por tanto, lo pensable sin contradicción. De este modo, el concepto de “trascendental” en las *Disputaciones* denota tanto la abstracción misma como su término, el objeto y, desde este punto de vista, implica el “giro hacia el mentalismo” antes mencionado. Finalmente, podemos sostener que este concepto tiene para Suárez aplicaciones teológicas, sobre todo, en el campo de la Trinidad y de la cristología, lugares donde es necesario describir relaciones “supra-reales” como la unión hipostática., cfr. R. Darge, “*Ens intime transcendit omnia: Suarez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren*”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47, (2000), pp. 150-172; J. E. Gracia, “Suárez and the Doctrine of Transcendentals”, *Topoi* 11, (1992), pp. 121-133 y J. E. Gracia, “The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant”, en J. A. Aertsen, A. Speer, Berlin y W. de Gruyter,

Respecto de la esencia de la ley, quisiera mitigar lo que a mi juicio parece ser una tendencia bastante común en los intérpretes suaristas, a saber, extremar su voluntarismo y hacerlo depender en demasía de Escoto. Esto ocurre en su cristología, en su metafísica y en su teoría de la ley.

Suárez no admite la posición escotista respecto del constitutivo formal de la persona porque la supositalidad o personalidad es “algo real” en ella y no una pura privación o “última soledad”: no es sólo un sí mismo; lo es en tanto que está constituido como un individuo personal.¹⁹ Finalmente, ocurre también en *DL* 1, 4 donde trata de los actos necesarios en la mente del legislador para el elaboración de la ley. Al comienzo del tratamiento abstracto y general (*abstractae et in communi*) de la esencial de la ley, el Eximio ilustra nuevamente esta doble aproximación real y trascendental: “hablaremos siempre en lenguaje humano y de acuerdo con nuestro propio modo de pensar; ciertas expresiones, sin embargo, habrán de aplicarse a la ley o mente divina (*ad divinam legem seu mentem*), eliminando las imperfecciones” (*DL* 1, 4, 1, 1971: 65). La ley es propia de la naturaleza intelectual “*ad mentem pertinens*”: “así bajo todos los aspectos debe relacionarse la ley con la mente”.²⁰ Esta pertinencia se instancia en tres estados o sujetos (*triple statu vel subiecto*): en

(eds.), *Was ist philosophie im Mittelalter. Miscellanea Medievalia*, 26, (1998), pp. 213-222.

¹⁹ Esta distinción entre mismidad e individualidad que se desprende de la crítica de Suárez a Escoto en *DM* 34 está ilustrada de modo fenomenológicamente exacto por Stein, E. *Zum Problem der Einfühlung*, ESG 5/1, (Freiburg: Herder, 2008), pp. 53-55, en el contexto de su análisis de la esencia de la empatía a propósito de la constitución del individuo psicofísico.

²⁰ “...*omnibus ergo modis lex ad mentem pertinent*”, *DL* 1, 4, 2, (1971, p. 65). Los “*modi*” se refieren a todo el concepto objetivo de ley, incluso en el más amplio, que ha precisado antes, a saber, la ley que rige

el propio legislador de modo análogo al cómo es concebida la ley en la mente de Dios; en los súbditos y cualquier otro signo externo o material.²¹ Respecto al bastante relativo “voluntarismo” suarista basta leer, respecto de su esencia en *los súbditos*, DL 1, 4, 5: “la ley (...) consiste con toda certeza en un acto de la mente que de suyo exige sólo un juicio del entendimiento, y no un acto de voluntad, pues éste es necesario para la observancia o ejecución de la ley, no para su existencia”.²² Respecto *del legislador*, que es el tema que usualmente importa desde la modernidad, nuevamente aparece el doble registro: lo que es simple y simultáneo en Dios, en la mente del legislador es compuesto y sucesivo.²³ Este orden implica un juicio del legislador, “una prudencia política o arquitectónica” (*prudentia politica seu architectonica*),²⁴ luego se requiere un acto de la voluntad que no es ni simple o ineficaz, tampoco eficaz absolutamente, pues, por una parte debe mover pero libremente. Se trata de “algún acto de voluntad eficaz, que en Dios se llama beneplácito” que no implica la observancia o ejecución de la ley sino una obligación para los súbditos de obedecerla: se trata de

a los entes que carecen de inteligencia. Esta igual está referida a una mente: la mente divina.

²¹ Cfr. DL 1, 4, 4 (1971, p. 66).

²² “... *de lege prout esse potest (...) certum es consistere in actu mentis et per se solum requirere iudicium intellectus in actus mentis et no voluntatis; hic enim necessarius est ad observationem seu excutionem legis, non ad existentiam eius*”, DL 1, 4, 4, (1971, p. 67).

²³ Los actos de la inteligencia y la voluntad “constituyen en el hombre un proceso escalonado y discursivo (*cum sucessionem et discursu*). En Dios, por el contrario, los entendemos como un acto de suyo simple y perfecto, que nosotros concebimos con un orden de razón (*cum ordine rationis*)” (DL 1, 4, 6, 1971. p. 69).

²⁴ DL 1, 4, 6 (1971, p. 69). Se refiere explícitamente a Tomás de Aquino en tanto éste sigue a Aristóteles (cfr. *S. Th.*, 2, 2, 47, 8 ad 2).

un efecto moral (*effectus moralis*) dependiente de la voluntad del legislador.²⁵ El objeto de la voluntad del legislador es moral: “pues aunque se trata de algo más bien moral que material, puede aplicarse a ello la voluntad eficaz, no sólo humana, sino incluso divina”.²⁶ Suárez finaliza diciendo que él no considera necesario el acto de intimación en el legislador para la efectividad de la ley aunque si lo considera necesario para que se perfeccione en el súbdito (indicación, manifestación e intimación) que tratará a propósito de la promulgación.²⁷ A este respecto, es interesante la ilustración teológica final:

“lo mismo ocurre con Dios respecto de las criaturas. Pues no manifestó de otra manera Dios a Adán su voluntad de que se abstuviera de comer del árbol de la vida, sino por medio de alguna forma de revelación hecha al propio Adán. Y si Dios se comunica al bienaventurado, a través del Verbo, lo que quiere que haga, la propia visión del Verbo, que se da en el bienaventurado, tiene efectividad de palabra y de notificación de Dios sobre aquel precepto”.²⁸

²⁵ Cfr. *DL* 1, 4, 8 (1971, p. 70). Lo que evidente pues se aplica a voluntades libres.

²⁶ Cfr. *DL* 1, 4, 9 (1971, p. 71) donde alude al tratado *De Incarnatione* (disp. 43, sec. 1, 1-6). El alcance es claro: cuando el legislador prescribe una ley o el súbdito la obedece ocurre un acto moral que puede ser meritorio en el orden de la gracia. Para ello es necesario que éste sea comprendido bajo las leyes de la cooperación y los auxilios divinos y, en este sentido, toda ley justa y obediencia perfectas requieren de la gracia eficaz de Dios y, por tanto, de Su voluntad también eficaz.

²⁷ Cfr. *DL* 1, 11.

²⁸ “*Et idem est de Deu respectu creaturarum. Non enim intimavit Deus Adamo suam voluntatem de abstinendo ab esu arboris vitae nisi*

Como es sabido, esta cuestión alcanza su última resolución en *DL* 1, 5, específicamente y en *DL* 1, 5, 20 donde se afirma, una vez examinada las dos posiciones, que la ley es un acto compuesto y 24 donde, luego de mostrar que ninguna de las dos posiciones puede probarse sin afirmar que se trata de un acto de prudencia,²⁹ Suárez finalmente se inclina a considerar la ley en el legislador como “un acto de voluntad recta y justa mediante el cual el superior quiere obligar al subordinado a que realice esto o aquello”.³⁰ Sin embargo basta la sola lectura de toda la argumentación para comprender que Suárez está proponiendo una cuestión que considera más propia del *modo loquendi*³¹ y que la ley como “acto mental” es compuesto.³² Sin embargo, por lo que hace a mi argumentación, no importa tanto la composición de la esencia de la ley en los actos del entendimiento y de la voluntad en el legislador y en el súbdito separadamente, sino en su *propia ratio* o concepto objetivo, es decir, en el hecho que se trata de una relación de inteligencias y de voluntades, o mejor, de una esencial relación entre sujetos “mentales” con inteligencia y voluntad tanto para mandar e iluminar como para ser iluminados y obedecer, es decir, entre personas. Pero, sobre todo, subsistencias racionales que son puestos en la existencia y gobernados como personas en

per revelationem aliquam ipsi Adamo factam, et si Deus manifestet beato in Verbo quid velit ab ipso fieri, ipsamet visio Verbi, quae est in beato, habet vim locutionis et intimationis Dei circa tale praeceptum”, DL 1, 4, 13 (1971, p. 74). No ocurre lo mismo en la oración, es decir, en la petición de la creatura al Creador pues esta no puede dar órdenes a Dios.

²⁹ Cfr. *DL* 1, 5, 23 (1971, p. 98).

³⁰ “*In ipso legislatore esse actum voluntatis iustae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum”, DL* 1, 5, 24 (1971, p. 99).

³¹ Cfr. *DL* 1, 5, 1 (1971, p. 77).

³² Cfr. *DL* 1, 5, 20-22 (1971, p. 95-97).

sentido técnico, a saber, en su último término o modo perfectivo de su naturaleza según tal posición existencial y, como tal, insertos en el ser (naturaleza y comunidad) bajo la razón de la ley y, si se me permite el giro retórico, la ley de la razón.

Como informa Pécharman (1999) la *ratio legis* en Suárez se determina por ser *ad comunitatem*, es decir, dada para una unidad de voluntades en orden al bien común –*persona ficta* que tiene su raíz en la naturaleza racional, i.e. personal, del ser humano, especialmente, de su dimensión voluntaria o moral.³³ Sin embargo, la *ratio legis* no sólo es una función de la capacidad pasiva del ser racional para ser determinado en su actuar voluntario en orden al fin de la comunidad, entendida ésta como una unidad analógica.³⁴ Además, intervienen en ella y como partes de ella, el soberano y la persona individualmente considerada. Dado que Pécharman y Burlando han tratado suficientemente el aspecto de la *lex pro communitate*³⁵ y “comunidad fuerte”,³⁶ dejaremos el problema de la constitución de la comunidad como *persona ficta*.³⁷ El análisis del acto jurisprudencial en Suárez también ha sido tratado recientemente por Lecón en un estudio en torno a la relación entre

³³ Que es el único respecto bajo el cual el ámbito de las leyes cae bajo la formalidad teológica, es decir, considerada como expresión de un Dios legislador.

³⁴ Que se sitúa entre la unidad de la sustancia primera en sí que es absoluta y el simple agregado o montón sin razón ni causa.

³⁵ M. Pécharman, “Les fondements de la notion de unité du peuple selon Suárez”.

³⁶ G. Burlando, “Bien trascendental”, pp. 309-333.

³⁷ Este tema ha sido tratado por H. Rommen, *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, (Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1951), pp. 177, 179, 225, 303 y 306.

acción, praxis y ley en el Eximio.³⁸ Consideraré pues especialmente el tercer elemento “personal” concurrente en la fenomenología de la ley en el *DL* 1: la instanciación personal “individual”, último término existencial y componente esencial de los plexos objetivos antes señalados.

En primer lugar, e independientemente del problema del origen y traslación del poder, consideremos en general y objetivamente la relación entre razón y voluntad en el acto de jurisprudencia – entendido éste como el acto generador de la ley.³⁹ Tomás había

³⁸ Las tesis centrales del estudio son las siguientes: 1. En la investigación de la teoría del derecho existe un vacío en torno al estudio de su teoría de la acción. Constituye un error metodológico buscar tal teoría sólo en *DL* olvidando las *DM* y el *DA* (= *De anima*), incluso también la teología sacramental de Suárez; 2. La acción legislativa es una acción humana que implica, al mismo tiempo y en distintos niveles una teoría de la acción y una teoría de la moralidad y 3. La acción legislativa, desde el punto de vista de la acción y de la praxis es una acción performativa análoga a la acción sacramental. Esta analogía, que constituye el capítulo final de la obra me parece especialmente iluminadora y fecunda pues representa un esfuerzo más por coordinar el pensamiento suarista tanto en sus fundamentos primeros como en sus aplicaciones últimas, en este caso, en la analogía entre la acción legislativa o jurisprudencial y la acción sacramental. Esta cuestión reviste, además, una importancia histórica que se expresa en la eclesiología presente en la *DF* (= *Defensio Fidei*): la necesidad de la mediación legislativa, sacramental y natural en la relación personal entre Dios creador, legislador y salvador y las instancias personales del ser: individuo, comunidad y soberano, cfr. M. Lecón, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, (Pamplona: EUNSA, 2014), *in toto*.

³⁹ Cfr. J. Söchting, “Francisco Suárez: teología y ley”, en L. E. Corso de Estrada, M. J. Soto-Bruna, M. I. Zorroza, (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española*

propuesto un claro y decisivo énfasis en la dimensión racional de la ley: dictamen de la razón. Suárez asume la dimensión efectiva del concurso de la razón en la legislación. Pero no puede olvidar su propia teoría antecedente y mayor del modo en el que Dios “legisla” para el orden natural en general y para el orden de la gracia, especialmente, la encarnación. En orden a la ejecución, la voluntad ocupa el lugar del orden de la facticidad, de la actualidad y la formalidad. Sin embargo, en el orden de la intención, la razón ocupa el lugar de lo posible y aptitudinal.⁴⁰ Y estos dos órdenes, que no son contradictorios –sino que deben ser pensados con unidad natural en Dios y objetiva en la creatura racional– tampoco lo son en esta última, en tanto legisladora, como sujeto activo de la ley (que es instancia moral de producción, interpretación y aplicación) y como sujeto pasivo de ella, la “*communitas*” política. El príncipe y la república, en cuanto comunidad, están vinculados al orden de la naturaleza pero lo realizan “desde” su existencia personal concreta e individual, como ha demostrado Sergio Castaño (2013) respecto de la potestad suprema y la independencia de la república.⁴¹ Esta atención al individual concreto *existente* es permanente en el pensamiento del Eximio: desde la defensa de los fueros papales contra el rey de los ingleses en la *Defensio Fidei* (1613) hasta la defensa de los fueros de los obispos frente a las autoridades civiles en los *Consejos y Pareceres*. De hecho, la acción de legislar tiene como correlato la acción de aplicar el derecho y eventualmente de

e iberoamericana, Colección de pensamiento medieval y renacentista (309-324), (Pamplona: EUNSA, 2013), pp. 309-324.

⁴⁰ Aquí es conveniente recordar la fecunda y necesaria distinción teológica entre potencia absoluta y potencia ordenada de Dios.

⁴¹ Cfr. S. R. Castaño, “Potestad Suprema e independencia como notas de la república en Vitoria y Suárez”, en M. Caciolini (ed.), *Gli strumenti del potere. Dal principe all’archeologo, Lo Sguardo, Rivista di Filosofia* 13, (2013), p. 80.

aconsejar, pues para eso se realiza la consulta jurídica, así también como lo encuentra en la deliberación moral. La esencia racional de la ley se aplica en la existencia personal de modo objetivo según el modelo general cristológico-ontológico esbozado más arriba: lo actual/formal en y desde lo posible y aptitudinal.

Lo mismo debe decirse la capacidad pasiva de la ley. “Obedecer” la ley es un acto primeramente moral, siendo este carácter moral la causa primera de la intervención de Suárez en la teoría política y la teoría del derecho; obedecer es, también, un acto psicológico y jurídico.

El rasgo ‘personal’ de la ley en el pensamiento de Suárez es poliédrico. En primer lugar, se trata de una clase de acción realizada por una persona, el legislador o gobernante, en orden a un otra. Esta relación es fundamental: ambos pertenecen a la comunidad política “fuerte”⁴² en el doble sentido del origen del poder político y de la finalidad de la ley cuál es el bien común.

El gobernante ha recibido la potestad de gobernar y de legislar en cuanto perteneciente a la comunidad. Su individualidad subsistente lo capacita para recibir la potestad de jurisdicción y para ejercerla en doble dependencia y en respectiva doble autonomía relativa: dependencia y autonomía respecto de la ley natural y de la comunidad nacional e internacional, como veremos más abajo. Su efectividad ontológica, causalidad actual, solo es comprensible desde la efectividad de la comunidad para la cual legisla pero desde la cual exige la potestad de hacerlo.

En segundo lugar, en el pensamiento del Eximio la ley es dada para las personas: esto deja de ser una obviedad, aunque plantee la cuestión de la capacidad de los brutos para recibir ley, para ocupar un lugar central en la comprensión de su teoría jurídica

⁴² G. Burlando, “Francisco Suárez como teólogo moral y político...”, pp. 235-255.

y política en el momento en el cual todo sujeto de ley no sólo es ser humano, en el sentido de la esencia, es decir, de la posesión de entendimiento, voluntad y libertad, sino en el estricto sentido en el cual este mismo es persona, último término del perfectivo de la existencia individual. La comunidad política es primero en el orden ontológico, i.e. supertrascendental, una comunidad personal y, en segundo término, una comunidad humana. En este orden de ideas, encuentra su lugar propio la doctrina del bien común y se encuadra rectamente el tratado sobre la autoridad soberana.⁴³

Así nunca puede entenderse esta primacía desde un punto de vista histórico-fáctico sino ontológico. Suárez no sólo rechaza la negatividad de la definición de Escoto respecto de la persona, en cuyo origen entendida como “última solitudo” podría encontrarse en la teorías contractualistas posteriores; también rechaza la cosificación de las consecuencias de la definición de persona de Cayetano.⁴⁴

⁴³ Esta afirmación es fundamental para distanciar decisivamente el pensamiento jurídico y político de Suárez respecto del nominalismo. La instanciación personal-individual del universal humano es absolutamente necesaria dado que en el orden metafísico, psicológico (teoría de la acción) y jurídico actúa el principio “*actiones sunt suppositorum*”, las acciones pertenecen a los sujetos (personas) realizadas a través o por medio de sus facultades, que pertenecen a su esencia humana corpóreo-espiritual.

⁴⁴ Cfr. Cayetano, *In III Sent.*, dist. V, q. 3, art. 3. La persona es un “*terminus naturae*” lo que prueba afirmando que lo que termina o perfecciona algo pertenece a su naturaleza, como en el caso de Cristo en el cual la perfección de su persona no puede sino pertenecer a la naturaleza divina toda vez que en Él persona y naturaleza se identifican. La persona es un término “*ultimus*” pues una naturaleza individuada sólo puede ser considerada perfecta en aquello que es incomunicable: la subsistencia o supositalidad. Finalmente, la persona es un término “*purus*” dado que el acto de terminar y perfeccionar la naturaleza no es

La *ratio legis* es la “comunidad” personal de la cual surge y a la cual está dirigida en orden al bien común. Esto no quiere decir que la ley positiva no tenga como norma la ley natural y la ley eterna. Significa que, en la mente de Suárez, la “participación” de la ley humana en estas instancias de la acción gubernativa de Dios se realiza según el modo de la existencia y no según el modo de la esencia. Esta distinción, basada en la definición metafísica de persona es fundamental para comprender el problema del origen divino del poder del estado del cual la ley es una expresión primera.

Realización, ejecución o efectividad, según el “modo de existencia”, en oposición al “modo de esencia” (de Cayetano) significa que *existe* un sujeto jurídico (persona natural y, también, análogamente, jurídica) cuyo acto de ser racional se realiza en y según la esencia humana, razón y voluntad, donde éste *subiste*: la acción pertenece al sujeto no a la naturaleza o esencia. Creo que este elemento explica o concurre a mejorar la explicación tanto de la teoría de la soberanía como de la cesión del poder (incluso de la resistencia legítima).

El énfasis en la esencia humana considerada abstracta o “precisivamente” como una “cosa” (al modo de Tomás de Vío

nunca causa sino propiamente término, lo que demuestra a partir del acto mediante el cual la naturaleza humana de Cristo es asumida y unida a la persona divina del Verbo. Suárez polemiza fuertemente con Cayetano: el supuesto no añade a la naturaleza la modificación por la que subyace a los accidentes, de modo que no expresa la naturaleza ni es modo de ella (cfr. *DM* 34, 3, 7), no es la naturaleza la que propiamente existe u opera, sino el supuesto (cfr. *DM* 34, 4, 18). De esta forma, la doctrina de Cayetano que la personalidad es un término de la naturaleza último y puro “es manifiesta la contradicción que existe en que esta entidad sea una cosa distinta de la naturaleza, y que de ella y la naturaleza surja el supuesto, que es un ente con unidad per se, y que no exista por verdadera y propia composición” (*DM* 34, 4, 19).

Cayetano) “fiscaliza” los actos elícitos de las potencias, que están a la base de la legislación y la obediencia de la ley. El énfasis cayetanista en la modalidad esencial de la supositalidad dificulta una explicación no-nominalista del origen de la comunidad política y, por tanto, de la ley.

En Suárez, “existencia” no significa, como han sostenido algunos importantes intérpretes, entre ellos E. Gilson, “independencia” o “indiferencia” creatural (H. U. V. Balthasar) sino autonomía relativa y, en el plano jurídico, la posibilidad del derecho humano positivo tanto nacional como internacional. Esto significa, además, la posibilidad de situar la convencionalidad en un plano metafísico y teológico distinto (trascendental) a la común oposición entre realismo y nominalismo.

H. Rommen⁴⁵ ha visto la ‘*quaestio iuris*’ que se planteaba a los teólogos y juristas del comienzo de la modernidad. Por una parte, había que defender la autonomía relativa del poder político respecto de las doctrinas protestantes que identificaban *simpliciter* el poder divino con el poder civil (la doctrina y práctica del calvinismo así como la amarga polémica con Jacobo I son ejemplos de ello) y por otra, defender el origen divino de tal poder.

La solución suarista es simétrica con el rasgo ‘trascendental’ de su cristología y su metafísica: *actualmente*, el poder del estado es soberano y su origen en la comunidad política “fuerte”. Por esta razón, el monarca no puede atribuirse el origen del poder ni el haberlo recibido directamente de Dios. Sin embargo, *aptitudinalmente*, dado que tal poder soberano y público jamás procede de persona humana alguna, no se encuentra en potencia en ninguna de ellas de modo aislado hasta que no se conforma la comunidad y solo en ella y desde ella, puede ser ejercido actual

⁴⁵ H. Rommen, *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*.

y formalmente, por ej. en el acto interno de policía y castigo de la delincuencia, incluso con la muerte, en el acto externo de la declaración de guerra y en la resistencia legítima, incluso debida a la caridad y no sólo a la justicia, frente al tirano opresor.⁴⁶

El origen de la soberanía es divino (cfr. *De fid.* III, 1, n. 7) y lo es inmediatamente, precisamente pues depende de un acto gubernativo de causa primera. Sin embargo, esta originariedad puede ser directa o indirecta. Para el Eximio el poder estatal no se da inmediata y directamente al gobernante sino mediatamente a través de la naturaleza *in facto esse*, es decir, de la comunidad política: una vez constituida ésta surge con la potestad que la constituye como forma suya (cfr. *DL* III, c. 3, n. 5). Rommen concluye: “de aquí se deduce necesariamente que el portador jurídico-natural del poder del Estado solo puede serlo la comunidad estatal; la comunidad del Estado, es decir, la persona moral, capaz de actuar y de querer; no simplemente el pueblo, en oposición al soberano”.⁴⁷

Para el Eximio, comunidad política (persona moral), soberano y súbdito (personas individuales) están en el fundamento de la *ratio legis* según “el modo de existencia”, vinculados “trascendentalmente” con la naturaleza que ellos mismos instancian en la cual subsisten análoga o propiamente. Con ello, nada se desdibuja, por el contrario, se subraya, la recta vinculación del derecho humano con el Dios Legislador, pero de tal realce surge, frente al “naturalismo” metafísico y teológico, una concepción “espiritual” del ser y la praxis humana (política y jurídica) que, sin duda, ha sido una condición necesaria, aunque no suficiente,

⁴⁶ Cfr. G. M. Reichberg, “Suárez on just war”, en D. Schwartz, (ed.), *Interpreting Suárez*, (Cambridge: Cambridge U.P., 2012), pp. 185-200.

⁴⁷ H. Rommen, *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, pp. 291-292.

para el despliegue de lo que hoy conocemos como rasgo distintivo de la modernidad: el surgimiento de la subjetividad como hecho y problema cultural.

2. Persona, ley natural y “*ius gentium*”

Otra aplicación del análisis teológico-metafísico del concepto suarista de “persona” es advertible en la compleja relación entre ley natural y derecho de gentes.

Daniel Herrera ha propuesto justamente que la naturaleza del derecho de gentes en Suárez “es una consecuencia de la primacía del elemento voluntario en su noción de ley”.⁴⁸ Ha llegado a esta conclusión luego de considerar que “nada impide que junto al *ius gentium* natural exista un *ius gentium* positivo”,⁴⁹ sosteniendo que Suárez se equivoca al considerar al *ius gentium* como positivo consuetudinario “en cuanto sus preceptos se deducen del derecho natural pero no por evidencia necesaria, sino por deducciones menos ciertas que dependen de la libre voluntad y de la conveniencia moral más que de la necesidad”.⁵⁰

No pretendo entrar en la polémica del origen genético del derecho de gentes (específicamente *inter gentes*) sino al problema

⁴⁸ D. Herrera, “*Ius gentium* ¿derecho natural o positivo?”, en L. E. Corso de Estrada, M. J. Soto-Bruna, M. I. Zorroza, (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Colección de pensamiento medieval y renacentista, (Pamplona: EUNSA, 2009), p. 56.

⁴⁹ D. Herrera, “*Ius gentium* ¿derecho natural o positivo?”, p. 55.

⁵⁰ Siguiendo a J. García Huidobro que afirma la imposibilidad que las leyes positivas se deriven por vía de conclusión, por tanto, solamente se derivan por vía de determinación (prudencial), cfr. J. García Huidobro, “Equidad y ley natural”, en J. Cruz Cruz, (ed), *La gravitación moral de la ley en Francisco Suárez*, (Pamplona: EUNSA, 2009), pp. 95-108.

de su origen constitutivo.⁵¹ Ciertamente, desde el punto de vista genético-naturalista, es posible aducir que la independencia del derecho de gentes suarista es una derivación de su convencionalismo y, finalmente, de cierto, y discutible, voluntarismo jurídico que abriría las puertas al positivismo. Me parece una lectura posible. Propongo otra.

Para Suárez, el *ius gentium* no es, en modo alguno, una derivación analítica de la ley natural.⁵² Sin embargo, no se opone a ella. ¿Cómo se constituye el *ius gentium*? De la facticidad del encuentro de lo personal humano en el horizonte de lo posible extendido en su última *ratio* al bien del universo creado, es decir, a la ordenación en razón de fin, de la perfección del universo. En este rango de lo posible o aptitudinal se entiende perfectamente la teoría de los “dos fines”, natural y sobrenatural, expuesta por Suárez, la que debe además, ser entendida correctamente.⁵³

No se trata de una antropología pelagiana: las “gentes” han sido factualmente afectadas por el pecado original y requieren efectivamente la redención realizada por Cristo.⁵⁴ Sin embargo, el derecho común, consuetudinario, contingente que rige entre

⁵¹ Polémica en la que participó el dominico Santiago Ramírez. Respecto de su posición, cfr. S. Ramírez, *El derecho de gentes, examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, (Madrid: Studium, 1955).

⁵² Cfr. T. H. Irwin, “Obligation, rightness, and natural law: Suárez and some critics”.

⁵³ Cfr. G. Burlando, “Bien trascendental...”, p. 325. Ahí mismo se cita: “Dios debe ser considerado por el teólogo, más allá de muchos otros aspectos, también en aquel en que es el fin último, para el cual tienden las criaturas que participan de razón y en lo cual consiste su única felicidad” (*DL*, Prólogo, IX). La *cursiva* es nuestra.

⁵⁴ Cfr. Lo que Herrera explica respecto a la “ley del *fomes*”, D. Herrera, “*Ius gentium* ¿derecho natural o positivo?”, p. 57.

las naciones no es ni una participación directa del derecho natural ni una pura positividad jurídica al arbitrio de las potencias: es expresión del carácter ontológico, y forzosamente teológico, léase, cristológico, de la personalidad y comunidad humanas: ser persona “*secundum modo esse existentiae*” no significa anomía ni nominalismo; significa una aproximación complementaria a los efectos de *la analogia entis* tal como los describiera E. Przywara: realidad, legalidad y eficacia propias.

Es imposible en la brevedad de esta presentación dar razón de cada uno de los múltiples y complejos pasos argumentativos y lógicos que me llevan a postular una simetría entre la teología suarista, centrada en su cristología, su ontología y su teoría de la ley. Sin embargo, espero haber sugerido la posibilidad y la necesidad, de proponer tal teoría simétrica basada en la complementariedad para avanzar en caminos de convergencia después de 100 años de aparente contradicción en cuestiones nucleares, especialmente con la interpretación tomista y, sobre todo, en el ámbito de la teología, metafísica y teoría de la ley reales para re-proponer, en el contexto actual de la filosofía y de las ciencias del espíritu, una versión unificante y comprensiva de la modernidad desde uno de los pensadores decisivos de nuestra actual situación hermenéutica.

Bibliografía

- Burlando, G., “Francisco Suárez como teólogo moral y político: el caso de *Conselhos e pareceres*”, *Teología y Vida*, 57/2, (2016a), pp. 235-255.
- . “Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez”, *Teología y Vida*, 57/3, (2016b), pp. 309-333.
- Castaño, S. R., “Potestad Suprema e independencia como notas de la república en Vitoria y Suárez”. En M. Caciolini (ed.), *Gli strumenti del potere. Dal principe all’archeologo, Lo Sguardo, Rivista di Filosofia* 13, (2013), pp. 77-93.

- Darge, R., “Ens intime transcendit omnia: Suarez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47, (2000), pp. 150-172.
- Fastiggi, R., “Francisco Suárez as Dogmatic Theologian”, en V. Salas y R. Fastiggi. *A Companion to Suárez*, (pp. 148-163), (Leiden: Brill, 2015).
- . “Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática”, *Studium. Filosofía y Teología* 40, (2017), pp. 79-84.
- García Huidobro, J., “Equidad y ley natural.” En J. Cruz Cruz, (ed.), *La gravitación moral de la ley en Francisco Suárez*, (pp. 95-108), (Pamplona: EUNSA, 2009).
- Gracia, J. E y Novotny, D. D., “Fundamentals in Suárez’s Metaphysics: Transcendentals and Categories”, en D. Schwarz, (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, (pp. 19-38), (Cambridge: Cambridge U.P., 2012).
- Gracia, J. E., “Suárez and the Doctrine of Transcendentals.” *Topoi* 11, (1992), pp. 121-133.
- . “The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant”, en J. A. Aertsen, A. Speer, Berlin y W. de Gruyter, (eds.), *Was ist philosophie im Mittelalter. Miscellanea Medievalia*, 26, (1998), pp. 213-225.
- Herrera, D., “*Ius gentium* ¿derecho natural o positivo?” En L. E. Corso de Estrada, M. J. Soto-Bruna, M. I. Zorroza, (eds.). *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Colección de pensamiento medieval y renacentista, (pp. 45-58), (Pamplona: EUNSA, 2009).
- Hünemann, P., *Cristología*, (Barcelona: Herder, 1997).

- Irwin, T. H., “Obligation, rightness, and natural law: Suárez and some critics”, en D. Schwartz, (ed.), *Interpreting Suárez*, (pp. 142-162), (Cambridge University Press, New York: 2012).
- Lecón, M., *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, (Pamplona: EUNSA, 2014).
- Muñoz, C. F. P., “Una aproximación a la doctrina cayetana sobre el constitutivo formal de la persona humana.” En M. E. Gómez de Pedro, M. Cereceda, I. Serrano, (eds.), *La persona divina, angélica, humana*. Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Tomista, (pp. 593-599), (Santiago de Chile: Centro de Estudios Tomistas, 2014).
- Pace, P., “Suárez and the Natural Law.” En V. M. Salas, R. L. Fastiggi, (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, (pp. 274-296), (Leiden, Boston: Brill, 2014).
- Pécharman, M., (1999). “Les fondements de la notion de unité du peuple selon Suárez”, en Y. Ch. Zarka, (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. (103-126), (Paris: P.U.F, 1999).
- Pereira, J., “Original Features of Suárez’s Thought”, en V. M. Salas y R. L. Fastiggi, (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, (pp. 297-312), (Leiden, Boston: Brill, 2014).
- Ramírez, S., *El derecho de gentes, examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, (Madrid: Studium, 1955).
- Reichberg, G. M., “Suárez on just war”, en D. Schwartz, (ed.), *Interpreting Suárez*, (pp. 185-200), (Cambridge: Cambridge U.P., 2012).
- Rommen, H., *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, (Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1951).

- Rustighi, L., “La imposible teología política: Gobierno y justicia en Francisco Suárez”, en R. A. Maryks, y J. A. Senent de Frutos, (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, (pp. 468-495), (Leiden, Boston: Brill, 2019).
- Salas, V. M. “Thomas Aquinas and Francisco Suárez on Possible Being”, *Studium. Filosofía y Teología* 40, (2017), pp. 121-157.
- . “The theological orientation of Francisco Suárez’s metaphysics”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 74, núm. 279, (2018), pp. 7-30.
- Söchting, J. *Perfecto en humanidad. La cristología en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez SJ*. Disertación para Magister en Teología, (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007).
- . “Cristo, filosofía trascendental e ideal de humanidad.” En M. De la Masa, (ed.), *Realidad Humana e ideal de humanidad*. (pp. 69-85), (Santiago de Chile: Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).
- . “Francisco Suárez: teología y ley”, en L. E. Corso de Estrada, M. J. Soto-Bruna, M. I. Zorroza, (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. Colección de pensamiento medieval y renacentista (pp. 309-324), (Pamplona: EUNSA, 2013).
- . “Encarnación y subsistencia en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez: algunas cuestiones en torno a los fundamentos de la modernidad”, En R. A. Maryks y J. A. Senent de Frutos, (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, (pp. 154-177), (Leiden, Boston: Brill, 2019).
- Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*, ESG 5/1, (Freiburg: Herder, 2008).

- Suárez, F., *Disputaciones Metafísicas*, S. Rábade, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. (ed. y trad.) Biblioteca Hispánica de Filosofía, (Madrid: Gredos, 1960).
- . *De Legibus* I, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1971).
- . *De Legibus* II, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1972).
- . *De Legibus* III, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1973).
- . *De Legibus* IV, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1974).
- . *De Legibus* V, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1975).
- . *De Legibus* VI, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1977).
- . *De Legibus* VII, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1981).
- . *De Legibus* VIII, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1981).

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y LA POLÉMICA SOBRE LA LIBERTAD EN FRANCISCO SUÁREZ: UNA APORTACIÓN DESDE NÚÑEZ DE MIRANDA A LA PROSA JUANIANA

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana

1. Introducción

Hace algunos años presenté en la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina, una conferencia magistral titulada *La filosofía de sor Juana Inés de la Cruz: cinco navegaciones filosóficas y una propuesta heterodoxa*.¹ En dicho escrito propuse revisar la influencia en sor Juana del pensamiento de los jesuitas poblanos del siglo XVII. Allí enfoqué mi disertación a la luz del poema *Primero sueño*, y en esta ocasión me propongo analizar la propuesta a la luz de la obra en prosa de la monja. Con ello intento penetrar más en la interpretación que hizo Octavio Paz de la polémica que ocurrió durante los últimos años de la vida de sor Juana con su confesor Antonio Núñez de Miranda, pues nuevos documentos muestran algunas inconsistencias en la interpretación que hizo Octavio Paz de la controversia; intento demostrar que había entonces elementos filosóficos desconocidos por Paz, elementos que replantean el sentido que se le ha de dar a

¹ Cfr. V. Aspe Armella, *La filosofía de sor Juana Inés de la Cruz: cinco navegaciones filosóficas y una propuesta heterodoxa*, (Mendoza: Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2009), pp. 9-40.

la polémica, pues no fue sino hasta después de la publicación de la famosa obra de Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*,² que Ramón Kuri Camacho sacó a la luz la traducción de una importante cantidad de textos de jesuitas poblanos del siglo XVII que dieron lugar a la publicación de su libro *El barroco novohispano: la forja de un México posible*.³ Las traducciones de Kuri Camacho muestran que la polémica molinista, denominada *de Auxiliis* o “de las relaciones entre gracia y libertad”, que dio lugar a la teoría de la ciencia media en Luis de Molina y que Suárez desarrolló (aunque moderadamente) fue muy popular entre los académicos poblanos de la Compañía de Jesús. Iré refiriendo a algunos de estos personajes en mi escrito con el fin de probar la relación que Juana de Asbaje pudo tener con la obra del jesuita Francisco Suárez. De ellos, la monja recibió la impronta de un entendimiento libre y de un sentido de libertad más autónomo que el que se consideraba frecuentemente en la época. El punto que probaré aquí es que la idea juaniana de “entendimiento libre” conecta con las interpretaciones de la libertad que Suárez había dado en las *Disputaciones*, cuestiones XII-XXVII.⁴

Otra cuestión que he señalado en artículos previos y que me parece relevante para probar mi propuesta en torno a la influencia de jesuitas en sor Juana es que la famosa *Carta de Monterrey* o *Carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, hoy conocida como *Autodefensa Espiritual* (que fue encontrada por Aureliano Tapia Méndez en 1981), contiene nuevos elementos para ponderar la interpretación del conflicto habido entre la monja y las autoridades

² Cfr. O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, (Ciudad de México: FCE, 1982).

³ Cfr. R. Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008).

⁴ Cfr. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, (Madrid: Gredos, 1960).

eclesiásticas en los últimos años de su vida y Octavio Paz no la tuvo en cuenta en su obra a pesar de haber hecho la introducción a la misma en la primera edición presentada por Aureliano Tapia. Además, en el año 2010 Soriano Vallés descubrió en la Biblioteca Palafoxiana otras tres cartas escritas por el obispo Santa Cruz dirigidas a sor Juana, las dos primeras escritas de su puño y letra en 1690 y 1691, siendo la tercera una página dictada por él a su secretario. Las cartas hacen replantear la relación entre el obispo y sor Juana después de la publicación de la *Carta Atenagórica* y muestran la afinidad de varios años que tuvo con la monja y su complacencia ante sus textos, por lo que derrocan la tesis de Paz de que el final de la vida de sor Juana se debió a un mero pleito entre autoridades a pesar de que sí hubo conflicto entre sor Juana y su confesor en los últimos años.⁵

El motivo de este escrito es señalar esas variables y proponer una hipótesis a la luz de la filosofía: la relevancia de que en el siglo XVII novohispano permeaba la influencia de textos jesuitas entre académicos, los cuales influyeron en la monja. La interpretación que aquí presento no pretende ser definitiva, pues después de la *Carta de Monterrey* y de las descubiertas por Soriano Vallés han surgido nuevas aproximaciones filosóficas en torno a los escritos de sor Juana.

⁵ Cfr. A. Soriano Vallés, *Sor Juana Inés de la Cruz, doncella del verbo*, (Hermosillo: Garabatos, 2010). De la biografía de Núñez de Miranda, sigo a Juan de Oviedo, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostolicos ministerios de el V.P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañía de Jesus*, (Ciudad de México: Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702).

2. Interpretaciones del contexto juaniano

Tres cuestiones me parecen relevantes en la interpretación del contexto juaniano. La primera es que Antonio Núñez de Miranda era jesuita y fue confesor de la monja desde que ella tenía dieciséis años, y se encontraba viviendo en la corte virreinal, aconsejándole a los diecisiete que se incorporase a la vida conventual ya que ella consideraba que no estaba dispuesta para el matrimonio. Núñez de Miranda continuó siendo director espiritual de sor Juana hasta 1681, año en que ella escribe la carta a su confesor, pidiéndole que la deje en paz, haciendo una autodefensa espiritual y rompiendo por ocho años más su relación con él, aunque sabemos que, en los últimos dos años, sor Juana vuelve a buscarlo y a pedirle que la dirija espiritualmente.

Una segunda cuestión que conviene tener en cuenta al considerar la *liaison* entre sor Juana y su confesor es que no hubo conflicto entre ellos durante algunos años. Soriano Vallés dice que las cartas prueban que sor Juana tuvo conflicto con su confesor desde el inicio, pero considero que hay frases de sor Juana que prueban que, durante los primeros años de dirección espiritual, ella no lo padecía, como por ejemplo cuando dice que él la ayudó a tomar la decisión de entrar al convento porque ella le confesaba que no se sentía apta para la vida matrimonial, o cuando en la *Autodefensa Espiritual* sostiene que él le había puesto y financiado libros y un maestro.

Así mismo ha de decirse que tampoco es cierto, como sostuvo Paz en su libro, que el conflicto entre sor Juana y su confesor vino hasta 1681, pues diversos pasajes rescatados por Soriano Vallés, después de la obra de Paz, demuestran que la monja venía padeciendo su rigorismo con anterioridad. Lo que es indudable es que hubo una evolución en el tiempo entre ambos personajes,

ya que sor Juana menciona que, para el final de su dirección, el confesor la había dejado sin maestro y sin libros. Núñez de Miranda era una personalidad pública relevante en el siglo XVII: como Prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción, regía sobre el grupo político gobernante, confesando a virreyes y obispos, escribiendo regulaciones sobre la vida de las monjas en el claustro; además, fue calificador del Santo Oficio por treinta años, teniendo a su cargo la defensa de las instituciones y del gobierno español.

3. Biografía intelectual de Antonio Núñez de Miranda

El protagonismo de Núñez de Miranda en sor Juana es indiscutible; empero, poco se ha atado su producción filosófica con la prosa de la monja. Esta cuestión, textual y contextual, me parece relevante para la comprensión de la idea juaniana de “libertad”. A continuación rastreo algunas cuestiones claves del confesor de sor Juana.

Sabemos por Juan de Oviedo, biógrafo del confesor de sor Juana, que Núñez de Miranda era considerado un varón de letras. Realizó sus primeros estudios en el colegio jesuita de Zacatecas; después estudió filosofía en el Colegio de san Pedro y san Pablo; tras realizar su noviciado en Tepozotlán, fungió como profesor de filosofía en el Colegio de Valladolid (hoy Morelia), donde enseñó gramática. Posteriormente hizo estudios mayores de filosofía y teología en México, especializándose en derecho civil, canónico y letras. Por lo dicho vemos que se trata de un personaje de estudios con sólida preparación.

Las aportaciones académicas del jesuita aún están por trabajarse; Aureliano Tapia Méndez, basándose en Juan de Oviedo, presenta un listado de su obra espiritual: *Coloquios sobre los actos de contrición* (1664), *Práctica de la frecuente comunión y confesión con siete consideraciones para la semana* (1665), *Práctica de las*

consideraciones para la semana santa (1665), *Explicación de los pasos de la pasión* (1681) y *Métodos de la Oración Mental* (1684). El repertorio hace que el lector se quede con la idea de un pensador místico y de mera normatividad religiosa cuando hay otras obras que equilibran su aportación intelectual: Núñez tiene un *Tractatus de scientia Dei. Tractatus de scientia media auxiliis* en el que enfrenta el tema de las relaciones entre gracia y libertad desde el punto de vista epistemológico. Allí aparece el intelectual y filósofo que desarrolla el tema a partir del *De Deo incarnato* (1590) y el *Defensio Fidei* (1613) de Suárez.⁶ En dichas obras, Suárez desarrolló la tesis de que la ley natural es prescriptiva a pesar de no venir su contenido de manera extrínseca, directa, de Dios, ya que el hombre la tenía naturalmente. Para Suárez, la ley natural no es externa ni positiva; impera desde la propia interioridad humana como acto de deber y no como una serie de obligaciones.⁷

Suárez entendía que los movimientos que Dios causa en la libertad humana no son de carácter físico (en cuanto gracia eficaz), sino moral. El movimiento que Dios opera cuando los hombres eligen es teleológico; por ello, los seres humanos tienen la comprensión racional de que las acciones buenas son lo mejor en su vida y prueba de ello es que tales acciones les resultan agradables y placenteras, un tema que Aristóteles había desarrollado en la *Ética a Nicómaco* en ocasión de la virtud y la felicidad. A pesar de que el punto en Suárez trata sobre la gracia y conecta explícitamente con una cuestión teológica, hay que subrayar que el argumento tiene un fuerte componente teleológico, proveniente de Aristóteles,

⁶ Cfr. F. Suárez, *Opera omnia.*, viii, iii. 41,3.

⁷ Cfr. B. Hill y H. Lagerlund, *The Philosophy of Francisco Suárez*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), y también J. P. Doyle y V. M. Salas, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2010), pp. 315-370.

cuando pone la causa final de las acciones –la virtud– como eje de la felicidad mediante el obrar moral.

Esta perspectiva eudaimónica de la virtud en la ética suareciana será la que caracterizará los textos de Núñez de Miranda. En su *Tractatus de scientia Dei. Tractatus de scientia media et auxiliis*, el jesuita diserta sobre dos puntos: en la primera parte, sobre la ciencia de Dios; en la segunda, sobre las decisiones humanas.⁸ Se trata de un escrito que penetra en la relación entre gracia y libertad. La solución del tratado es una vía media típica de la interpretación que Suárez y Molina habían dado; el resultado es, pues, una propuesta humanista.

Ahora bien, ¿por qué especialistas en sor Juana de la talla de Dolores Bravo y María Águeda Méndez, que han publicado varios artículos sobre Núñez de Miranda, siguen la interpretación rigorista que Paz hace del jesuita?⁹ Una explicación es que desconocieron sus escritos sobre ciencia media y que, por esa ausencia, se omitió el análisis intertextual; podría ser también que se deba a una interpretación anacrónica de los textos. Para los que interpretan de modo exclusivamente rigorista el pensamiento de

⁸ Para un amplio análisis y desarrollo del tratado, cfr. Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*, pp. 189-247. Kuri divide el tratado de 135 hojas en cuatro partes y concluye que Núñez de Miranda presenta allí un pensamiento ambivalente (cfr. pág. 199).

⁹ Cfr. D. Bravo Arriaga. *La excepción y la regla*, (Ciudad de México: UNAM, 1997), pp. 49-72, 121-128 y 73-82. Cfr. también D. Bravo Arriaga “Erotismo y represión en un texto del padre Antonio Núñez de Miranda”, en *Literatura Mexicana*, (1990), pp. 127-134. Cfr. igualmente M. Águeda Méndez, “Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana. Un administrador poco común”, *Anales de literatura española*, (1999), pp. 143-154; A. Rubial, “Reseña de *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda*”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, (2005), pp. 241-245.

Núñez, como si las regulaciones del convento fueran un atropello a la libertad humana, debe entenderse que, en el imaginario de la época, la toma del hábito implicaba que las religiosas cedían su libertad, otorgándosela a la regla de la orden y a la autoridad de la superiora, para llegar plenamente a Cristo. Recientemente Isabel Pliego Ramos ha conseguido, gracias al Fondo Reservado de la Biblioteca Clavijero de la Universidad Iberoamericana de México, escritos inéditos de Núñez de Miranda para transcribirlos y analizarlos a la luz del resto de su obra. Cuando interpretamos la biografía intelectual de Núñez de Miranda a la luz de otros escritos no considerados, aparece un personaje distinto.¹⁰

A continuación señalo algunas de las cuestiones que merecen citarse de dichos textos: en su escrito “El sentido religioso de lo humano”, Pliego Ramos señala las fuentes ascéticas a las que acudía Núñez de Miranda. Cita a Jerónimo Ripalda, Juan Eusebio, Nuremberg y fray Luis de Granada. Pero añade que hay argumentaciones que siguen a Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez. El punto es clave, pues en el escrito *Distribución de*

¹⁰ Cfr. bibliografía y selección de textos de A. Núñez de Miranda, *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias, para hazerlas perfectamente conformes al estado de las Señoras Religiosas, Instruída con doze máximas substanciales para la vida religiosa y espiritual que deben seguir; Cartilla de doctrina religiosa*, Convento de Jesús María 1711. Cfr. V. Aspe Armella, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, (Ciudad de México: Universidad Panamericana-Porrúa, 2018). Cfr. también A. I. Pliego Ramos, “El sentido religioso de lo humano. Antonio Núñez de Miranda”, en *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVII*, (Ciudad de México: Universidad Panamericana-Porrúa, 2018), pp. 161-194. Así mismo, la doctoranda R. Avilés (Universidad Panamericana, 2018-2020), traduce hoy del latín textos de Nuñez de Miranda sobre ciencia media; los resultados darán un criterio más objetivo a la conexión entre sor Juana, los jesuitas y el tema de la libertad.

las obras ordinarias y extraordinarias del día, para hazerlas perfectamente conformes al estado de las Señoras Religiosas, un tratado compuesto por doce máximas para la perfección de la vida religiosa, Núñez de Miranda dice, en la tercera máxima, que “la más extraordinaria perfección de un estado es hacer con perfección las obras ordinarias del grado”.¹¹ Considera soberbia la sentencia de que se es mejor al acceder a lo extraordinario; para Núñez, esa manía de su tiempo es “rara, peregrina, nunca vista”;¹² describe esa actitud como un errado afán de ir a lo “extraordinario, exótico, ruidoso”.¹³

La argumentación prueba que él estaba apartado de la mística y que más bien promovía la ascética espiritual. Si la mística se entiende como el conocimiento de lo inefable o la presencia en acto perfecto de Dios, Núñez critica a los que se apartaban de lo común, “echando mano de obras extraordinarias cuando antes habíais de dar especialísimas gracias a Dios, porque no puso en éstas la perfección, sino en aquéllas visuales, fáciles para todos, comunísimas”.¹⁴ Aclara que “en la práctica de lo teórico-discursivo hay pocos, pero que a todos es común la práctica ejecutiva”.¹⁵ Para las religiosas concibe la vida ascética como una lucha cotidiana ajena a arrobos y flagelos. Pide explícitamente que, más

¹¹ V. Aspe Armella, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, (Ciudad de México: Universidad Panamericana-Porrúa, 2018), p. 316.

¹² V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 317.

¹³ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 316.

¹⁴ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 317.

¹⁵ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 316.

que “milagros, profecías, penitencias, cilicios de rayos y garras, oración perpetua, ayunos al traspaso del día a día, disciplinas ruidosas y sangrientas, y otras demostraciones semejantes”,¹⁶ a las que califica de inauditas e incomprensibles, se enfatice la lucha cotidiana. Propone “la realización de las cosas ordinarias hechas de la mejor manera”.¹⁷ En la sexta máxima de la obra analizada, dice que una vida de oración es la garantía de santidad, pero recomienda a las religiosas estudio y arte; es decir, es claro que no apartaba a las religiosas de la vida intelectual. En la máxima once abre con un poema barroco que llama la atención, pues es digno de sor Juana: “Pon tu comodidad en no buscarla, / vendrás así a tenerla, con dexarla, / aquélla es la mejor acomodada, / que no busca, ni aún echa menos nada. / Nadie passa más incomodidades, que el que anda a caza de comodidades”.¹⁸

Lejos está el hombre rígido y frío que muchos interpretan a pesar de la obviedad de las renunciaciones para Cristo. En la máxima doce, titulada “Guárdate de ostentar en tu convento más gracia, más favor, y más talento”, podemos ver las tareas *ordinarias* que recomendaba a las religiosas: “que leáis ventajosamente en romance y latín”, “que aprendáis perfección musical”,¹⁹ aprender a escribir y a contar con eminencia; es obvio que también menciona otras actividades cotidianas, como bordar y rezar, pero éstas que subrayo prueban que había buen nivel de aprendizaje en los conventos, pues habla incluso de lo pernicioso de los celos y

¹⁶ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 317.

¹⁷ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 319.

¹⁸ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 344.

¹⁹ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 347.

competencias entre las monjas a la hora de realizar sus escritos y participar en concursos.

En otra parte del texto dice que entiende que quieren vivir libres y que tengan el gusto de ser admiradas por la comunidad,²⁰ pues considera algo propio del ser humano tales ambiciones. Pero pone un freno al exceso de esas inclinaciones cuando dice que la soberbia lleva a poner en primer lugar tales cosas relegando a Dios; considera eso una tentación que lleva a pecado mortal.

En la *Cartilla de la Doctrina Religiosa*, pequeño texto del jesuita, podemos leer las razones de Núñez de Miranda para someter a las religiosas. Les recuerda que, al haber entrado al convento, hicieron votos que implicaron la cesión de su libre albedrío. Les recuerda la subordinación voluntaria a la regla del convento, que su vocación es un esponsorio con Cristo. Algo que llama la atención es que, en la explicación del casamiento de la religiosa con Dios, Núñez de Miranda pone a ambos en igualdad de circunstancias; dice que esa relación establece que “la honra de Dios es la de la religiosa y la de ella es la de Dios”.²¹ Siguiendo a fray Luis de León en su obra sobre los esponsales, explica que “por el voto de obediencia, la religiosa renuncia a su propia voluntad y al albedrío libre, sujetándola enteramente al de sus preladas y superiores, sin tener más querer o no querer que el suyo [el de ellos]”.²² Argumenta que, por tales votos, las religiosas quedan obligadas a las reglas, constituciones, tradiciones, y distribuciones del convento en que profesan. Aquí aparece el rigor del confesor: no la mentalidad de un místico, sino la de un jurista experto en

²⁰ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 349.

²¹ V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 354.

²² V. Aspe, *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, p. 351.

derecho canónico. Insisto: no se trata de un místico que niega la libertad en aras de la adhesión divina, pues Núñez ha rechazado los arrobos extraordinarios tanto como ha defendido el estudio en las religiosas; en cambio, analiza las constituciones y los contratos conventuales a la hora de profesar, es decir, Núñez analiza el tema de la cesión de la libertad en la regla conventual.

Podemos estar o no de acuerdo con dichas regulaciones, pero el hecho es que no responden a un perfil místico, sino al de un canonista. Esto nos permite adentrarnos más en el verdadero personaje y en su relación con sor Juana. Debo aclarar al lector que está muy lejos de mí la pretensión de justificar o defender al personaje; la llamada de atención que hago, a la luz de los textos que analizo, está en que el perfil y las razones del jesuita responden frente a sor Juana a factores en parte distintos de los que se han atribuido.

4. La interpretación del conflicto entre sor Juana y su confesor

Avancemos, pues, en el conflicto entre sor Juana y su confesor. Tenemos datos explícitos de las discrepancias que tuvo sor Juana con su superiora. En la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, la monja también acusa de dureza a su confesor y de haberle prohibido estudiar; tenemos también testimonio de sus años de pleito porque escribió de la monja, por encargo y de profano, dos razones claras en sus disputas. En la *Cartilla* encontramos razones de las actitudes del confesor. Unas están justificadas —la entrada al convento suponía la profesión de votos y la obediencia y subordinación a la jerarquía y regla—; otras eran contradictorias respecto de sus escritos, pues estudiar y leer de profanos era algo que el propio Núñez de Miranda había promovido en sus textos sobre religiosas, como la *Cartilla*, además de ser algo que él mismo le había recomendado a sor Juana en algún momento. Pero

penetremos más en el derrotero que siguieron las interpretaciones que de él se han hecho en ocasión de su trato con sor Juana.

El desempeño profesional, eclesial y de gobierno de Núñez de Miranda fue hartamente conocido y trabajado por Octavio Paz; sin embargo, nada nos dice Paz sobre los estudios, cátedra y trayectoria filosófica del confesor. Según Paz, Núñez de Miranda venía de una familia de militares y extendió el uso miliciano a la religiosidad de la Compañía de Jesús, siendo la regla y el rigor las dos características de su desempeño. Paz consideraba que “no fue un verdadero intelectual, ni amaba las ideas ni mostró pasión por el conocimiento. Todo lo que dijo y todo lo que escribió se refiere a cuestiones prácticas: qué hacer y cómo proceder en éste o aquel caso... su conocimiento de las almas era un conjunto de recetas, fórmulas y técnicas para moverlas y manipularlas”.²³

El desconocimiento de la filosofía de Núñez de Miranda comenzó con sus primeros biógrafos; éstos lo alabaron, pero no mencionaron sus trabajos académicos. En el caso de las interpretaciones de Octavio Paz, el desconocimiento de los apuntes de clase y de la obra filosófico-teológica del jesuita fue causa de una interpretación más radical que cobra alcance mayor cuando Paz extiende el desacuerdo al pleito entre el obispo de Puebla, Santa Cruz, y el arzobispo de México, Aguilar y Seijas, presentando los celos y rencillas entre ambos jerarcas como un hecho que colocó a sor Juana entre dos fuegos. Paz propone que el obispo Santa Cruz pidió a sor Juana que escribiera sus opiniones sobre el *Sermón del Mandato* del teólogo portugués Vieyra, lo cual es cierto, pues Santa Cruz publicó incluso esos textos sin el consentimiento de la religiosa. Sin embargo, la teoría de que la intención del obispo Santa Cruz, al publicar el texto de sor Juana, era humillar al arzobispo de México, Aguilar y Seijas, por haber

²³ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz...*, p. 589.

conseguido un puesto que Santa Cruz ambicionaba, no se sostiene (incluso a pesar de que el poblano hubiese querido ser arzobispo de México, pues nada hay documentado en torno a dicha hipótesis, claramente literaria). Paz deduce de esa hipótesis el desenlace fatal de sor Juana: ser confinada al silencio y a quedar sin apoyo ni libros hasta morir contagiada por una epidemia.

Ahora bien, en lugar de celos entre jerarcas, hay elementos filosófico-teológicos involucrados en la disputa que, en mi opinión, son los que causan el conflicto final entre sor Juana y su confesor. No se trató de un pleito político entre las autoridades; en realidad, se trató de una polémica entre el confesor y sor Juana en torno a la idea de “libertad”. Un primer argumento para probar mi teoría es la altura intelectual de ambos personajes. Octavio Paz desdeña el nivel polémico de las discusiones filosóficas y teológicas de la época cuando nos dice que, en aquella época, “en Nueva España reinaba la unanimidad en materia religiosa y no había nadie con quien discutir ni nada que defender. Las grandes controversias teológicas, según se ha visto, se reducían a inofensivas y sutiles elucubraciones del género de las finezas de Cristo. Una controversia como la que dividió a jansenistas y jesuitas en Europa, era en la Nueva España impensable”.²⁴ Las interpretaciones de Paz impiden que ciertas obras de Núñez de Miranda sean consideradas en el género de tratados filosófico-teológicos con fuerte componente jurídico, haciéndolos en cambio rigurosos tratados normativos carentes de connotación académica.²⁵

La formación académica de Núñez de Miranda fue sólida. Aureliano Tapia Méndez documenta todos sus estudios pero, al igual que Octavio Paz, tampoco cita sus obras académicas ni

²⁴ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz...*, p. 590.

²⁵ Cfr. A. I. Pliego Ramos, “Núñez de Miranda. El sentido religioso de lo humano”. La autora prueba que el tema de fondo del escrito no es ascético, sino referente a las relaciones entre gracia y libertad.

apuntes de clase; recuperar estos últimos es una tarea pendiente para esclarecer su talento y formación intelectual.²⁶

Es claro que a Nuñez de Miranda se le reconocía en su tiempo como a un académico de talante, ya que se le consideró digno de la dirección de las élites; efectivamente, hay noticias, como lo dice Octavio Paz al describir su carácter, de que era un hombre exigente y excesivamente duro. En la biografía que el padre Juan de Oviedo escribe sobre él, nos dice que tenía un carácter “indómito”, frase que el mismo Núñez utilizaba para describir su juventud, diciendo que “con lo vivo e indómito de mi natural si me hubiera quedado así seguramente habría quedado en la horca”; quizás ese temperamento, domado a fuerza de represión y mortificaciones, lo hizo ser muy duro frente a las expresiones pasionales y poéticas, y haya esto ocasionado el fin de su relación con sor Juana, imponiéndole dejar lo literario y dedicarse a lo espiritual, algo que siempre estuvo aconsejándole y reprimiéndole; quizás las últimas publicaciones polémicas de sor Juana lo llevaron a radicalizar su postura. Al mismo tiempo, Núñez de Miranda alentó a la monja a continuar sus estudios en los primeros años conventuales. La propia sor Juana nos dice en su *Autodefensa Espiritual* que, con el tiempo, su confesor había cambiado, pues cuando le había aconsejado entrar al convento tan sólo le había pedido que no participase en certámenes públicos ni trabajase por encargo. En conclusión, es posible que entre el confesor y la monja se hubieran dado diálogos sobre los temas de gracia y libertad, al mismo tiempo que Núñez de Miranda propiciara que sor Juana aprovechase sus talentos para el estudio teológico y escriturístico mientras la reprimía por sus producciones profanas y eróticas.

²⁶ Cfr. A. Tapia Méndez. *Carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa Espiritual*, (Monterrey: 1986), p. 67.

Los argumentos que da sor Juana en su *Autodefensa Espiritual* me acercan más a pensar que la idea del confesor frente a la monja era lograr que ella se dedicase al estudio de las cosas sagradas y no tanto frenarla absolutamente de la lectura, aunque el desenlace final, provocado por la publicación del comentario al *Sermón del Mandato* del teólogo Vieyra por Santa Cruz, lo encolerizó de tal manera que, dado su natural iracundo, radicalizó su postura aún más, reclamándole a la monja cada escrito profano y hecho por encargo, como el arco catedralicio que escribió, *Neptuno alegórico*, para los festejos de la llegada de los nuevos virreyes, que también fue motivo de disgusto para el confesor.

El punto es relevante a la hora de determinar si sor Juana tuvo contacto con los textos en torno a las relaciones entre gracia y libertad de los jesuitas criollos pues, en mi opinión, estas lecturas fueron uno de los detonantes para que en la producción sor juaniana apareciera el tema de la libertad bajo categorías distintas de la concepción escolástica tradicional. Notemos que es factible que a sor Juana le llegara información sobre las relaciones entre gracia y libertad tanto por el obispo poblano, Santa Cruz, como por Núñez de Miranda, su confesor. Pero lo que prueba frontalmente esta tesis es la concepción de la libertad que aparece en la obra juaniana.

Debido a las omisiones señaladas, la interpretación de la relación entre sor Juana y Núñez de Miranda queda simplificada. Sin abundar más en este punto, creo que vale la pena recordar otras disputas filosóficas del siglo, como la de Carlos de Sigüenza y Góngora y el jesuita Eusebio Kino, así como las sostenidas sobre cuestiones de interpretación de códices por el filósofo indígena De Alva Ixtlixochitl, las habidas en la Real y Pontificia Universidad de México sobre cuestiones lógicas de impronta nominal, por ejemplo en Rubio y Mercado, así como algunas sobre ética y antropología en ocasión de los indios, que se daban en el grupo de franciscanos formados por fray Juan Bautista de Viseo. Hay

que comprender que el siglo XVII novohispano fue sumamente polémico, y que en realidad ése fue el modo de expresarse de la identidad criolla emergente.

Volviendo a la polémica que nos ocupa entre sor Juana y las autoridades novohispanas de su época, hemos dicho que, después del libro de Paz, los nuevos documentos traducidos por Ramón Kuri Camacho y trabajados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Palafoxiana nos muestran que Puebla era hacia el siglo XVII lo que Antonio Rubial ha denominado una cuna de pre-ilustrados criollos con pensadores como Lasso de la Vega, Becerra Tanco y Francisco Florencia, todos ellos jesuitas que habían exacerbado sus críticas al sistema ideológico envalentonados por los festejos de la canonización de Francisco Borja, el tercer santo y director de la Compañía, propiciando certámenes poéticos, carnavales, producción de máscaras teatrales y burlescas que ridiculizaban al obispo Palafox, aquél que había obstaculizado la renovación de los estudios jesuitas impidiéndoles que continuasen con las clases de retórica y gramática, que eran el *core* de la *ratio studiorum* de la Compañía de Jesús.

Los jesuitas criollos desarrollaron un interés por el náhuatl y por el culto a la Virgen de Guadalupe; eran, en muchos casos, de gran altura intelectual. Tal fue el caso de Becerra Tanco, matemático y astrónomo reconocido en la Real y Pontificia Universidad; estos avances les daban una conciencia de lo propio en Nueva España en un momento de auge económico, de expansión hacia el norte de México y de movimientos políticos importantes debido a diversos motines y tumultos.

Hay en esa época un énfasis en la libertad que obtenía su fuerza de los textos trabajados por Suárez en torno a las relaciones entre gracia y libertad; estos textos influyeron en las mentalidades académicas, entre ellas la vida y obra de sor Juana. Autores como Dario Puccini propusieron marginalmente la importancia

de la relación entre gracia y libertad en sor Juana,²⁷ pero Dorothy Schons, mencionada y citada por Octavio Paz, propuso frontalmente la conexión entre gracia y libertad en la polémica sorjuaniana diciendo que “en la cuestión tan reñida de la gracia suficiente de los agustinos y la gracia eficaz de los jesuitas, sor Juana opta por la gracia suficiente. Declara que daña lo que falta (la gracia) y lo que sobra (la gracia eficaz): es decir, que basta con la gracia suficiente. Desde este punto de vista sor Juana es el Port-Royal de la Nueva España, o pudiera haber llegado a serlo”.²⁸ La interpretación desvirtúa otra vez el sentido de la idea de libertad en sor Juana y opta por una mística de corte agustiniano basada en Dionisio el Areopagita. Ninguno de estos autores hace un estudio sobre las relaciones de los jesuitas poblanos y sor Juana ni tampoco entre los textos de la monja y las interpretaciones que miembros poblanos de la Compañía hacían sobre la polémica a partir de los textos de Suárez y Molina. Así que, una vez que he probado la relación jesuita y temática entre sor Juana y Núñez de Miranda, la intención de la segunda parte de este escrito es comenzar citando los nombres de esos académicos en Puebla; después, establecer la conexión con sor Juana; finalmente, mencionar los pasajes de

²⁷ Cfr. D. Puccini, *Sor Juana Inés de la Cruz. Studio di una personalità del barroco messicano*, (Ciudad de México: Ateneo, 1967). Paz menciona en su obra el artículo de Puccini diciendo que apoya una tesis que él ya había propuesto anteriormente y que consistía en que la polémica entre sor Juana y las autoridades no era sobre las finezas de Cristo, sino más bien una defensa de la libertad humana, pero no establece la conexión con la polémica jesuita de las relaciones entre gracia y libertad.

²⁸ En *Carta abierta a Alfonso Junco*. Citada por O. Paz en *Sor Juana Inés de la Cruz...*, p. 518.

la prosa juaniana que muestran la idea de libertad. Incluiré una comparación entre pasajes de Francisco Suárez y de sor Juana.

5. Antecedentes filosóficos en Suárez para el tema de la libertad

Tres temas me parecen cruciales a tener en cuenta para comprender la defensa de la libertad que hace Suárez: una, la elección de un nuevo modo de acceder a las fuentes, tanto clásicas como teológicas; dos, su propuesta antropológica como respuesta a Lutero frente a la negación que hizo de la libertad en *De servo arbitrio*, y tres, el proyecto alternativo de nación que Suárez propone frente al absolutismo. Algunos de estos puntos se encuentran formulados en sor Juana, e intentaré esbozarlos en la última parte de mi escrito. Sobre el primer punto, a saber, que Suárez elige un nuevo método para acceder a las fuentes teológicas y filosóficas, hay que tener en cuenta su punto de partida en las *Disputaciones Metafísicas* (Salamanca, 1597), ya que allí fue donde se originó su separación con la tradición escolástica. En dicha obra, Suárez sostiene que el teólogo debe saber filosofía o no podrá realizar la tarea teológica. Él es de los primeros pensadores que ya no hablan de teología “a secas”, sino de una *filosofía cristiana*, binomio que, a pesar de tener el elemento religioso, ha puesto la prioridad en la filosofía.²⁹

Es sabido que Suárez, antes de redactar sus comentarios a la tercera parte de la *Suma teológica*, se detuvo para estudiar lo que en su momento llamó “sabiduría natural”: “[...] me vi obligado momentáneamente a interrumpirlos [los escritos teológicos] [...] o, más bien, a dejarlos para más adelante, con el fin de revisar, y enriquecer al cabo de los años, los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, cuando aún era joven

²⁹ Cfr. V. Sanz Santacruz, “Filosofía y teología en Francisco Suárez”, en *La intermediación de filosofía y teología*, (Pamplona: Universidad de Navarra, 2011), p. 92.

había elaborado y profesado públicamente, con el fin de que ahora pudieran ser comunicados a todos para pública utilidad”. El *Proemio a las Disputaciones Metafísicas*, muestra la *intentio auctoris* y el vuelco: que no es posible hacer teología sin la filosofía, algo que ya Tomás de Aquino había asentado desde el siglo XIII. En este texto, Suárez concede paulatinamente un lugar preponderante a la razón; mantiene la sentencia de que la filosofía es sierva de la teología, pero otorga a la razón un papel tan preponderante para la dilucidación de cuestiones teológicas que ha llevado a que, por ejemplo, el especialista en Suárez, J. F. Courtine³⁰ sostenga que tal parece que Suárez dice allí que si tuviéramos las razones comunes de ente, substancia, causas y otras similares, estaríamos aptos para la ciencia teológica.

El punto no es de poca monta, pues concede a Suárez una paulatina secularización del saber teológico en un momento en que comenzaba a formular el problema de las relaciones entre gracia y libertad. En su comentario a las relaciones entre filosofía y teología en Suárez, Víctor Sanz Santa Cruz sostiene que una prueba de esto radica en que al comienzo de la segunda parte de las *Disputaciones Metafísicas*, concretamente en la disputación 29, Suárez defiende su decisión de situar allí el estudio acerca de Dios como conocido por la razón natural, evitando ponerlo al final de la obra, es decir, en la tercera y última parte, como lo hacían habitualmente los teólogos metafísicos de cuño medieval siguiendo el criterio del libro XII de la *Metafísica* aristotélica. Es obvio que este “prescindir de arranque de la revelación” no marcaba en Suárez una separación con la fe, sino que establecía una metodología diversa: cierto naturalismo teológico que, aunado al énfasis de la libertad humana frente a la gracia, desembocaría en

³⁰ En J. F. Courtine, *Suárez et le Système de la Métaphysique*, (Paris: PUF, 1990), p. 197.

la formulación de un nuevo tipo de humanismo distinto al de corte sobrenatural de la escolástica.³¹

El punto está en que Suárez se apartaba paulatinamente de la interpretación escolástica tradicional de corte aristotélico-tomista para optar por un aristotelismo de corte renacentista diverso, algo que, como veremos, también ocurre en sor Juana. ¿Cuál es el vuelco suareciano ante esta opción aristotélica? Una aproximación racional, crítica y aporética de la interpretación del mundo que hacían los textos aristotélicos. La universidad de Coimbra, última etapa de la enseñanza de Suárez, será testigo de esta elección.³²

Es de todos conocido que el siglo XVI se caracterizó por tener diversas clases de aristotelismo y que éstas variaban por seguir influencias alejandrinas, de la tradición de los humanistas de Padua, influencias de corte averroísta o de las medievales aristotélico-tomistas; empero, contrario a las interpretaciones que habían prevalecido en el currículo de la Universidad de París después de tantas pugnas entre órdenes mendicantes, los jesuitas españoles, liderados por Suárez, formularon un aristotelismo que promovía el estudio de las fuentes directas y el análisis crítico de los textos y sus argumentos. En dicha época, los textos de Aristóteles no sólo eran el esqueleto rector de las cuatro facultades, sino que los puntos desarrollados por las cuatro obras básicas que estudiaban semestralmente los alumnos de las facultades de Artes, a saber, *Organon*, *Ética*, *Metafísica* y *Física* (tan solo se añadían como texto ajeno a Aristóteles las *Sumulas* de Pedro Hispano, pero como

³¹ Humanismo cristiano escolástico que ponía la igualdad del género humano en que el hombre ha sido creado *imago Dei*; sin embargo, a Suárez le interesa formular su humanismo desde la propia persona humana.

³² Cfr. C. Lohr, "Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century Metaphysics", en *Paradosis: Studies in Memory of Edwin A. Quain*, (Nueva York: Fordham University Press, 1976).

prolegómeno a la lógica), servían de pretexto para analizar temas contemporáneos y sus implicaciones. Sin embargo, había unos puntos clave que caracterizaban el vuelco electivo del aristotelismo jesuita: primero, respecto al tema del pre-conocimiento moral, un tema de ley natural que inquietaba mucho a Suárez, pues no lograba conciliar ésta con la libertad individual de corte escotista a la que se acercaba. El pre-conocimiento moral aristotélico, formulado en su obra *Tópicos* y en la *Ética nicomáquea*, se concebía como fruto de un principio que no era universal entre los hombres, sino producto de las convicciones entre los pueblos, de las interpretaciones de los viejos y más sabios de la comunidad, de los más reputados y entendidos; es decir, para Aristóteles, las tradiciones tomaban un papel preponderante en la rectitud del acto moral, y Suárez opta por esta fórmula como solución a la defensa de la libertad y como solución conciliadora para dirimir el problema de las diferencias de usos y costumbres entre los pueblos.³³

El segundo punto que retoma Suárez de Aristóteles, y que le viene seguramente de la impronta salmantina de vena vitoriana, es el abordaje de los problemas éticos y políticos a la luz de las cuatro causas aristotélicas. Respecto de la acción moral, Suárez compartía la idea agustiniana de que, en sí misma, una acción no es ni buena ni mala sino por la rectitud o perversión de la forma o intención del agente, unida ésta intrínsecamente a la materia del acto moral. El punto le permitía enfatizar la voluntad humana personal y su empeño pues, frente a Lutero, Suárez quería dar mayor autonomía a la libertad, al mérito personal y a la responsabilidad del agente. El problema era complicado, pues en la medida en que Aristóteles abría el espacio para las tradiciones de los pueblos, Suárez podía caer en relativismo moral; salva este problema enfatizando que

³³ Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, I-1, 100a 25b 23, 105a10-19. Cfr. también *Tópicos*, I-2, 101a25-40; 101b 1-3 por la relevancia del uso que le da a este arte lógico.

la clave de la libertad no está en la causa eficiente –lo que, para decirlo de un modo coloquial, implicaría que cada quien pudiera hacer lo que le viniera en gana–, sino en la causa final –pues es con base en el fin que el hombre apuesta y pone empeño personal para obrar de acuerdo a la virtud.

Daniel Schwartz, especialista suareciano de la Universidad de Cambridge en Inglaterra,³⁴ es quizás quien entiende mejor este punto de Suárez cuando explica que el problema que enfrentaba Suárez al enfatizar la libertad consistía en que su propuesta tenía consecuencias inmediatas en el ámbito político y familiar, ya que, por un lado, siendo que la familia es una organización pre-política exenta de ley, no quedaba claro con la autonomía de la libertad individual cómo es que se gobernaba a la familia. Schwartz dice que para Suárez,³⁵ congruente con Aristóteles, la familia se concebía como el espacio de las relaciones de amistad de cuño moral, salvando con esto el escollo de una libertad sin responsabilidades ni un centro de autoridad, pues se ponía el eje en la virtud. Respecto al énfasis suareciano de la libertad individual en relación con la vida política, Schwartz dice que Suárez no ve una oposición, puesto que el espacio público cuenta con leyes y, aunque ciertamente una concepción de la libertad autónoma a todos los seres humanos cancela la teoría política de la legitimidad del monarca absoluto y su herencia dinástica, no por ello la nación queda exenta de autoridad, pues la suprema potestad recae en la comunidad misma.³⁶

³⁴ Cfr. D. Schwartz, “Suárez on Distributive Justice”, en *Interpreting Suárez: Critical Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 163-184.

³⁵ Cfr. D. Schwartz, “Suárez on Distributive Justice”, pp. 170 y ss. siguiendo el texto de *De Legibus.*, III-1.1.

³⁶ Cfr. *Disputatio de iustitia*, I-12, *Opera Omnia* XII.

El segundo antecedente para comprender la apuesta por la libertad en Suárez está en que tiene como interlocutor a Martín Lutero. Sabemos que el interlocutor de Lutero en *De servo arbitrio* es Erasmo de Rotterdam, a quien explícitamente Lutero dedica sus argumentaciones, pero estudios recientes han demostrado que Suárez tiene como interlocutor de las *Disputaciones metafísicas* implícitamente a Lutero. En *De servo arbitrio*, Lutero sostiene que la certeza humana proviene de la fe y que los académicos son escépticos que quitan la paz interior de los creyentes. Para Lutero, la discusión sobre la sabiduría humana tiene que ir precedida por el esclarecimiento de la capacidad del libre arbitrio, por establecer cuál es su importancia frente a la gracia de Dios y si en la pre-ciencia divina queda libertad para el libre juego de las contingencias.³⁷

Lutero contesta que no hay tal espacio, que Dios previene todo y que las cosas ocurren necesariamente por su voluntad. Para Lutero, *omnia necessario fieri*: todo es hecho por la necesidad. El resultado es que Dios se aparta del ser humano una vez que lo crea, puesto que el plan divino ha quedado predeterminado. El punto de la separación de Dios será ampliamente tratado por Suárez y sor Juana pero, como veremos, desde una óptica distinta. En Lutero hay un Dios oculto que crea y se mantiene alejado; en Suárez y sor Juana, la retirada parcial de Dios, como aceptan el providencialismo, es para que aparezca la libertad.³⁸

Para Lutero, la fe es la confianza en las cosas que no se ven y que están ocultas; sostiene que la salvación depende de Dios y que lo propio del hombre está en abandonarse. Por esta interpretación, Suárez inserta su silenciosa polémica en la discusión sobre si la ciencia de Dios es causa en acto de todas las cosas. Se trata, como sabemos, de la vieja discusión agustiniana en *De Trinitate*, lib.

³⁷ Cfr. M. Lutero, *De servo arbitrio*, III.

³⁸ Cfr. M. Lutero, *De servo arbitrio*, V.

15, cap. 13, seguida por Tomás de Aquino en *S.th.*, 1 *q.*, a. 8, y que Luis de Molina retomaría frontalmente en su *Concordia de libero arbitrio*.³⁹ Para efectos del tema que nos convoca, acudamos de inmediato a la conclusión de Lutero: “todo cuanto hacemos, todo cuanto ocurre, aunque nos parezca ocurrir mutablemente y de modo que podría ocurrir de otra forma, de hecho ocurre sin embargo necesariamente, sin poder ocurrir de otra forma, e inmutablemente hablando con la voluntad de Dios”.⁴⁰ Lutero cierra la argumentación de su tratado diciendo que “la voluntad de Dios es eficaz y no puede ser impedida”.⁴¹

Es frente a esta conclusión que Suárez formula su novedoso concepto de libertad partiendo de la noción nominalista de “derecho subjetivo” que conoció en la Universidad de Salamanca.⁴² Estudios recientes han probado que los autores pertenecientes a la generación de Suárez de la Escuela de Salamanca elaboraron o tomaron, cada uno a su propia manera, la noción de “derecho como facultad” que Francisco de Vitoria había asimilado de Juan Charlier Gerson y Conrado Summenhart.⁴³ Para esta tradición

³⁹ Cfr. L. de Molina, *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, (Oviedo: Biblioteca de Filosofía en español, 2007).

⁴⁰ M. Lutero, *De servo arbitrio*, IX.

⁴¹ M. Lutero, *De servo arbitrio*, X.

⁴² Cfr. F. Baciero Ruiz, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario filosófico*, (2012), pp. 391-421.

⁴³ Cfr. A. Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, (Granada: Iustel, 2009). También para la vía nominalista en Suárez cfr. J. Secada, “Suárez Nominalist Masters Argument: *Metaphysical Disputations V-I*”, en *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, (Berlín: De Gruyter, 2014), pp. 211-236. Para el tema del Nominalismo, el referente más importante sigue siendo H. Oberman, teólogo especialista en la

moderada del nominalismo tardío, el derecho como facultad se entendía como el poder ontológico de cualquier ser para actuar de acuerdo con su naturaleza, razonamiento por el que incluso Gerson otorgaba derechos a los animales y a los seres inanimados,⁴⁴ pero que Suárez retoma exclusivamente como potestad de orden moral en el hombre por ser su acto racional. En este punto conviene establecer un punto de contexto en la formación intelectual de Suárez: Francisco Baciero nos dice que Suárez y su tío, el Cardenal Francisco Toledo, fueron los divulgadores intencionales de la filosofía política de la Escuela de Salamanca en el Colegio Romano. Recordemos que Suárez estudió en Salamanca entre 1566 y 1570; allí escribió su *De legibus ac Deo legislatore* en 1612, y su *Defensio fidei* en 1613, y desde el inicio de *De legibus* plasmó la idea del derecho subjetivo como facultad moral, por el que se entiende que “las facultades son del hombre y a él se le deben los derechos siendo que estos son propiedades del hombre”.⁴⁵

Es importante recordar que el aristotelismo jesuita de Suárez se formó como filosofía académica que, de acuerdo con el seguimiento de Charles Lohr, se dio de la siguiente manera: como profesor en la Universidad de Alcalá de 1585 a 1592; como profesor en Salamanca de 1593 a 1597 (aunque algunos especialistas niegan recientemente esa cátedra); como profesor en Coimbra de 1605 a 1617. Suárez escribió *De Incarnatione* en 1590 en Alcalá, aunque la publicó en Salamanca en 1595; desde entonces, Suárez comenzó

Reforma protestante y en el Nominalismo tardío de Gabriel Biel. Cfr. H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, (Cambridge: Harvard University Press, 1963).

⁴⁴ Cfr. V. Aspe Armella, *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España: tratados De potestate ecclesiae y De mystica*, (Ciudad de México: Porrúa, 2012).

⁴⁵ Cfr. Baciero Ruiz, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, p. 396.

a preparar la polémica *De Auxiliis* que se publicaría póstumamente. A partir del tratado *De incarnatione*, Suárez conecta los Ejercicios Espirituales de san Ignacio con la teología del verbo divino y las relaciones entre gracia y libertad humana. Éste será el peculiar distintivo en la conformación del problema que nos ocupa. Las *Disputaciones metafísicas* son de 1597, de su época en Salamanca, la misma época en que concluye *In Tertiam Partem Divi Thomae*.⁴⁶ Esta propuesta será la que otorgue autonomía a la libertad, pues el hombre será concebido no sólo como capaz de dominar sobre lo físico, sino también sobre lo espiritual, e incluso lo considera capaz de dominarse a sí mismo; este despliegue sobre sí mismo es lo que hace de la libertad personal un derecho.⁴⁷

Suárez piensa la libertad como una potencia activa de la voluntad y considera que el ser humano ejerce una específica causalidad por libertad; el concurso divino no determina el acto de la voluntad libre, sino que deja al libre arbitrio la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. En opinión de Baciero Ruiz, Suárez enfoca las *Disputaciones XIII-XXVII* a reconstruir el problema de la libertad a partir de las cuatro causas aristotélicas, pues define la causa como “el principio que infunde

⁴⁶ Así lo reitera E. Elourdy en “Suárez en la historia de la moral”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VII (1980), pp. 133-147. Y J.-P. Coujou en *Bibliografía Suareciana*, (Pamplona: Universidad de Navarra, 2015). Cfr. también R. A. Müller, “Educación estudiantil. Vida estudiantil”, en *Historia de la Universidad en Europa*, (Bilbao: Universidad del País Vasco, 1999), pp. 347-378. Allí el autor dice que las obras de Aristóteles eran el *corpus* docente que servía de base para las discusiones. Hay estudios muy sólidos sobre este tipo de aristotelismo, por ejemplo, en A. Poncela González, *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis ontoteológica a las Disputaciones metafísicas*, (León: Celaryn, 2010).

⁴⁷ F. Suárez, *De legibus*, III-1.1.

esencialmente el ser en otro”; en su teoría del acto virtual, Suárez explica que el paso de la potencia al acto del entendimiento y la voluntad se da desde sí mismos y no por algo fuera del sujeto; por esa razón es posible actuar sin el concurso divino. En *De Legibus* II-14, dice nuestro autor: “si hablamos de derecho natural como poder o dominio, entonces es verdad que la libertad es de derecho natural positivamente, porque la propia naturaleza ha conferido al hombre un verdadero señorío sobre la libertad”. Su conclusión es que la fuerza que obliga al sujeto a actuar moralmente es intrínseca, que no proviene del sujeto como causa eficiente, sino como causa final, es decir, como sujeto que es mejor y más conveniente para su vida. Esta última parte es la que justifica las consecuencias políticas en la antropología suareciana.

Para los jesuitas, si el catolicismo es la religión de la encarnación, la apariencia, el mundo y la carne adquieren una afirmación profunda. La afirmación consiste en que el hombre se asemeja a Dios por la libertad y que el libre arbitrio es el que toma el lugar de la aceptación salvífica. Aceptan la intervención de la gracia en el sentido actual divino, pero enfatizan que la libertad humana contribuye al plan creador. Respecto de este tema, Kuri Camacho habla de diversos jesuitas criollos, como Pedro Abarca y Miguel Castilla, responsables de haber establecido el problema; Figueroa Valdés, quien propuso un cambio en la reforma al currículo; Tomás Alfaro, quien ha conectado el tema de la gracia y libertad con la experiencia ignaciana de los Ejercicios Espirituales; Diego Martín Alcázar y Pablo Salcedo, quienes han penetrado en el compatibilismo entre gracia y libertad, probando que no había exclusión entre ambas, y Matías Blanco, quien dio pasos importantes en el estudio de la ciencia condicionada desarrollando fundamentos lógicos a partir de la intencionalidad humana,

probando que las verdades lógicas de ese ámbito no tenían nexo causal, sino que eran contrafácticas.⁴⁸

Lo más asombroso de lo que documenta Kuri Camacho es que menciona también a Núñez de Miranda como autor de los escritos *Tractatus de Scientia Dei* y *Tractatus de Scientia Dei et auxiliis*.⁴⁹ Es claro por esto que, en el tiempo del confesor y la monja, estaba sobre la mesa la polémica de la libertad.

6. Los textos de sor Juana en la polémica sobre la libertad

Pasemos a analizar algunos poemas de sor Juana en donde se anticipa lo que desarrollará frontalmente en su obra en prosa. En el *Prólogo al lector* de la primera publicación de sus obras completas, titulada *Inundación Castálida*, con la que abre también la edición crítica del FCE elaborada por Alfonso Méndez Plancarte, dice: “No hay cosa más libre que / el entendimiento humano, / que lo que Dios no violenta, / ¿por qué yo he de violentarlo?”.⁵⁰ Los versos tienen ya una clara alusión al problema de las relaciones

⁴⁸ Expongo aquí las obras que trabajó Kuri Camacho y que remiten a los temas trabajados por estos jesuitas: P. Abarca, *Tractatus de voluntate Dei, disputatio IV, disputatio XIV*, Valladolid, Colegio de san Ambrosio, 1657; M. Castilla, *Tractatus de divina gratia*; A. Figueroa y Valdés, *Tractatus de libero arbitrio sub*, Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo, Puebla; D. Martín de Alcázar, *Tractatus de conscientia probabili*, Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo, (México: 1667). Todos ellos mencionados, traducidos y trabajados por R. Kuri Camacho en la obra *El barroco jesuita novohispano; la forja de un México posible*, pp. 257 y ss.

⁴⁹ Escritos publicados en el Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo en México hacia 1667-1669, seguramente sacados de sus apuntes de clase en la época en que era catedrático de teología.

⁵⁰ J. I. de la Cruz, *Prólogo al lector, de la misma autora...*, vv. 17-20.

entre gracia y libertad, y optan por mostrar que Dios se retira de la vida del ser humano respetándole su libertad.

Un romance que aborda explícitamente el tema que planteo es el poema número dos, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, catalogado por Méndez Plancarte como “romance filosófico”; al inicio del poema, los versos aluden al entendimiento libre y creativo, lleno de opiniones, capaz de volverse sobre sí mismo y de no estar únicamente inclinado a operar con los datos exteriores: “Finjamos que soy feliz, / triste pensamiento, un rato; / quizás podréis persuadirme, / aunque yo sé lo contrario”.⁵¹ En este poema aborda la polémica entre el conocimiento, aprender y estudiar, y la prohibición de su confesor de estudiar lo profano: “que pues sólo en la aprehensión / dicen que estriban los daños, / si os imagináis dichoso [el entendimiento] / no seréis tan desdichado. / Sírvame el entendimiento / alguna vez de descanso, / y no siempre esté el ingenio / con el provecho encontrado”.⁵² Sor Juana hace una constante alusión a un entendimiento libre: “todo mundo es opiniones / de pareceres tan varios, / que lo que el uno que es negro, / el otro prueba que es blanco”.⁵³ Lejos está la inmutabilidad luterana y su determinismo; en cambio, sor Juana muestra la variedad y contingencia de los juicios y lo prueba desde la filosofía: “Los dos filósofos Griegos / bien esta verdad probaron: / pues lo que en uno risa, / causaba en el otro llanto. / Célebre su oposición / ha sido por siglos tantos / sin que cuál acertó, esté / hasta agora averiguado”;⁵⁴ va en contra de la universalidad del conocimiento

⁵¹ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 1-4.

⁵² J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 5-12.

⁵³ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 13-16.

⁵⁴ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 25-32.

y contra la imposición de criterios: “Para todo se halla prueba / y razón en qué fundarlo; / y no hay razón para nada, / de haber razón para tanto”.⁵⁵ Por ello mismo rechaza la dureza de juicios y el absurdo que esto implica desde Dios: “Todos son iguales jueces; / y siendo iguales y varios, / no hay quien pueda decidir / cuál es el más acertado”.⁵⁶

Posteriormente en el mismo poema aparecen los versos claves para comprender su interpretación del pre-conocimiento o la garantía de un principio inamovible que fije los criterios:⁵⁷ “Pues, si no hay quien lo sentencie, / ¿por qué pensáis vos, errado, / que os cometió Dios a vos / la decisión de los casos?”.⁵⁸ Sor Juana coincide con Lutero en que sólo Dios puede ser juez y, así, critica a la autoridad eclesiástica por su intervencionismo en las conciencias personales: “¿O por qué contra vos mismo / severamente inhumano, / entre lo amargo y lo dulce / queréis elegir lo amargo? / Si es mío mi entendimiento, / ¿por qué siempre he de encontrarlo / tan torpe para el alivio, / tan agudo para el daño?”.⁵⁹ Reitera que Dios dio la libertad para usarla en el entendimiento:⁶⁰ “Este pésimo ejercicio, / este duro afán pesado, / a los hijos de los hombres / dio Dios para ejercitarlos”.⁶¹ Pero sor Juana también critica tanto saber, y añora

⁵⁵ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 41-44.

⁵⁶ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 45-48.

⁵⁷ Cfr. J. I. de la Cruz, vv. 49-70.

⁵⁸ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 49-52.

⁵⁹ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 53-60.

⁶⁰ Cfr. J. I. de la Cruz, vv. 125-145.

⁶¹ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 125-128.

que no exista una escuela de ignorancia:⁶² “¡Oh, si como hay de saber, / hubiera algún seminario / o escuela donde a ignorar / se enseñaran los trabajos!”⁶³

Sabemos que el poema filosófico *Primero sueño* es la cumbre de la exploración juaniana en torno al conocimiento humano y su imposibilidad de captar el saber de golpe, y sobre cómo la razón tiene que proceder por partes hasta encontrar cierta visión de las cosas. Allí esta asentada la teoría del conocimiento juaniana, pero donde la monja aborda frontalmente la discusión sobre la autonomía de la libertad suareciana es en su obra en prosa. En la *Carta Atenagórica*, como bien lo interpreta Elías Trabulse en los comentarios a la edición facsimilar, se muestra la oposición de sor Juana a las fuerzas tradicionales, así como la autonomía del pensamiento y la acción y las tesis teológicas suarecianas. Lejos de ser una respuesta al obispo portugués Vieyra, la carta es una defensa de la libertad intelectual, precisamente lo que Lutero criticaba: una teología racional y la creencia de que la libertad humana era capaz de decisiones.⁶⁴ Allí, sor Juana defiende al entendimiento humano tal y como lo hizo Suárez en las *Disputaciones*: “potencia libre [...] que se rinde para lisonjear el comedimiento de la voluntad”.⁶⁵

⁶² Cfr. J. I. de la Cruz, vv. 130-135.

⁶³ J. I. de la Cruz, *Acusa la hidropesía de mucha ciencia...*, vv. 133-136.

⁶⁴ Cfr. Puccini, *Sor Juana Inés de la Cruz. Studio d'una personalità del barroco messicano*.

⁶⁵ Cfr: J. I. de la Cruz, *Crisis sobre un sermón de un orador grande entre los mayores, que la Madre Soror Juana llamó Respuesta, por las gallardas soluciones con que responde a la facundia de sus discursos*, en *Tomo II de las Obras de Soror Juana de la Cruz* (Barcelona: Joseph Llopis, impresor, 1693), p. 21, B3. Para este tema es relevante el proyecto *The Sor Juana Inés de la Cruz Project* del Dartmouth College (Department of Spanish and Portuguese), (Hanover, New Hampshire).

Sor Juana da su interpretación respecto del *Sermón del Mandato*, texto que publicó el obispo Vieyra en ocasión del Jueves Santo de la semana mayor de la Cuaresma, donde se comenta que san Agustín decía que la mayor fineza que hizo Cristo a los hombres fue morir en la Cruz por nosotros, y que Crisóstomo sostenía que la mayor fineza de Cristo fue el lavado de los pies, pues se humilló ante los hombres; cita también la interpretación de Tomas de Aquino, para quien la mayor finura del Señor estuvo en haberse quedado en presencia real con la eucaristía. Pero toda la discusión que expone la monja no es más que un mero pretexto para exponer su postura: la mayor fineza que dejó Cristo a los hombres fue no haberles dejado fineza alguna: el haberlos dejado en libertad. En la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, sor Juana es contundente en cuanto al libre albedrío del conocimiento humano, y vendrán otras cartas –descubiertas después del famoso libro de Octavio Paz– donde sor Juana reitera el tema de la autonomía de la libertad.

A raíz de lo anterior, sor Juana recibe mucha presión por parte de su confesor, quien le impone silencio; de allí el poema filosófico *Primero Sueño*, sobre el que sostuvo, en la *Respuesta a sor Filotea*, que fue el único escrito que escribió por placer y sin encargo. En el poema, sor Juana dice que pretende lo que el silencio diga, y que no dirá nada del silencio porque el silencio calla y su oficio es decir nada. Ya en la *Carta Atenagórica* acepta que Vieyra tiene filial cariño por la sagrada religión, posando el problema en la teología, y postula tres razones para la discusión, y dice sobre ellas: “que juntas [las razones] a la general de no entrar en espíritu de contradicción sobran para callar[...], pero

Así mismo, cfr. sor J. I. de la Cruz. *Obras completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*, (Ciudad de México: FCE, 2012), p. 412, y sor J. I. de la Cruz, *Obras Completas. Volumen IV*, (Ciudad de México: FCE, 1976), pp.794-801.

no bastarán a que el entendimiento humano, potencia libre, y que asiente o disiente a lo que juzga ser o no ser verdad, se rinde para lisonjear el comedimiento de la voluntad”.⁶⁶ En el análisis de cada una de las propuestas de los teólogos, sor Juana despliega el argumento implícito que le interesa: en todo caso, Dios se retira para que aparezca la libertad humana. Dice que la fineza es el término *a quo* de quien la ejecuta, y el costo que tiene en el amante el término *ad quem* de quien la logra, pues el logro que tiene la fineza es que “para ser del todo grande una fineza ha de tener costos al amante y utilidades al amado”.⁶⁷ He aquí la teoría juaniana de las relaciones entre Dios y los hombres: es Dios quien sufre y recibe un impedimento en razón del amor humano.

Sor Juana dice: “si la fineza más costosa a Cristo fue morir, fue más útil la fineza que resultó al hombre de su muerte, la redención”.⁶⁸ Dice también, frente al otro teólogo, que “fue mayor fineza morir que encarnarse porque al encarnar no perdió el ser de Dios pero al morir sí se desvinculó su cuerpo y alma”.⁶⁹ Considera que la encarnación fue “medio para la muerte y que al morir nos redimió...que el medio es al fin pues aunque sea mayor maravilla la encarnación es mayor fineza la memoria que el amado desea que se fije en el amante”.⁷⁰ Para ella, es la mayor ausencia la muerte: Dios se retira de la vida del ser humano, ciertamente quedándose en la eucaristía. Sobre el lavado de los pies, dice que se debió a un interés sin correspondencia, pues “Cristo quiso el interés para sí de nuestro amor para utilidad de los hombres., Cristo quiere que todo sea para el hombre”.⁷¹ En otro pasaje de la carta concluye sor

⁶⁶ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 30-43.

⁶⁷ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 971-978.

⁶⁸ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 189-190.

⁶⁹ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 222-224.

⁷⁰ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 240-242.

⁷¹ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 752-754.

Juana: “Dios dio al hombre libre albedrío con que pueda querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó. Pues ahora de la raíz de esta libertad, nace que no basta que Dios quiera ser del hombre, si el hombre no quiere que Dios sea suyo”.⁷²

Sor Juana define a la libertad como “potencia activa de la voluntad” y al entendimiento como “potencia voluntaria”. Estas definiciones ya muestran una clara oposición con la definición tomista del entendimiento y la libertad. En muchas de sus obras, por ejemplo en *El divino Narciso*, introduce este planteamiento. Ahí, en el cuadro III, escena VII, los protagonistas son la Gracia y la Naturaleza, en una tensión clara del tema suareciano. Allí establece que “el que la atraiga la naturaleza no dudo que está junto a la gracia”,⁷³ para decir después la naturaleza que “si el disponerme a tenerla cuanto puedan mis humanas fuerzas, es lo que me toca, yo obedezco lo que mandas”.⁷⁴ Los pasajes ya adelantan el problema de las relaciones entre lo humano y la gracia.

Recordemos que la disputa trataba sobre la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto se concilia en el hombre la potencia infinita de Dios con la libertad? Para Suárez, el ser humano ejerce una específica causalidad por libertad. El hombre es libre porque el concurso divino no determina sus actos de voluntad, sino que deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. Suárez hace una reconstrucción de la libertad humana a partir de las cuatro causas aristotélicas, añadiendo la causa ejemplar, y tiene aún un concepto ontológico del acto virtual. Para él, “causa es un principio que infunde esencialmente

⁷² J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 795-800.

⁷³ J. I. de la Cruz, *El divino Narciso*, III-VII, 1205-1207.

⁷⁴ J. I. de la Cruz, *El divino Narciso*, III-VII, 1220.

el ser en otro”;⁷⁵ en este aspecto, Suárez pone la clave en la causa eficiente, pues sostiene que el acto virtual procede y se determina por el sujeto que actúa, no por ningún otro ser, incluso si es Dios. Es decir, el efecto de la libertad sólo puede provenir del acto que le precede y éste es del mismo sujeto. En la teoría del acto virtual de Suárez, tomada de la doctrina aristotélico-tomista del acto y la potencia, los actos proceden siempre de un acto primero que los configura. Así, son el entendimiento y la voluntad los que pasan por sí mismos a un nuevo acto. La consecuencia metafísica de esto es que el entendimiento, junto con la voluntad humana, son capaces de obrar por sí mismos sin la determinación divina. Suárez entiende que, en sentido actual y existencial, Dios interviene en la naturaleza, pero no así eficientemente en el libre albedrío.

La interpretación dará lugar a un humanismo que desplegarán los jesuitas hacia el siglo XVIII en Nueva España. Uno de sus primeros efectos fueron las reformas al currículo, que tenían el fin de persuadir a las élites criollas de sus capacidades. Sor Juana es con anterioridad umbral precoz de esta teoría al desarrollar poéticamente la teología de la libertad jesuita. Por ejemplo, en el *Divino Narciso* reitera que el misterio central del catolicismo es la encarnación del verbo, ya que es en la doble realidad de Cristo en donde se hace patente la libertad y la eficacia moral. En el fondo, los jesuitas habían quitado el necesitarismo aristotélico y el determinismo luterano con esta teoría, y estaban propiciando un nuevo espacio de participación política en la sociedad. En la *Carta Atenagórica*, sor Juana hace eco explícito de esta propuesta cuando dice, en el texto ya mencionado, que “Dios dio al hombre libre albedrío con que pueda querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda hacer violencia, porque es homenaje que

⁷⁵ F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*. Disp. XIX, sección II (Madrid: Tecnos, 2011), pp. 154-157.

Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó. Pues ahora de la raíz de esta libertad nace que no basta que Dios quiera ser del hombre, si el hombre no quiere que Dios sea suyo”.⁷⁶ Sor Juana extrajo esta conclusión a partir del análisis de las tres finezas de Cristo, que interpretaron Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y san Juan Crisóstomo, para establecer el axioma de que “Dios quiere nuestra correspondencia a él para bien nuestro y no suyo, pues nada necesita él”.⁷⁷

El obispo Santa Cruz no tuvo la altura intelectual de sor Juana para comprender lo que sugería la carta: que la lógica de Dios es para el bien del hombre y no para el suyo propio. El escándalo de la propuesta de sor Juana en la *Carta Atenagórica* consiste en decir que Dios se retira de la vida del ser humano para garantizar su plena libertad. Se trata de una propuesta negativa de gran altura: el amor divino se repliega para que aparezca el ser humano en toda su grandeza, asumiendo que, si el hombre así lo desea, obrará miserablemente. Se trata de un humanismo peculiar, basado en Dios pero entendiendo que el amor divino está en negarse a sí mismo para que surja el otro. Sor Juana da varios argumentos al respecto: que Dios se retira para no darnos ocasión de ser malos con él; que su retirada implica la prevención de que hagamos más pecados, porque “mientras más es recibido más grave es el cargo de la cuenta... luego el beneficio es no hacernos beneficios cuando hemos de usar mal de ellos”.⁷⁸ Así, “Dios nos hace beneficios negativos pues se castiga al que se ama para su beneficio o mejora, pero más aún nos beneficia exonerarnos del castigo”.⁷⁹ Concluye sor Juana diciendo que “el hombre ha quedado solo porque Dios

⁷⁶ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 795-800; cfr. también líneas 836-840.

⁷⁷ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 752-754.

⁷⁸ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 986-990.

⁷⁹ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 1069-1073.

lo ama y prefiere no peque rechazándolo. La libertad humana es la separación de Dios”.⁸⁰

En sor Juana Inés de la Cruz no presenciarnos una polémica entre obispos y jerarcas, hipótesis que supondría que ella quedó atrapada entre dos fuegos. Más bien asistimos a una polémica sobre su diversa concepción de la libertad, la que ella ha ido asimilando gracias al tema jesuita de las relaciones entre gracia y libertad, y la concepción autoritaria que ejercía sobre ella Antonio Núñez de Miranda, urgiéndola a que se concentrase en desempeñar el papel que la regla de su orden exigía, evitando los escritos profanos que la alejaban de su trato con Dios. Pero sor Juana había comprendido que el amor a Dios implicaba la afirmación de las propias capacidades y talentos, pues como había afirmado Suárez en *De legibus* III-1.1: “el ser humano es libre por naturaleza y no es sujeto de ningún otro más que del creador”.

Bibliografía

- Aristóteles. *Tratados de Lógica*, Vol. I. (Madrid: Gredos, 1982).
- Aspe Armella, V., *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVII*, (Ciudad de México: Porrúa, 2018).
- . *Antología del pensamiento filosófico novohispano. Siglo XVII*, (Ciudad de México: Porrúa - Universidad Panamericana, 2018).
- . *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España: tratados De potestate ecclesiae y De mystica*, (Ciudad de México: Porrúa, 2012).
- . *La Filosofía de sor Juana Inés de la Cruz: cinco navegaciones filosóficas y una propuesta heterodoxa*, (Mendoza: Centro de estudios de filosofía clásica, 2009).

⁸⁰ J. I. de la Cruz, *Carta Atenagórica*, líneas 281-286.

- Baciero Ruiz, F., “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico*, (2012), pp. 391-421.
- Bravo Arriaga, D., “Erotismo y represión en un texto del padre Antonio Núñez de Miranda”, *Literatura mexicana*, (1990), pp. 127-134.
- . *La excepción y la regla*, (Ciudad de México: UNAM, 1997).
- Coujou, J. P. *Bibliografía suareciana*, (Pamplona: Universidad de Navarra, 2015).
- Courtine, J. F., *Suárez et le Système de la Métaphysique*, (París: PUF, 1990).
- De la Cruz, sor Juana Inés., “Crisis sobre un sermón de un orador grande entre los mayores, que la Madre Soror Juana llamó Respuesta, por las gallardas soluciones con que responde a la facundia de sus discursos”, en *Segundo tomo de las obras de soror Juana Inés de la Cruz*, de sor Juana Inés De la Cruz, (Barcelona: Joseph Llopis, impresor, 1693).
- . *Obras completas I. Lírica personal*, (Ciudad de México: FCE, 2009).
- . *Obras completas IV*, (Ciudad de México: FCE, 1976).
- . *Obras completas IV, Comedias, Sainetes y Prosa*, (Ciudad de México: FCE, 2012).
- De Oviedo, J., *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostolicos ministerios de el V.P. Antonio Nuñes de Miranda de la Compañia de Jesus*, (Ciudad de México: Herederos de la viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, 1702).
- Doyle, J. y Salas, V., *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2010).
- Elorduy, E., “Suárez en la historia de la moral”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (1980), pp. 133-147.
- Guzmán Brito, A., *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, (Granada: Iustel, 2009).

- Hill, B., y Lagerlund, H., *The Philosophy of Francisco Suárez*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Kuri Camacho, M., *El barroco jesuita. La forja de un México posible*, (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008).
- Lohr, C., “Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century Metaphysics”, En E. Quain y M. B. Schulte, *Paradosis: Studies in Memory of Edwin A. Quain*, (Nueva York: Fordham University Press, 1976).
- Lutero, M., *On the Bondage of the Will*, (Nueva Jersey: Fleming H. Revell, 1957).
- Méndez, M. A., “Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana. Un administrador poco común”, *Anales de literatura española*, (1999), pp. 143-154.
- Molina, L. de., *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, (Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, 2007).
- Müller, R. A., “Educación estudiantil, vida estudiantil”. Vol. II, Hilde De Ridder-Symoens, *Historia de la Universidad en Europa*, de (pp. 347-378), (Bilbao: Universidad del País Vasco, 1999).
- Oberman, H., *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, (Cambridge: Harvard University Press, 1963).
- Paz, O., *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, (Ciudad de México: FCE, 1982).
- Pliego Ramos, A. I., “El sentido religioso de lo humano. Antonio Núñez de Miranda”, en *Análisis crítico de textos filosóficos*, de Virginia Aspe Armella, (pp. 161-194), (Ciudad de México: Universidad Panamericana - Porrúa, 2018).

- Poncela González, A., *Francisco Suárez, lector de “Metafísica Γ y Λ ”. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis ontoteológica a las “Disputaciones metafísicas”,* (León: Celarayn, 2010).
- Puccini, D., *Sor Juana Inés de la Cruz : Studio d’una personalità del barocco messicano,* (Ciudad de México: Ateneo, 1967).
- . *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca,* (Ciudad de México: FCE, 1997).
- Rubial, A., Reseña de “El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor”, *Nueva Revista de Filología Hispánica,* (2005), pp. 241-245.
- Sanz Santacruz, V., “Filosofía y teología en Francisco Suárez“, en *La intermediación de filosofía y teología,* de Ángel Luis González, 91-105, (Pamplona: Universidad de Navarra, 2011).
- Schwartz, D., “Suárez on Distributive Justice“, en *Interpreting Suárez: Critical Essays,* de Daniel Schwartz, (pp. 163-184), (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Secada, J., “Suárez’s Nominalist Master Argument: Metaphysical Disputations 5, 1”, en *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context,* de Lukáš Novák, (pp. 211-236), (Berlín: De Gruyter, 2014).
- Soriano Vallés, A., *Sor Juana Inés de la Cruz, doncella del verbo,* (Hermosillo: Garabatos, 2010).
- Suárez, F. *De legibus,* (Madrid: Gredos, 1960).
- . *Disputaciones metafísicas,* (Madrid: Gredos, 1960).
- Tapia Méndez, A., *Carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual,* (Monterrey: 1986).

RAZÓN Y VOLUNTAD. DOS EXTRAÑAS REDUCCIONES EN EL SISTEMA HOBBSIANO

María L. Lukac
UCA-CONICET, Buenos Aires, Argentina

La intención del presente trabajo es mostrar en los textos de Thomas Hobbes la reducción que aplica tanto a la razón –a la que considera como un simple cómputo o cálculo, sin carácter propiamente intelectual– como a la voluntad, que es reducida al último apetito en la deliberación. Ni razón ni voluntad son para Hobbes potencias o facultades, sino actos u operaciones. Por negar una finalidad en la naturaleza, no puede concebir las facultades como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias propia de la antropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología escolástica, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología hobbesiana.¹ Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y éstos son tales en la medida en que se ejercitan. Trataré de mostrar cómo estas reducciones están muy presentes en su concepto de ley, que es propiamente tal por la autoridad de la que emana y no por la racionalidad de lo que manda, cuestión que

¹ Cfr. M. L. Lukac de Stier, “Ley de Naturaleza y Razón en Thomas Hobbes. ¿Continuidad o ruptura con el pensamiento medieval?”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, (Pamplona: EUNSA, 2014), pp. 241-259.

queda plasmada en el famoso *dictum* hobbesiano *auctoritas non veritas facit legem*.

Procederemos, primero, a examinar la noción de razón en Hobbes. En la primera parte del *Leviathan*, referida al hombre, define la razón de la siguiente manera: “Pues la razón, en este sentido no es nada más que calcular, esto es sumando y restando”.² Del análisis de esta definición se desprende que, para Hobbes, la razón no es una luz natural sino simplemente un instrumento, una función previsora y calculadora que se reduce a su ejercicio. No es una potencia sino fundamentalmente una actividad, una operación. Hobbes, influido por Euclides, quien le proporciona el modelo, considera que la razón debe actuar según el método matemático. Este es un cálculo ejercido en dos operaciones fundamentales: la *additio* [suma o síntesis] y la *subtractio* [sustracción o análisis descompositivo]. Unas líneas antes de definir la razón, Hobbes afirma: “En resumen, en cualquier cuestión en la que tenga lugar la adición y la sustracción, también tiene lugar la razón; y donde aquellas no tengan lugar, allí la razón nada tiene que hacer”.³ En el *De Corpore* se muestra aún más el espíritu matemático que domina esta noción: “Por razonar, yo entiendo calcular. Ahora bien, computar o calcular es o bien reunir la suma de muchas cosas que están añadidas, o bien conocer el resultado que queda cuando algo

² Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 30: “For REASON, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting”. Las citas de las obras de Thomas Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* y *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966). Las traducciones en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

³ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 30: “In sum, in what matter soever there is place for addition and subtraction, there also is place for reason ; and where these have no place, there reason has nothing at all to do”.

ha sido restado de otro. Razonamiento, por lo tanto, es lo mismo que adición y sustracción”.⁴ Probablemente, Hobbes no sería consciente de cuánto aristotelismo, a pesar de su furiosa oposición a éste, se filtró en la terminología que él usaba convencido de sostener una actitud de ruptura con la tradición, y, a la vez, innovadora por reflejar la influencia del método matemático de Euclides. Sin embargo, sin negar fundamento a esa convicción, podemos añadir nosotros que el cálculo era considerado por el mismo Aristóteles como una parte de la razón. En la *Ética Nicomaquea*⁵ el *to logistikon* es traducido tanto por los ingleses Ross y Barnes, así como por el francés Tricot, como la parte calculativa que es una de las dos partes del alma racional. Y tanto en la versión inglesa como en la francesa continúa el texto afirmando que deliberar y calcular son una sola y la misma cosa. Por lo tanto, el cálculo es una parte de la facultad que aprehende los principios racionales, según Ross, o una parte de la facultad que posee la razón, según Barnes. Por cierto, a diferencia de Aristóteles, la razón hobbesiana no tiene otras partes, es sólo cálculo. No parte ni desemboca en ninguna intuición intelectual. No reconoce la posibilidad de la existencia de algo análogo al *nous* aristotélico, o al *intellectus* escolástico.

Hobbes encuentra, inclusive, una explicación histórica al uso del término *ratio*, que sustentaría su interpretación, dejando constancia de la misma en el *Leviathan*. Allí leemos: “Los latinos daban a las cuentas de dinero el nombre de ‘*rationes*’, y al hecho de contar ‘*ratiocinatio*’, y a lo que llamamos facturas o libros de contabilidad ellos lo llamaban ‘*nomina*’, es decir, nombres. Y de

⁴ Th. Hobbes, *E.W.* I, p. 3: “By RATIOCINATION, I mean computation. Now to compute is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another. Ratiocination, therefore is the same with addition and subtraction”.

⁵ Aristóteles, *Eth. Nic.* L VI, 1139a12.

esto parece haber procedido la extensión de la palabra ‘ratio’ a la facultad de calcular en todas las demás cosas”.⁶

Además, razonar, para Hobbes, sólo es un cierto relacionar:

“Cuando un hombre razona, no hace más que concebir una suma total a partir de la adición de partes, o concebir un resto, a partir de la sustracción de una suma respecto de otra; lo cual, si es hecho mediante palabras, es comprender de la consecuencia de los nombres de todas las partes, los nombres del todo; o de los nombres del todo, los nombres de una y otra parte”.⁷

Esta acción de relacionar sigue estando presente al referirse al uso y fin de la razón: “El uso y el fin de la razón no es encontrar la suma y la verdad de una o de unas pocas consecuencias, remotas con respecto a las primeras definiciones, y establecer las significaciones de los nombres, sino empezar con ellas, y proceder a partir de las consecuencias de unas a las otras”.⁸ La razón se reduce a esta trama

⁶ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 25: “*The Latins called accounts of money ‘rationes’, and accounting ‘ratiocination’; and that which we in bills or books of account call items, they call ‘nomina’, that is names; and thence it seems to proceed, that they extended the word ‘ratio’ to the faculty of reckoning in all other things*”.

⁷ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 29: “*When a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another; which, if it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the names of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part*”.

⁸ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 31: “*The use and end of reason, is not the finding of the sum and truth of one, or a few consequences, remote from the first definitions, and settled significations of names, but to begin at these, and proceed from one consequence to another*”.

de relaciones y no posee ningún carácter propiamente intelectual. El paso del sentido a la razón no supone un ascenso en el grado de conocimiento de la realidad. Todo conocimiento se reduce al conocimiento sensible. La mente humana sólo posee imágenes de las cosas sensibles, ya que la razón sólo teje relaciones entre estas imágenes sin superar el ámbito de la sensibilidad. Por otra parte, estas imágenes, a las que se reducen las cualidades sensibles, no pertenecen a las cosas mismas; son sólo efecto de la acción de ellas en nuestros sentidos. Cuando en el tratado *Human Nature*, Hobbes se refiere a las facultades o poderes de la mente distingue dos clases de poderes: “[poderes] cognitivos o imaginativos o conceptivos; y [poderes] motrices”.⁹ Inmediatamente, para explicar lo que él entiende por poder cognitivo [*power cognitive*], nos indica que debemos recordar y tomar conciencia que en nuestras mentes hay en forma continua imágenes o conceptos de las cosas. Esta imaginería y representación de las cualidades de las cosas “fuera de nosotros” es lo que llamamos cognición, imaginación, ideas, concepción o conocimiento de ellas. La facultad o poder, por el cual somos capaces de tal conocimiento es lo que Hobbes denomina poder cognitivo o conceptivo, es decir, el poder de conocer o concebir.¹⁰ Indudablemente, lo reiteramos, para Hobbes

⁹ Th. Hobbes, *E.W.* IV, p. 2: “*cognitive or imaginative or conceptive; and motive*”. Cfr. Leshen, J. “Reason and Perception in Hobbes: an inconsistency”, *Nous*, Vol XIX, N°3, (1985), p. 430: “*The ‘cognitive powers’ of the mind (conception, imagination, memory and thinking) depend upon sensation either directly or indirectly (cfr. E.W. IV. pp.2-3). Where there is no impingement upon the sensory organs, Hobbes simply cannot account for cognition*”.

¹⁰ Th. Hobbes, *Human Nature*, *E.W.* IV, pp. 2-3: “*This imagery and representation of the qualities of things without us is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception or knowledge of them. And the faculty, or power, by which we are capable of such knowledge,*

no hay distinción entre imagen e idea. En el *De Corpore*, aludiendo al conocimiento, nos dice: “permanecerán ideas o imágenes de todas las cosas”.¹¹ Para el filósofo de Malmesbury, la noción de idea como algo espiritual es absurda e imposible, porque no hay, para él, ninguna realidad que no sea materia, cuerpo en movimiento. El planteamiento de Hobbes no es asimilable al de cualquier otro filósofo de su época. Es el único en su tiempo que reduce toda realidad a cuerpo. Descartes, por ejemplo, mantiene la distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, entre sustancia material y sustancia espiritual. Hobbes, en cambio, llevando al límite el matematicismo mecanicista, postula un materialismo hipotético y metodológico, que reduce la realidad espiritual a mero movimiento de lo cuantitativo.

Arrigo Pacchi ha relacionado el materialismo de Hobbes con la polémica antiescéptica que se desarrollaba en Francia en aquella época. El reconocía la validez de las argumentaciones escépticas sobre la imposibilidad, para la mente humana, de alcanzar lo que sobrepasa el componente sensitivo e imaginativo dentro del cual opera aquélla.¹² Pero el estímulo más decisivo le viene de la corriente atomística de la época, ya que dentro de sus amistades abundaban los atomistas, entre los que se destacaban Digby y Gassendi. Y es muy probable, además, que Hobbes leyera con especial interés la *Summa Philosophiae*, atribuida erróneamente a Roberto de Grosseteste según tesis de Baur.¹³ Para el autor de

is that I here call power cognitive, or conceptive, the power of knowing or conceiving”.

¹¹ Th. Hobbes, *O.L.* I, pp. 81-82: “*there would remaine ideas or images of all the things*”.

¹² Cfr. Pacchi, A., *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, (Firenze: Nuova Italia, 1965).

¹³ Cfr. Ueberwegs, F., *Geschichte der Philosophie*, (Berlín: B. Geyer, 1928), T. II: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, pp.

esa *Summa*, la materia es común a lo corpóreo y a lo incorpóreo, siendo así material el espíritu; ello es posible por su concepción de la materia, antes que otra cosa como punto: el punto es extenso y ocupa espacio, pero no dimensiones; el punto material no es un sólido, no es tridimensional. También Hobbes admite la posibilidad de una extensión sin dimensiones.¹⁴

Hobbes no concede ningún alcance ontológico a la razón y no saldrá jamás de cierto fenomenismo. En la base de tal fenomenismo se encuentra la polémica de Hobbes con Descartes, en torno a la existencia real y objetiva de la sustancia espiritual. Hobbes comienza argumentando: no hay más ideas que las que nos llegan por la sensación; y la idea no es más que la misma imagen que queda como mero aflojamiento de la sensación. La idea o concepto, por tanto, no es el resultado de ninguna abstracción, es simplemente la huella de la sensación.¹⁵ Ya hemos traído a colación los textos que avalan la identificación que Hobbes establece de idea y concepto con imagen. Ahora bien, como para Descartes la sustancia espiritual es captada por la razón y no por la sensación, Hobbes argumenta diciendo que la razón y su trabajo no tienen

359 y 377.

¹⁴ Cfr. Th. Hobbes, *De Corpore, O.L.* I, pp. 98-99/ *E.W.* I, p. 111: “when any body is moved, the magnitude of it be not at all considered, the way it makes is called a line, or one single dimension; and the space, through which it passeth, is called length; and body itself a point, in which sense the earth is called a point and the way of its yearly revolution, the ecliptic line”.

¹⁵ Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan, E.W.* III, p. 1: “There is no conception in a man’s mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original”. Cfr. Leshen, J. “Reason and Perception in Hobbes: an inconsistency”, p. 430: “ ‘cognition’, ‘imagination’, ‘idea’ and ‘conceptualization’ are all understood to result from impingements upon the sensory organs”.

nada que ver con las cosas, sino con los nombres de las cosas. Ninguna proposición es un juicio de existencia; la existencia real de las cosas sólo nos llega por el sentido y la experiencia con toda la precariedad y riesgos que conllevan. Toda idea surge, para Hobbes, como reacción del impulso interno del sentido, opuesto al impulso que viene del objeto que presiona externamente. “Hay también en el mismo órgano un *conatus* [movimiento de un cuerpo activo iniciado internamente hacia lo que está fuera de él] opuesto al *conatus* que procede del objeto[...] De tal modo que cuando ese *conatus* interno es la última acción en el acto de la sensación, entonces de la reacción, por breve que sea su duración, surge un fantasma o idea, los cuales, porque el *conatus* ahora es externo, aparecen siempre como algo situado fuera del órgano”.¹⁶ Por tanto, la secuencia de concepciones depende únicamente de la sucesión de sensaciones.¹⁷ No siendo otra cosa que el movimiento residual de la sensación, la imagen es clara y distinta en la medida de su proximidad a la sensación; pero según se va alejando de ésta, se hace cada vez más difusa e imperceptible. Retener, por tanto, en la memoria esas imágenes no es posible, durante mucho tiempo. Para superar esta dificultad Hobbes apela a las marcas y señales. Los nombres son, precisamente esas marcas y, a la vez,

¹⁶ Th. Hobbes, *De Corpore*, E.W. I, p. 391: “*There is also in the same organ an endeavour (internally initiated motion of a body active toward what is outside it) opposite to the endeavour which proceeds from the object... So that when that endeavour inwards is the last action in the act of sense, then from the reaction, how little soever the duration of it be, a phantasm or idea hath its being ; which, by reason that the endeavour is now outwards, doth always appear as something situate without the organ*”.

¹⁷ Th. Hobbes, *Human Nature*, E.W. IV, p. 19: “*The succession of conceptions in the mind are caused...by the succession they had one to another when they were produced by the senses*”.

sirven como signos para comunicar nuestras concepciones a los demás.¹⁸ De este modo, el nombre es, en el sistema hobbesiano, un sustitutivo de la sensación: nos exime del contacto empírico para poder concebir la imagen. Podemos así, independizar la secuencia mental de la secuencia sensitiva. El uso de los nombres transforma la secuencia mental en secuencia verbal, y nos permite de esa forma reconocer un encadenamiento de consecuencias sin necesidad de una experiencia concomitante.

Al producirse esta sustitución, la razón aparece como una capacidad de operación formal sin contenidos propios, relacionante, estableciendo conexiones según una estructura que no se vincula con la realidad. La razón no se define por sus contenidos sino por su función. Es un método, un criterio de ordenamiento sintáctico en ejercicio, que parte de la definición unívoca del significado de sus nociones primeras. Por eso escribe en las *Objectiones ad Cartesii Meditationes*: “*Raciocinatio nihil aliud sit quam copulatio et concatenatio nominum sive appellationum per verbum hoc est. Unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus*”.¹⁹ Posteriormente vuelve a insistir en la dependencia de la razón respecto de las palabras y el lenguaje en general. Así en *The Elements of Law* encontramos la expresión: “*ratio now is but oratio*”.²⁰ En el *Leviathan*, en varias oportunidades, se expresa de modo semejante, aludiendo a la

¹⁸ Th. Hobbes, *Leviathan*, E.W. III, pp. 19-20: “*The first use of names is to serve for marks, or notes of remembrance. Another is, when many use the same word, to signify, by their connexion and order, one to another; what they conceive, or think of each matter... And for this use they are called signs”.*

¹⁹ Th. Hobbes, *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, IV, O.L.V, pp. 257-258.

²⁰ Th. Hobbes, E.W. IV, p. 25: “la razón ahora no es sino oración/ lenguaje”.

facultad de razonar como consecuencia del uso del lenguaje [“*the faculty of reasoning being consequent to the use of speech*”],²¹ lo que podría considerarse como un antecedente remoto del *animal symbolicum* de Cassirer, cuando éste define al hombre como animal capaz de elaborar signos, tematizando, en cierto modo, en otro contexto filosófico, lo que ya estaba germinalmente en el pensamiento de Hobbes.

Tal vez, como ya se ha dicho, el origen de la cuestión la encuentra Hobbes en los griegos, en el uso que ellos habían dado al término *logos*, aplicado tanto al lenguaje como a la razón, interpretando el filósofo inglés que esa identificación respondía al hecho de que para los griegos no había razonamiento posible sin lenguaje, y no lo obvio, que no había lenguaje sin razón.²²

Por último, debemos señalar que para el filósofo de Malmesbury, la razón no es una facultad estrictamente natural, sino más bien una actividad adquirida. Prueba de ello es el siguiente texto del *Leviathan*:

“la razón no nace con nosotros, como el sentido y la memoria; tampoco es obtenida sólo por experiencia como la prudencia; sino que se obtiene por laboriosidad; primero mediante la adecuada imposición de nombres, y en segundo lugar obteniendo un método bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son los

²¹ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 665.

²² Th. Hobbes, *Leviathan*, *E.W.* III, p. 25: “*The Greeks have but one word logos, for both speech and reason; not that they thought there was no speech without reason, but no reasoning without speech: and the act of reasoning they called syllogism, which signifieth summing up of the consequence of one saying to another*”.

nombres, a las aserciones hechas por la conexión entre ellos”.²³

Y como para que no queden dudas, un párrafo después agrega que los niños no están dotados de razón en absoluto, hasta que logran el uso del lenguaje, aunque son llamados creaturas racionales, por la aparente posibilidad de obtener el uso de razón en un futuro cercano.²⁴

En la medida que es algo que se adquiere, es interesante analizar como Corina Inés Branda presenta a la razón hobbesiana como una especie de virtud.²⁵ Para Branda, Hobbes concibe a la razón como un tipo de virtud. Una de las virtudes intelectuales, entendiendo por éstas a las actitudes mentales valoradas y deseadas por los hombres. El filósofo inglés divide a las virtudes en dos: las naturales y las adquiridas. Las primeras se relacionan con aquel talento que se adquiere mediante el uso y la experiencia, sin método alguno, cultura e invención. Este talento natural consiste para el autor en la celeridad de la imaginación y sucesión rápida de pensamientos. Hobbes afirma que la diferencia de celeridad en la imaginación entre los hombres proviene de la diferencia de las pasiones humanas, diferencia que procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo y, en parte también, de la educación

²³ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 35: “*reason is not, as sense and memory, born withus; nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry; first in aptimposing of names; and secondly by getting a good and orderly method in proceeding from the elements, which are names, to assertions made by connexion of one of them to another*”.

²⁴ Th. Hobbes, *E.W.* III, pp. 35-36: “*Children therefore are not endued with reason at all, till they have attained the use of speech; but are called reasonable creatures, for the possibility apparent of having the use of reason in time to come*”.

²⁵ C. I. Branda, “Razón natural y racionalidad política en el Leviatán de Thomas Hobbes”, *Res publica*, 20, (2008), pp. 67-94.

recibida. Esta diferencia de celeridad proviene de la diferencia de las pasiones humanas; unos hombres aman y aborrecen unas cosas, otros otras; como consecuencia, ciertos pensamientos humanos siguen un camino, y otros otro, y retienen y observan de modo diferente las cosas que pasan a través de su imaginación. Las segundas, las virtudes intelectuales adquiridas o talento adquirido, a diferencia de las virtudes naturales, son producto del implemento de un método y de la instrucción. Este talento adquirido se sirve del uso correcto del lenguaje para su despliegue. La razón pertenece al segundo tipo. El fin que persiguen estas virtudes intelectuales, tanto naturales como adquiridas, es la autoconservación de la vida humana. La virtud, dentro de esta concepción de la vida escindida de lo moral, se convierte en una especie de habilidad para la supervivencia.²⁶

En un trabajo muy reciente, Elad Carmel se refiere a la razón natural de Hobbes como una habilidad común a todo hombre por su igualdad de naturaleza, y es condición suficiente para dar origen al Estado (*Commonwealth*). Esta razón natural no será suficiente para hacer ciencia, pero es suficiente para la supervivencia. Una vez establecido el Estado, la paz y el ocio permitirán el desarrollo de todo el potencial racional del hombre y tendrán lugar las diversas ciencias.²⁷ Para Carmel, la razón es siempre cálculo, pero de acuerdo al contexto, varían sus operaciones y sus resultados.²⁸

Como conclusión de todo este análisis podemos decir que razonar, para Hobbes, es establecer nexos entre nombres

²⁶ Véase Ch. Verecker, *El desarrollo de la teoría política*, (Buenos Aires: EUDEBA, 1972), p.186.

²⁷ E. Carmel, “Philosophy, therefore, is within yourself, The Rational Potential in Hobbes’s Theory”, *Hobbes Studies* 31, (2018), pp.166-187.

²⁸ E. Carmel, “Philosophy, therefore, is within yourself, The Rational Potential in Hobbes’s Theory”, pp. 185-186.

universales, construir estructuras y sistemas entre ellos a partir de formas más simples o elementales, lo que demuestra el carácter lingüístico, formal y evolutivo de la razón hobbesiana. Todo esto ordenado a la autoconservación.

Debemos pasar ahora a la noción de voluntad que, en el sistema hobbesiano, se inscribe en la teoría del mecanismo de las pasiones con el que Hobbes explica la conducta humana. Para el filósofo inglés no existe facultad de querer, sino sólo el acto de querer, al que define como último apetito en la deliberación.²⁹ Tampoco la deliberación tiene la significación clásica, ya que la deliberación, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino es atribuida a la razón y no al apetito o esfera afectivo tendencial.³⁰ Para Hobbes queda limitada al campo del apetito. En el *Leviathan* la define como “la suma total de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se continúan hasta tanto se realice una acción o se la considere imposible”.³¹ Previamente, en *The Elements of Law[Human Nature]* había afirmado que “la sucesión alternada de apetito y temor, durante todo el tiempo que está en nuestro poder el realizar o no una acción, es lo que llamamos ‘deliberación’”.³² Probablemente, esta extraña noción de deliberación puede deberse

²⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, E.W. III, p. 49: “*Will, therefore is the last appetite in deliberating*”.

³⁰ Cfr. M. L. Lukac de Stier, “Hobbes on the Passions and Imagination: Tradition and Modernity”, *Hobbes Studies* 24: 1, (2011), pp. 78-90.

³¹ Cfr. M. L. Lukac de Stier, “Hobbes on the Passions and Imagination: Tradition and Modernity”, p. 48: “*the whole sum of desires, aversions, hopes and fears continued till the thing be either done, or thought impossible*”.

³² Th. Hobbes, E.W. IV, p. 68: “*This alternate succession of appetite and fear, during all the time the action is in our power to do, or not to do, is that we call deliberation*”.

a una falsa etimología que Hobbes aplica al término mismo *deliberation* en los siguientes términos: “es el poner un fin a la libertad que teníamos de hacer u omitir, de acuerdo a nuestro propio apetito o aversión”[...]“toda deliberación se dice que finaliza, cuando aquello sobre lo que se delibera, o bien es realizado, o bien es considerado imposible, porque hasta ese momento nosotros reteníamos la libertad de hacer u omitir”.³³ Sin embargo, esto sería una ironía de parte del mismo Hobbes, ya que no hay duda del profundo conocimiento que éste tenía de las lenguas clásicas. Se puede observar que en ambas definiciones no sólo no interviene una facultad cognoscitiva superior, sino que además, se elimina en la deliberación todo momento cognoscitivo, quedando reducida a la secuencia de pasiones dispares. Precisamente porque lo cognoscitivo, y más precisamente lo racional, para Hobbes, no interviene en la deliberación ésta es atribuible, en su doctrina, tanto a los hombres como a las bestias.³⁴ Expresamente lo afirma en su réplica al Dr. Bramhall, obispo de Derry, argumentando que si se fundamentara que toda deliberación siempre es racional [que no lo es], no habría motivos para denominar racional al hombre y no a las bestias, pues para Hobbes es evidente, por reiteradas experiencias que las bestias realmente deliberan.³⁵

Volviendo, ahora, a la voluntad, Hobbes sostiene en *Human Nature* que el último apetito, así como el último temor [*fear*], es

³³ Th. Hobbes, *Leviathan*, E.W. III, p. 48

³⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, E.W. III, p. 48: “*this alternate succession of appetites, aversions, hopes and fears, is no less in other living creatures than in man: and therefore beasts also deliberate*”.

³⁵ Th. Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, E.W. V, p. 365: “*if it be granted that deliberation is always (as it is not) rational, there were no cause to call man rational more than beasts. For it is manifest by continual experience, that beasts do deliberate*”.

llamado *will*. El último apetito: voluntad de hacer [*will to do*]; el último temor: voluntad de no hacer o bien voluntad de omitir [*will no to do- will to omit*].³⁶ Continuando con esta misma doctrina se expresa del siguiente modo en el *Leviathan*: “En la deliberación, el último apetito o aversión, inmediatamente anterior a la acción o a la omisión es lo que nosotros llamamos la Voluntad [*Will*]; el acto, no la facultad de querer”.³⁷ Merece subrayarse la última parte de este texto ya que el filósofo inglés sostiene que la voluntad [*will*] debe ser entendida como acto y no como facultad. En la polémica con el obispo Bramhall insiste que así como es absurdo decir que bailar es un acto emanado de la habilidad de bailar, es igualmente absurdo afirmar que “querer” es un acto obtenido a partir del poder o capacidad de querer, comúnmente llamado voluntad.³⁸ De allí que sería más correcto traducir el término *will*, dentro del contexto hobbesiano, por *volición*.

Podría, sin embargo, algún especialista en Hobbes, que conozca todos sus escritos, argüir que en la misma polémica, desarrollada en su obra *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, más extensamente que en su breve *Of Liberty and Necessity*, de donde se ha extraído el pasaje citado, Hobbes se

³⁶ E.W. IV, p. 68: “*the last appetite, as also the last fear, is called will, the last appetite will to do; the last fear will not to do, or will to omit*”. “*Fear*” debe ser entendido como un apetito más, que en lugar de mover a la acción, inhibe de actuar o mueve a una acción contraria.

³⁷ Th. Hobbes, E.W. III, p. 48: “*In deliberation, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the WILL; the act, not the faculty of willing*”.

³⁸ Th. Hobbes, *Of Liberty and Necessity*, E.W. IV, p. 266: “*as it as absurdly said, that to dance is an act allured or drawn by fair means out of the ability to dance ; so is it also to say, that to will is an act allured or drawn out of the power to will, which power is commonly called the will*”.

refiere textualmente a la voluntad como poder o capacidad y no sólo como acto. Leemos: “En las cosas inanimadas la acción es siempre acorde al poder de aquellas, sin considerar el poder o capacidad de querer [*power of willing*], porque no lo tienen. Pero en aquellas que tienen voluntad, la acción es acorde a la totalidad de sus capacidades, incluida la voluntad”.³⁹ Ahora bien ¿qué es este “*power of willing*”? ¿Cómo compatibilizarlo con los otros textos, tan rotundamente contrarios a la consideración de la voluntad como una facultad o capacidad? Tal vez la explicación pueda encontrarse en la intención puesta por Hobbes en cada caso. En el último texto es indudable que Hobbes quiere distinguir la acción intencional voluntaria de la acción proveniente de creaturas inanimadas. En los otros textos, en cambio, quiere destacar y a la vez negar expresamente, que tal distinción implique una especie de capacidad o facultad diversa de los apetitos y aversiones, con poder de control sobre éstos. Para Hobbes, los apetitos son poderes [*powers*], por tanto la acción surgida a partir del último apetito en la deliberación, la volición [*will*], es el ejercicio de ese poder. Pero tal poder no es algo distinto del apetito. De tal modo que las causas de los apetitos son también causas de la voluntad.⁴⁰ Buscando estudios más recientes de esta reducción del sentido de potencia como capacidad o facultad de o para, solamente encontré un autor italiano, Carlo Altini, quien afirma que si bien por potencia se

³⁹ Th. Hobbes, *E.W.* V, p. 246: “*In things inanimate, the action is always according to the extent of its power; not taking in the power of willing, because they have it not. But in those things that have will, the action is according to the whole power, will and all*”.

⁴⁰ Th. Hobbes, *Human Nature*, 12, 6; *E.W.* IV, p. 69: “*as will to do is appetite, and will to omit fear; the causes of appetite and of fear are the causes also of our will*”. Cfr. S. I. Benn, “Hobbes on Power”, en Peter and Cranston (ed.), *Modern Studies in Philosophy, Hobbes and Rousseau*, (New York: Anchor, 1972), pp.184-212.

entiende en un primer sentido como fuerza o poder (*power*), existe otra interpretación que remite a la idea de posibilidad o facultad. Se trata para Altini, de dos paradigmas filosóficos alternativos que en Hobbes se encuentran y, a veces, se funden. El cruce entre mecanicismo y determinismo es lo que para el italiano determina la reducción de Potencia a Poder en el pensamiento hobbesiano.⁴¹ Potencia, para Hobbes, ya no indica la posibilidad de cambio, sino

⁴¹ El texto clave del que parte Altini es del *De Corpore* X, 1-2, que transcribo: “*I. CORRESPONDENT to cause and effect, are potentia and act; nay, those and these are the same things; though, for divers considerations, they have divers names. For when so ever any agent has all those accidents which are necessarily requisite for the production of some effect in the patient, then we say that agent has power to produce that effect, if it be applied to a patient. But, as I have shown in the precedent chapter, those accidents constitute the efficient cause; and therefore the same accidents, which constitute the efficient cause, constitute also the power of the agent. Wherefore the power of the agent and the efficient cause are the same thing. But they are considered with this difference, that cause is so called in respect of the effect already produced, and power in respect of the same effect to be produced hereafter; so that cause respects the past, power the future time. Also, the power of the agent is that which is commonly called active power. In like manner, when so ever any patient has all those accidents which it is requisite it should have, for the production of some effect in it, we say it is in the power of that patient to produce that effect, if it be applied to a fitting agent. But those accidents, as is defined in the precedent chapter, constitute the material cause; and therefore the power of the patient, commonly called passive power, and material cause, are the same thing; but with this different consideration, that in cause the past time, and in power the future, is respected. Wherefore the power of the agent and patient together, which may be called entire or plenary power, is the same thing with entire cause; for they both consist in the sum or aggregate of all the accidents, as well in the agent as in the patient, which are requisite for the production of the effect. Lastly, as the accident produced*

el poder y la necesidad del cambio, tanto en el terreno metafísico y teológico, como en el antropológico y político.⁴²

Así como, previamente, Hobbes atribuyó la deliberación también a las bestias, consecuentemente con su concepto de voluntad [*will*] como volición y último acto en el proceso deliberativo, atribuye necesariamente a los animales la voluntad.⁴³

Por cierto, Hobbes no desconoce la definición tradicional de voluntad como apetito racional, pero la rechaza expresamente. Afirma en el *Leviathan* que la definición de voluntad como apetito racional, comúnmente usada por la escolástica, no es adecuada, pues si lo fuera no podría haber actos voluntarios contrarios a la razón, y un acto voluntario es aquel que procede de la voluntad y no otro.⁴⁴ Para Hobbes, el “proceder de” se entiende en términos

is, in respect of the cause, called an effect, so in respect of the power, it is called an act.

2. As therefore the effect is produced in the same instant in which the cause is entire, so also every act that may be produced, is produced in the same instant in which the power is plenary. And as there can be no effect but from a sufficient and necessary cause, so also no act can be produced but by sufficient power, or that power by which it could not but be produced”.

⁴² C. Altini, *Potenza come potere, La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, (Pisa: Edizioni ETS, 2012), pp. 13-54.

⁴³ Th. Hobbes, *Leviathan*, *E.W.* III, p. 48: “*And beasts that have deliberation, must necessarily also have will*”.

⁴⁴ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 48: “*The definition of the will, commonly by the Schools, that it is a rational appetite, is not good. For if it were, then could there be no voluntary act against reason. For a voluntary act is that which proceedeth from the will, and no other*”. Cfr. Y. Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, (París: Vrin, 1987), p. 263: “*On conçoit donc que la volonté en soit pas une faculté différente du désir, mais le désir même passant à l’acte. D’où il suit qu’il est faux de*

de causalidad mecánica, como prolongación de movimientos y, por tanto, implica una necesaria determinación del efecto a partir de su origen. Las pasiones son causadas por el movimiento vital, y por esta razón se ordenan a la conservación del mismo. El único principio de su determinación es la causa de su producción, y, por tanto, no puede darse ninguna pasión que no sea vital. Por la misma razón, si la voluntad es un apetito racional, no puede haber ningún acto voluntario que no sea racional. Y como la razón es sólo cálculo de consecuencias, la racionalidad de un acto no estriba en su formalidad sino tan sólo en su acierto según dicho cálculo. Si nuestros actos voluntarios procediesen de un apetito racional, todos ellos deberían seguir el cálculo de la razón. Pero es evidente que no es así. En el sistema hobbesiano, no cabe, pues, un apetito calculante, lo único posible es aplicar un cálculo a nuestros apetitos, es decir, un apetito calculado. Hobbes nunca señala expresamente la influencia de la razón calculadora en “will” como volición. Pero comparando diversos textos del *Leviathan*⁴⁵ y del *Of Liberty and Neccesity*⁴⁶ se puede concluir que en el hombre, aún

définir la volonté comme un appétit rationnel, et qu'il est complètement illusoire de penser comme Descartes que la raison et la volonté puissent maîtriser les passions. Tout d'abord, il y a des actes volontaires qui sont contraires à la raison, ensuite, on en peut faire de la volonté une entité autonome par rapport au désir qu'au prix de la fiction d'un vouloir vouloir”.

⁴⁵ Th. Hobbes, *E.W.* III, p. 116: “By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments, may oft take away part of a man's power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgement and reason shall dictate to him”.

⁴⁶ Th. Hobbes, *E.W.* IV, p. 273: “I conceive when a man deliberates whether he shall do a thing or not do it, that he does nothing else but consider whether it be better for himself to do it or not do it. And to

impedido externamente, según Hobbes, siempre queda un poder [*power*] que usa de acuerdo con lo que su razón le dicte, y ésta juzgará imaginando las consecuencias buenas o malas del acto a realizar; en otros términos calculará si el acto es o no conveniente, y este cálculo producirá o bien deseo e inclinación al acto por sus consecuencias favorables, o bien miedo y aversión que impiden el acto por las consecuencias negativas que implica. Por tanto, ambos apetitos, tanto el deseo como el miedo, son así apetitos calculados.

Al no aceptar la denominación clásica de *rational appetite* o *rational will*, Hobbes intenta en el *Leviathan* sustituir esa caracterización por otra, para él más aceptable, en los siguientes términos: “Si en lugar de ‘apetito racional’ habláramos de un apetito resultante de una deliberación precedente, entonces la definición sería igual a la que yo he dado aquí: La voluntad es el último apetito en la deliberación”.⁴⁷ Frente a esta nueva caracterización de la voluntad, alguien podría observar que su consideración introduce una dificultad, a saber, ahora la voluntad no es sólo el último apetito de la deliberación sino también el apetito resultante de ella. La deliberación podría considerarse como precediendo a la voluntad, en cuanto la deliberación es estrictamente la concurrencia de diversos apetitos y la voluntad su resultante. Sin embargo, tal dificultad se diluye en el sistema hobbesiano cuando se tiene en cuenta la igualdad de naturaleza que hay entre la voluntad y los demás apetitos que la preceden, y por último, si consideramos que sólo la acción pone verdaderamente fin a la deliberación, entenderemos mejor que para Hobbes el incluir el apetito resultante

consider an action is to imagine the consequences of it, both good and evil”.

⁴⁷ E.W.III, p.48-49: “*But if instead of a rational appetite, we shall say an appetite resulting from a precedent deliberation, then the definition is the same that I have given here: Will is the last appetite in deliberating”.*

en la deliberación, como último apetito, no plantea un problema metodológico significativo.

La voluntad viene compuesta por todas las pasiones [apetitos y aversiones] que preceden a la acción. En *Human Nature* Hobbes afirma que el apetito, el temor, la esperanza y el resto de las pasiones no son llamadas voluntarias, pues ellas no proceden de la voluntad, *son* la voluntad.⁴⁸ El movimiento voluntario [que no es *will*] es sólo aquel que surge a partir de la voluntad.⁴⁹ De este modo los actos o movimientos voluntarios se definen por su procedencia de la voluntad, pero la voluntad se define por su precedencia a los actos voluntarios. Las acciones voluntarias se deben tanto a apetitos como a aversiones: una acción hecha por temor es tan voluntaria como una acción hecha por deseo; pero ni los deseos, ni los temores, ni siquiera la voluntad son voluntarios porque no proceden, sino preceden o bien son el origen de las acciones voluntarias. En el *De Cive* se afirma: “Pero la voluntad en sí misma no es voluntaria sino solamente el origen de acciones voluntarias, pues nosotros no queremos querer, sino queremos hacer”.⁵⁰ Este último texto nos inclina, ahora, a considerar que para Hobbes la voluntad como volición no puede tener carácter de fin o perfección, sino sólo carácter de medio, pues no hay en nosotros un querer querer sino sólo un querer hacer [*will to do*] o

⁴⁸ Th. Hobbes, *E.W.* IV, p. 69: “*Appetite, fear, hope, and the rest of the passions are not called voluntary; for they proceed not from, but are the will*”.

⁴⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, *E.W.* III, p. 48: “*For a voluntary act is that, which proceedeth from the will, and no other*”.

⁵⁰ Th. Hobbes, *E.W.* II, pp. 68-69: “*But though the will itself be not voluntary but only the beginning of voluntary actions ; for we will not to will, but to do*”.

un querer omitir [*will no to do or will to omit*] ordenados al único bien natural del hombre: su propia conservación.⁵¹

Si tratamos ahora de conectar toda esta teoría con la doctrina mecanicista de Hobbes, considerando que todo movimiento es causado por otro anterior, llegamos a concluir que los actos voluntarios, en cuanto movimientos, son producidos por el movimiento de las pasiones, siendo la voluntad el origen inmediato y las restantes pasiones el origen mediato. Estas pasiones, a su vez, son suscitadas cuando el movimiento de la sensación, producido por el movimiento de los objetos mismos, continúa desde los órganos sensoriales hasta el corazón, convirtiendo a la imaginación, poder sensitivo, en el primer origen cognitivo interno de los movimientos voluntarios.⁵² Esto explicaría, a mi juicio, por qué, si la voluntad es pasión y la deliberación secuencia de pasiones, el hombre, no obstante, puede equivocarse al elegir.

Resta, ahora, mostrar cómo estas dos reducciones operadas sobre los conceptos clásicos de razón y voluntad inciden en la formulación de su doctrina de la ley propiamente tal. Para Hobbes la ley, en sentido estricto es la ley positiva. Esta ley es definida por Hobbes en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*: “Una ley es una orden de aquél

⁵¹ Cabe aclarar que Hobbes recibe el influjo de Cicerón, único autor al que cita con admiración, pero la teoría ciceroniana de la *conservatio sui* es resemantizada por el inglés, aplicándola exclusivamente a la auto-preservación biológica. Al negar la visión teleológica de la naturaleza, no puede aceptar su normatividad. Toda la doctrina ciceroniana que extiende la *conservatio sui* a cumplir con el deber moral, vale decir, alcanzar la virtud desarrollando lo que el hombre es por naturaleza, un animal racional, se pierde en el materialismo y relativismo hobbesiano, para quien el hombre es egoísta por naturaleza.

⁵² Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan*, E.W.III, p. 39: “*it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion*”.

o aquéllos que tienen el poder soberano, dada a aquéllos que son sus súbditos, declarando pública y claramente lo que cada uno de ellos puede hacer y lo que debe abstenerse de hacer”.⁵³ De esta definición se concluye que la ley es tal sólo por la autoridad de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda. Lo constitutivo de la ley no es la calidad de su contenido sino la calidad del mandatario. En la versión latina del *Leviathan* aparece la famosa expresión hobbesiana *auctoritas non veritas facit legem*,⁵⁴ lo que explica que la legalidad, para Hobbes, no se funda en la rectitud y la justicia de quien detente el poder, sino en la fuerza y el poderío que demuestra el erigido en autoridad. De este modo la verdadera ley se funda en su eficiencia, es decir, en la capacidad de asegurar su cumplimiento.

Podríamos preguntarnos ¿en qué inciden en la recién expuesta definición de ley las reducciones a las que nos hemos referido? Pues bien, si la razón del hombre se reduce a un cálculo de lo conveniente, los súbditos estarán más inclinados a obedecer y de este modo la ley tendrá garantizada su eficiencia. A ningún ciudadano se le ocurrirá analizar la racionalidad de lo ordenado, pues lo que se le impone es la fuerza y el poder de la autoridad del soberano. Para Hobbes la paz y la seguridad se asientan en el cumplimiento de las leyes y a todo ciudadano le queda clara la conveniencia de cumplirlas.

En cuanto a la reducción operada en la noción de voluntad entendida como volición, podemos afirmar que si la voluntad es un apetito, el último apetito que precede a la acción u omisión, en su relación con la ley se reduce a un deseo de obedecer o a un temor de ser castigado, siendo el resultado en ambos casos el cumplimiento de la ley, con lo que quedaría garantizada, en el

⁵³ Th. Hobbes, *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, E.W.VI, p. 26.

⁵⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, O.L. III, p. 202.

esquema hobbesiano, la eficiencia de la misma. Se agrega a esto que si las acciones voluntarias son las que proceden de la volición, es tan válida una acción hecha por temor como una hecha por deseo.

Para concluir esta exposición es bueno recordar que la intención de Hobbes es evitar, a cualquier precio, la vuelta al “estado de naturaleza”.

Bibliografía

Fuentes

- Hobbes, Th. *Leviathan*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- . *De Cive*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- . *Human Nature*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- . *De Corpore*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- . *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- . *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).

- *Of Liberty and Necessity*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Molesworth (ed.), (Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966).
- *The Elements of Law*, ed. F.Tönnies, (Nueva York: Barnes & Noble, 2º ed, 1969).

Bibliografía Secundaria

- Altini, C. *Potenza come potere, La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, (Pisa: Edizioni ETS, 2012).
- Benn, S. I. “Hobbes on Power”, *Modern Studies in Philosophy, Hobbes and Rousseau*, Peter and Cranston (ed.), (Nueva York: Anchor, 1972), pp. 184-212.
- Branda, C. I. “Razón natural y racionalidad política en el Leviatán de Thomas Hobbes”, *Res publica*, 20, (2008), pp. 67-94.
- Carmel, E. “Philosophy, therefore, is within yourself, The Rational Potential in Hobbes’s Theory”, *Hobbes Studies* 31, (2018), pp. 166-187.
- Leshen, J. “Reason and Perception in Hobbes: an inconsistency”, *Nous*, Vol XIX, N° 3, (1985).
- Lukac de Stier, M. L. “Hobbes on the Passions and Imagination: Tradition and Modernity”, *Hobbes Studies* 24:1, (2011), pp. 78-90.
- “Ley de Naturaleza y Razón en Thomas Hobbes. ¿Continuidad o ruptura con el pensamiento medieval?”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, (Pamplona: EUNSA, 2014), pp. 241-259.
- Pacchi, A. *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, (Firenze: Nuova Italia, 1965).

Ueberwegs, F. *Geschichte der Philosophie*, T. II: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, (Berlín: B.Geyer, 1928).

Verecker, Ch. *El desarrollo de la teoría política*, (Buenos Aires: EUDEBA, 1972).

Zarka, Y. Ch. *La décision métaphysique de Hobbes*, (París: Vrin, 1987).

“LEY Y MORALIDAD CRISTIANA”.

NOTAS SOBRE UN TEXTO DE ÉTIENNE GILSON

Silvana Filippi
CONICET - Universidad Nacional de Rosario

Introducción

Pese a sus diferencias especulativas respecto de Étienne Gilson, Jan Aertsen¹ revela que si se le solicitara un listado de los libros más destacados sobre filosofía medieval lo encabezaría, sin dudar, *El espíritu de la filosofía medieval*,² reconocida obra del medievalista francés. Cada capítulo de esa obra refiere a una cuestión medular del pensamiento medieval y, ciertamente, resulta notable la maestría con la que Gilson logra desbrozar los aspectos más complejos. En atención a ello, en esta exposición intentaremos

¹ J. Aertsen, “Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del Bien?”, *Anuario Filosófico* 33 (2000), p. 339 de pp. 339-361: “Recientemente tuve que escribir un ensayo acerca de qué libros deberían leerse sobre la filosofía medieval. Sin ninguna vacilación coloqué en el primer lugar de la lista el renombrado estudio de Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*”.

² É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (París: Vrin, 1969), versión española: *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 1981). Citaremos siguiendo la paginación de la edición original francesa, pero para comodidad del lector de habla hispana añadiremos entre paréntesis la paginación de la traducción española a cuya letra nos atendremos aquí (en adelante abreviaremos: EFM).

ofrecer un comentario a uno de aquellos capítulos titulado “Ley y moralidad cristiana”. Allí dice Gilson:

“El cuidado que los teólogos de la Edad Media pusieron para preservar de la moral griega lo que ésta contiene de verdad hace que sea difícil discernir lo que en este punto le agregaron, y aun en aquel caso en que la moral cristiana se halla directamente interesada, no siempre es fácil ver exactamente en qué momento se salieron del marco trazado por sus predecesores. Trataremos, pues, de seguir la vía que los pensadores de la Edad Media nos indican, y de acompañar a los griegos hasta el punto al que puede conducirnos su reflexión, para no abandonarlos sino donde ellos mismos nos abandonan”.³

Por nuestra parte dedicaremos el presente espacio a analizar reflexivamente este muy logrado intento de señalar con precisión aquello que caracteriza la ética cristiana.

1. De la virtud al fin último trascendente; de la razón a la ley eterna

Si tuviésemos que identificar el epicentro de la ética griega, sin duda alguna, apuntaríamos a la noción de *virtud*, término que, de modo amplio y muy general, podría ser definido como la perfección de la función propia de algo o alguien. De ahí que aún hoy pueda hablarse, por ejemplo, de un violinista virtuoso, en el sentido de alguien que ejecuta de manera óptima tal instrumento. En una acepción análoga, para los pensadores antiguos un acto es moralmente bueno o virtuoso cuando condice con la naturaleza

³ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 306 (EFM, p. 298).

de quien obra porque así revela la perfección de aquel que ejecuta ese acto, el cual, de este modo, es tal como debe ser. La naturaleza o esencia es la que inscribe a un ser en su especie propia y, por tanto, viene determinada por la forma sustancial de ese ente. En lo que refiere al ser humano, esa forma constitutiva que lo identifica como tal es para los filósofos griegos su alma racional. La razón resulta, entonces, lo que confiere a nuestra naturaleza su carácter propiamente humano. Por tanto, decir que el comportamiento virtuoso ha de concordar con nuestra naturaleza equivale a definirlo como un modo de proceder conforme a la razón. Contrariamente, el vicio necesariamente resulta contrario a la razón.

En lo general, esta tesis atraviesa prácticamente todo el pensamiento antiguo griego y latino no sólo, como es patente, en autores emblemáticos como Sócrates, Platón y Aristóteles,⁴ sino incluso en las concepciones éticas que parecerían más apartadas de ese eje doctrinal. Así, por ejemplo, incluso para el epicureísmo la felicidad que deviene del obrar más conveniente para el hombre no puede hallarse sino en un modo de vivir que atienda a la consecución de los placeres mínimos y racionalmente mensurados. Gilson, por su parte, recuerda a Cicerón, quien resume esa tesis en la fórmula según la cual la moralidad reside en el hábito de obrar según lo indican la razón y la naturaleza.⁵ No obstante, esta idea también está muy presente entre los autores cristianos quienes, en este punto, no hacen sino reiterar lo establecido por los griegos.

⁴ Desde luego, que compartan esta noción general de la virtud como hábito conforme a la razón no significa que sus respectivas doctrinas éticas sean idénticas.

⁵ Cicerón, *De inventiones rethorica*, II, 53: “Nam virtus est animi habitus, naturae, modo, rationi consentaneus”.

Con todo, inmediatamente admite el filósofo francés que a ojos vistas “esa definición no puede bastar a un cristiano”,⁶ dado que no hace ninguna alusión a Dios ni a la relación, sea buena o mala, que la virtud o el vicio establecerían entre la voluntad del hombre y la de su Creador. Es por esto por lo que encontramos entre los Padres y teólogos de la Edad Media otras definiciones que apuntan directamente a esa relación, como aquella, asaz conocida, de San Agustín, según la cual obrar mal –esto es, en un léxico propio del cristianismo, “pecar”– es hablar, obrar o desear contra la ley eterna.⁷ Y, efectivamente, dado que para los cristianos la ley divina está por encima de la naturaleza parece, en consecuencia, que ha de resultar aquella y no ésta, la referencia para establecer la bondad o maldad de los actos según que sean o no conformes a la ley establecida por Dios. Sin embargo, agrega Gilson, es al par evidente que, “puesto que las naturalezas deben a Dios el ser naturalezas, para ellas es una sola y misma cosa apartarse de sus propias esencias y faltar a la regla sentada por Dios al crearlas. Toda rectitud de la voluntad humana se mide, pues, en su acuerdo con la voluntad divina al mismo tiempo que en su acuerdo con la razón”.⁸ Por tanto, no existe oposición alguna entre ambas definiciones: obrar contra la razón, es decir, contra lo distintivo de la naturaleza humana es, al mismo tiempo, obrar contra la ley eterna que ha estado inscrita en ella por y con el acto creador del que proviene, lo que resulta expresado, tal como registra Gilson,

⁶ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 308 (EFM, p. 300).

⁷ Agustín de Hipona, *Contra Faustum manich.*, XXII, 27, PL, 42, col. 418: “Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”.

⁸ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 308-309 (EFM, p. 300).

en las palabras de Tomás de Aquino: “unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam”.⁹

Como bien deduce el medievalista francés, no hay, por ende, dos definiciones del pecado, sino una sola, dado que transgredir la ley natural yendo contra la razón es también violar la ley eterna que es idéntica a Dios mismo.

Tal el motivo por el que los teólogos no tuvieron dificultad en asumir la tesis griega del obrar virtuoso como obrar conforme a la razón: “Reduciendo así a la unidad los dos principios reguladores de la actividad moral [*i.e.* la ley natural y la ley divina], los pensadores cristianos se ponían en condiciones de enlazar los resultados obtenidos por la especulación con su propia metafísica de la creación”.¹⁰

Pero que los cristianos pudiesen aceptar sin contradicción la concepción griega en torno al buen obrar como fundado en la razón no significa que aquella no fuese repensada bajo un horizonte diferente que le confería un sentido renovado. Esa esencial transformación guarda estricta relación con el creacionismo que fue por completo ajeno a los griegos. Bajo esta nueva concepción teológica y metafísica “la razón humana no llega a ser moralmente legisladora sino en cuanto es ‘informada’ por la ley divina”.

De aquí se deducen múltiples consecuencias: en primer lugar, la dependencia de la ley natural –y en este caso de la razón en cuanto facultad definitoria de la naturaleza humana– respecto de la ley divina, a la cual, sin duda, no puede no estar subordinada. Pero, por lo mismo, se infiere también que la ley divina no es reductible a la natural, sino que la excede de tal modo que “hay más cosas ordenadas o prohibidas al hombre de las que su razón le prescribe

⁹ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 71, a. 2, ad 4^m.

¹⁰ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 309 (EFM, p. 301).

o le prohíbe hacer”.¹¹ Por eso, si el filósofo bien puede distinguir la bondad de la maldad moral en función de su acuerdo u oposición a la razón, igualmente el teólogo puede hacerlo en relación con la ley divina a tal punto que, observa Gilson, “podemos preguntarnos si el orden filosófico mismo es aquí tal cual sería sin el orden teológico que lo corona”.¹² Y, en efecto, la respuesta parece ser francamente negativa en cuanto que la naturaleza, concebida ahora como creada, no sólo queda imbricada en un orden sobrenatural que la legisla y la supera, sino que en cuanto naturaleza misma resulta reinterpretada y redefinida porque queda inevitablemente vinculada a un orden que la trasciende.

Quizás recién en este punto se alcanza a comprender en toda su gravedad cuánto de continuidad respecto de la ética griega hay en la moral cristiana, pero al par la distancia infranqueable que las separa, porque la misma noción de virtud es asumida como regla del obrar humano y transformada por su dependencia de la ley eterna.

Así, Gilson pone en evidencia ese contraste apelando a un breve repaso de los dos autores quizás más referenciales del mundo griego: Platón y Aristóteles.

Aristóteles, incluso más allá de las complejidades de detalle que logró introducir en su concepción ética, nunca superó los límites del intelectualismo socrático,¹³ es decir, “su análisis

¹¹ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 310 (EFM, p. 301).

¹² É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 310 (EFM, p. 302).

¹³ Sin duda, que la ética aristotélica, pese a sus diferencias con el socratismo, deba ser considerada aún como intelectualista es una tesis que se discute. Respecto de esta controversia, remitimos a Andrés Santa-María, “El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles”, *Nova tellus* 26/1 (enero 2008), pp. 115-150. Allí se dice que, si bien

nunca va más allá de la razón”¹⁴ porque, claramente, atribuye el origen del mal a un error inicial de juicio y sólo a eso. Gilson elige un pasaje de Aristóteles por demás ilustrativo: “Todo malo es ignorante de lo que debería hacer y de aquello de lo que debería abstenerse; por culpa de un error de ese género nos hacemos injustos y, generalmente hablando, malos”.¹⁵ Por tanto, no hay ley más alta que la de la razón humana. El Primer Motor Inmóvil actúa sólo como paradigma de perfección, pero no legisla para reglar la conducta de los hombres: “puesto que no es el creador de nuestras conciencias, sigue su vida divina sin crear desde adentro la ley que nos dirija, ni la luz que nos ilumine”.¹⁶ La máxima ley del obrar humano permanece absolutamente inmanente al orden natural.

el intelectualismo aristotélico es más moderado que el de Sócrates “por el sólo hecho de conceder un papel importante a los apetitos irracionales en su explicación de la acción” (p. 142), “Aristóteles basa en una medida nada despreciable muchas de sus tesis en principios introducidos originalmente por Sócrates, aunque reinterpretados a la luz de una psicología más dúctil y sofisticada” (p. 148). Véase, también, H. Zagal, “La argumentación aristotélica contra el socratismo”, en V. Aspe Armella, C. Llano Cifuentes, et. alii, *Ensayos Aristotélicos* (México: Universidad Panamericana, 1996), pp. 97-119. Zagal argumenta que, por cuanto Aristóteles no tiene una teoría completa de la voluntad, en su teoría de la acción mantiene muy cercana la facultad desiderativa a la razón, de modo que le resulta imposible superar por completo el intelectualismo que él mismo denuncia. Considérese, además, que la voluntad fue comprendida como facultad claramente distinta de la inteligencia bajo la influencia del pensamiento cristiano.

¹⁴ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 311 (EFM, p. 303).

¹⁵ Aristóteles, *Eth. Nic.* III, 1, 1110 b 28-30.

¹⁶ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 312-313 (EFM, p. 304).

En cuanto a Platón, Gilson pone cuidado en no omitir el hecho de que en la concepción del ateniense, si bien no es posible reconocer una noción de creación ex nihilo, ciertamente los dioses han generado y ordenado la naturaleza a la que gobiernan providencialmente mediante leyes.¹⁷ No obstante, esta semejanza indica por sí misma la enorme distancia que la separa de la visión cristiana: “Sometido a una pluralidad de dioses, organizado por uno de ellos, pero no creado, el universo de Platón no está enteramente impregnado de inteligibilidad, porque no es totalmente dependiente de su autor... [Por ello,] Toda injusticia moral es una violación de la ley, pero esta ley depende de causas mucho más complejas que la que al mundo cristiano fija la suya”.¹⁸ Es decir, que las leyes que rigen el obrar humano bajo la perspectiva platónica dependen no sólo de los dioses sino también del azar y de la oportunidad, de modo análogo a como el mundo sensible no sólo deviene de la inteligibilidad de los modelos eidéticos, sino también de la manifiesta resistencia de la materia caótica para conformarse a aquellos. Por tanto, concluye el autor francés, resulta preciso admitir que en la concepción de Platón “la ley divina no reina como lo hace en un mundo cristiano”.¹⁹ Existe una notoria diferencia, fundada en motivos teológico-metafísicos francamente diversos, entre la legalidad que rige la ética griega y aquella que regula la ética cristiana.

En efecto, la ley eterna o ley divina asienta su unicidad y su fuerza en el acto creador, que no es una mera producción u ordenación, sino una fundación radical de todo lo que es en su ser: “esa ley es el arte divino por el cual todas las cosas son creadas

¹⁷ Gilson remite aquí al libro IV de las *Leyes* de Platón.

¹⁸ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 313 (EFM p. 305).

¹⁹ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 314 (EFM p. 305).

y gobernadas”; su eficacia y su plena coherencia deviene de su absoluta radicalidad: la ley divina se identifica con Dios mismo, quien al crear todas las cosas les asigna un orden que ha de ser mantenido; Dios “concrea” la ley natural al llamar a los seres a la existencia, de modo que aquella queda inscrita en ellos, pero siempre como devenida de la misma ley eterna bajo la cual son creados. Por eso, dice Agustín que la ley eterna es la razón divina, o la voluntad de Dios, ordenando que se conserve el orden natural y prohibiendo que se lo perturbe. Consecuentemente, para los pensadores cristianos, el Dios Creador es la fuente única de toda legislación natural, moral y social. La ley divina rige por completo el orden natural, y así, es por su configuración esencial que el hombre participa en la ley eterna por modo de conocimiento racional. Puede conocer esa legalidad por sí mismo, pero no puede producirla y por el mismo hecho de descubrirla racionalmente debería obedecerla. Ése quizás, piensa Gilson, es el único recto sentido en que podría leerse, desde una concepción propiamente cristiana, la autonomía de la voluntad defendida por algunas doctrinas filosóficas formuladas en la modernidad.

Así, entonces, llega a comprenderse el sentido preciso de la conservación y la reinterpretación de la noción griega de virtud entre los pensadores cristianos. Para ellos, “la virtud ya no es, pues, el bien supremo, el *nec plus ultra* que era para los griegos, la condición suficiente y ella misma incondicionada de la moralidad”.²⁰ Y ello porque la virtud ya no es digna de honra como si fuese un fin en sí mismo, sino porque se convierte en el medio para aspirar a un fin último trascendente que no es sino Dios mismo. La virtud, que era lo deseable por sí para los griegos,²¹

²⁰ É Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 305 (EFM, p. 297).

²¹ Se comprende que, si la virtud moral es para los griegos lo máximo a lo que se puede aspirar en el plano ético, aquella es superada

sólo cobra sentido como un medio entre dos polos: de un lado, el acto por completo interior y secreto de la voluntad, es decir, la intención que conduce o no al acto virtuoso, y, en el otro extremo, el fin que la rige, Dios mismo, cuya radicalidad total reside en su absoluta trascendencia y en su plena eficacia creadora.

2. Intención e interiorización de la moralidad: la conciencia moral

En efecto, los filósofos antiguos desarrollaron la ética en torno al estudio de las virtudes y de los vicios. Éstos son hábitos estables, cualidades que se vuelven permanentes en el sujeto y que revelan la orientación que regularmente mantiene la conducta de un hombre. No son los actos singulares los que se consideran: “una sola golondrina no hace verano”, dice Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, de modo que una sola buena acción no nos hace ya virtuosos, como, probablemente, un solo acto malo tampoco nos convierte en viciosos.

Esta forma de comprender la ética varió notablemente con el cristianismo, dado que el acto singular, cada una de las acciones importantes, resulta objeto de calificación moral con todo el peso que ello acarrea. Y es que aparece ahora un nuevo ingrediente: no la sola habitualidad o repetitividad de los actos, sino la cualidad del querer que decide e inspira cada uno de esos actos tiene aquí una envergadura nunca antes imaginada. “Un solo acto puede ser un triunfo definitivo o una catástrofe irremediable, que rescata todos los vicios o anula todas las virtudes”,²² y ello porque es el

por la virtud especulativa en lo que hace al logro de la felicidad. De cualquier modo, es un hecho que la *eudaimonía* griega se cumple enteramente en la virtud, mientras que la *beatitudo* cristiana no puede asumir la virtud como última meta.

²² É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 324-325 (EFM, p. 314).

reflejo de una decisión interior que es anterior al acto mismo y lo califica más allá de su aspecto exterior. Así, aún una acción en apariencia buena puede estar inspirada por una mala intención, y por tal motivo las Escrituras advierten explícitamente sobre los sepulcros prolijamente pintados de blanco. Esto no resta toda importancia al acto exterior, pero nos recuerda su dependencia de algo por completo interior e inaccesible, excepto para el propio Creador, puesto que, según ya enseñaban los más antiguos Padres de la Iglesia, “no sólo nuestros actos, sino nuestros mismos pensamientos están manifiestos ante Dios”.²³ Así, el criterio de los griegos externo y social, por cuanto las intenciones nos son ocultas e indiscernibles, contrasta con la visión cristiana, para la cual todas las intenciones son manifiestas ante Dios.²⁴

En consecuencia, se vuelve patente que la ética cristiana colocó y tensó la virtud entre dos polos desconocidos por los griegos: la intención y el fin trascendente al que esa intención debería atender si es que ha de ser buena. Esto es lo que distancia esta concepción ética tanto del legalismo pagano cuanto del fariseísmo judío.²⁵ Al respecto, podría citarse el caso de Pedro Abelardo, quien en su *Ethica* o *Scito te ipsum* llevó al extremo esta tesis considerando

²³ Justino Mártir, *I Apolog.*, 115, PL 6, col. 349 B.

²⁴ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 327, nota 2 in fine (EFM, p. 317, nota 5 in fine). Gilson remite a *Eth. Nic.* X, 18, 1178 a 24-34, “donde Aristóteles establece que los bienes exteriores son necesarios para el ejercicio de la virtud. El nervio de la prueba está en que las intenciones son secretas: αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι, y en que es imposible discernir el que no quiere hacer el bien, de aquel que quiere hacerlo sin tener los medios. A ese criterio totalmente externo y social se opone el punto de vista cristiano, para el que, por lo contrario, todas las intenciones son manifiestas, puesto que lo son para Dios”.

²⁵ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 326 (EFM, p. 316).

que todo el valor moral se hallaba condensado en la intención, más allá de que tal intención lograra materializarse efectivamente en un acto exterior. Si esta consecuencia no pudo ser asumida en toda su radicalidad y hasta resultó rechazada por sus coetáneos, no fue porque no reconocieran que “la calificación moral de la intención afectará en gran medida la del acto en su totalidad”, sino porque incluso al sentido común no le parece indistinta la disparidad entre un crimen deseado pero no cometido, o una buena acción realizada respecto de otra que quedó trunca. No obstante, Abelardo no se aparta de las Escrituras cuando recuerda aquellos pasajes en que se nos dice que sólo Dios escruta los corazones: “Como ve a fondo donde nadie ve, al castigar el pecado no mira la acción, sino la intención, así como nosotros, por lo contrario, no castigamos la intención, que no se nos alcanza, sino la acción, que conocemos”.²⁶ La diferencia entre moralidad y legalidad queda aquí evidenciada.

Ahora bien, es preciso reconocer, tal como lo hizo el propio Abelardo tras las objeciones que recibiera en su tiempo, que la bondad de la intención no depende simplemente del parecer del sujeto que obra, sino que su calificación moral se funda en su acuerdo o desacuerdo con la voluntad de Dios. He aquí, nuevamente puesto de manifiesto, el peso de la ley eterna. Así, si los teólogos cristianos aceptaron que la voluntad de quien obra siempre debe seguir el juicio de su razón por más que ésta se equivoque,²⁷ esta aparente concesión al subjetivismo no implica una caída en el relativismo, sino que se funda en la necesidad de fijar la razón como medida y parámetro internos concedidos al hombre por el

²⁶ Pedro Abelardo, *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, cap. V, PL 178, col. 648B-C: “Ibi enim maxime videt, ubi nemo videt; quia in puniendo peccatum non opus attendit, sed animum; sicut nos e converso non animum, quem non videmus, sed opus quod novimus”.

²⁷ Gilson trae a colación el ejemplo de Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 19, a. 5, concl. y *De Ver.*, XVII, 4.

propio Dios. No podía exigírsele a la creatura humana obrar contra el juicio de su propia razón como tampoco podía esperarse la permanente infalibilidad de ese juicio, y en ello el sentido común de los cristianos no se equivoca, pero eso no conduce a considerar la recta razón como equiparable a una conciencia errada. Por ello, ni la intención del querer de la voluntad ni el juicio de la conciencia moral bastan por sí mismos para definir la moralidad de un acto, como si pudiesen darse por completo desligados de la ley eterna a la que, incluso, le deben la totalidad de su ser.

De ahí también el surgimiento de la noción de *obligación* moral. En efecto, sostiene Gilson, no es que los filósofos paganos hayan concebido el fin de modo distinto a los cristianos, sino, mucho más probablemente, que no lo concibieron en manera alguna. Para ellos “el fin de la vida se resuelve en la vida misma”, y así se comprende que “en una moral de ese género siempre será muy fuerte la tendencia a acentuar la importancia del medio”,²⁸ es decir, de la acción virtuosa. La ética, bajo esta perspectiva, se resuelve en la inmanencia, esto es, en obrar constantemente como lo quiere la naturaleza humana racional, por el sólo hecho de que esto conviene a tal naturaleza, pero ninguna obligatoriedad la vincula a un fin distinto de sí misma. Tal consecuencia, dice Gilson, fue claramente vista por Cicerón quien no halló diferencia entre el fin del acto y el acto mismo. Reproducimos aquí parcialmente el pasaje ciceroniano con el que Gilson ejemplifica esta cuestión: “Efectivamente, cuando hablamos de un fin último en la serie de bienes, estamos como alguno que tuviera el propósito de dar en un blanco con una flecha. En semejante comparación, el tirador debería esforzarse por alcanzar el blanco, y, sin embargo, esforzarse por realizar su propósito sería para él, si puede decirse, su fin último,

²⁸ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 336 (EFM, p. 325).

correspondiente a lo que llamamos, cuando se trata de la vida, el soberano bien”.²⁹ No obstante, prosigue el autor francés, existe una gran distancia entre lo que conviene a nuestra naturaleza y el fin al que ella ha de orientarse. En palabras que Gilson recoge de San Agustín en controversia con la moral pelagiana: “Lo conveniente es lo que debe hacerse; el fin es el porqué debe hacerse”.³⁰ Por ello, el arco de la ética cristiana se extiende desde la profunda interioridad de la intención a su adhesión al fin supremo trascendente, de cuya sola dignidad depende toda legalidad moral. Así pues, final y propiamente, para los cristianos “rectum cor habet, qui vult quod Deus vult”.³¹

3. A modo de corolario: La “metafísica de la creación” como sustento de la ética cristiana

Acabamos de concluir que, a diferencia de la moral griega, fundada exclusivamente en el carácter virtuoso de los actos morales, la ética cristiana se despliega entre la más completa interiorización expresada en la íntima intención de la voluntad y la más radical trascendencia del fin, que no es sino Dios y su querer respecto de las creaturas.

No obstante, resulta preciso observar que semejante concepción no sería en absoluto posible si no fuese sobre la base de lo que Gilson llama una “metafísica de la creación”. Si en Aristóteles el Primer Motor Inmóvil no imponía a los hombres obligatoriedad alguna ni se implicaba en sus acciones, y si el cosmos platónico aparecía heterogéneo pues, más allá de la tutela que los dioses pudiesen ofrecer a los seres humanos, el azar y la contingencia también eran constitutivos del mundo, ello se debe a que en tales doctrinas no

²⁹ Cicerón, *De finibus*, III, 6, 20-21.

³⁰ Agustín de Hipona, *Cont. Iulian. Pelagianum*, IV, 3, 21, PL 44, col 749.

³¹ Tomás de Aquino, *Sum. theol.* I-II, q. 19, a. 10, sed contra.

hay nada siquiera parecido a la noción de un Dios creador, al cual el universo le debe por entero su ser. Sólo en semejante concepción era posible la idea de una ley eterna, caracterizada por su unicidad y por su obligatoriedad. Dice Gilson: “Asentar semejante principio es asegurar la unificación completa de la vida humana”³² y el peso de esta afirmación no podría comprenderse cabalmente sino cuando se analiza el alcance del principio metafísico sobre el cual descansa toda la moral judeocristiana. Es porque toda realidad ha sido creada *ex nihilo* por el mismo y único Dios por lo que puede y debe darse un auténtico vínculo entre la intención íntima de la criatura humana y el fin supremo, y es por ello por lo que el más profundo interiorismo puede y debe corresponderse con la ley eterna. “En este sentido [dice el medievalista francés], toda nuestra actividad moral está regulada, dirigida; su medida está en Dios, y sin embargo, sigue siendo cierto decir que su fuente es interior, puesto que la ley divina que nos rige se expresa en nosotros por el órgano de nuestra razón”³³. A lo que agrega nuestro autor: “La moral cristiana se halla, pues, colocada entre la ética griega y el moralismo kantiano como entre dos términos extremos a los que concilia sobrepujándolos. Digamos más bien que el segundo de esos términos sólo existe por ella; es un simple producto de desagregación”,³⁴ claro que, piensa Gilson, sin la sola metafísica que podía respaldarlo, la “metafísica de la creación”.

³² É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 338 (EFM, p. 327).

³³ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 340 (EFM, p. 329).

³⁴ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 341 (EFM, p. 329).

Bibliografía

- Aertsen, J. “Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del Bien?”, *Anuario Filosófico* 33, (2000), pp. 339-361.
- Agustín de Hipona, *Contra Faustum manich.*, PL 42.
- . *Cont. Iulian. Pelagianum*, PL 44.
- Aristóteles. *Eth. Nic.*, (Oxford: Oxford University Press, 1920).
- Cicerón. *De finibus bonorum et malorum*, Recuperado de:
<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fin.shtml>
- . *De inventione rethorica*, Recuperado de:
<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione.shtml>
- Gilson, É. *L'esprit de la philosophie médiévale*, (París: Vrin, 1969); versión española: *El espíritu de la filosofía medieval*, (Madrid: Rialp, 1981).
- Justino Mártir, *I Apolog.*, 115, PG 6.
- Pedro Abelardo. *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, PL 178.
- Tomás de Aquino. *Sum. Theol.*, <http://www.corpus thomisticum.org>
- . *De Ver.*, <http://www.corpus thomisticum.org>



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA®