

Lecturas medievales y renacentistas de Aristóteles



De Iustitia et Iure 2018
Laura Corso de Estrada y
José Alberto Ross Hernández
Compiladores
Colección Filosófica

Lecturas Medievales y Renacentistas de Aristóteles

De Iustitia et Iure 2018

Lecturas Medievales y Renacentistas de Aristóteles

De Iustitia et Iure 2018

Laura Corso de Estrada y José Alberto Ross Hernández

Compiladores

Colección Filosófica

Lecturas Medievales y Renacentistas de Aristóteles
De Iustitia et Iure 2018

Compiladores: Laura Corso de Estrada y José Alberto Ross Hernández.
Edición: Karen González Fernández.

Universidad Panamericana

ISBN: 978-607-7905-72-1.

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>José Alberto Ross Hernández</i>	11
La <i>Dialectica Resolutio</i> de Alonso de la Veracruz. Una aproximación de Aristóteles en América <i>Virginia Aspe Armella</i>	25
Tres argumentos de presciencia divina y libertad contingente en <i>Consolación V</i> y <i>De interpretatione</i> 9 de Boecio <i>Gabriel González Nares</i>	51
De la ética aristotélica de la virtud a la ética medieval de la intención. La metamorfosis cristiana de la ética griega <i>Silvana Filippi</i>	73
La <i>vita sufficiens</i> y el carácter coercitivo de la ley en la teoría política de Marsilio de Padua <i>Antonio Sparano</i>	87
La sentencia aristotélica <i>qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei</i> en Tomás de Aquino y Godofredo de Fontaines <i>Beatriz Reyes</i>	105

- Nicolás de Oresme y la alteración de la moneda.
(Una exacción encubierta explicitada en la Baja
Edad Media a partir de una lectura de Aristóteles) 129
Juan Eduardo Leonetti
- La influencia de Aristóteles en la reflexión de
Juan de Matienzo sobre el fundamento de la
valoración económica: revisando la tesis de
Oreste Popescu 155
Álvaro Perpere Viñuales
- Modulaciones del lenguaje en la tradición
cristiana tardoantigua y medieval 173
Rubén Peretó Rivas
- Aristóteles en el contexto de la transmisión
del pecado original según las *Q. D. De Malo*
de Tomás de Aquino: embriología y génesis 197
José María Felipe Mendoza
- Empleo del término “dikaion” por Domingo
de Soto en *De iustitia et iure*, L. III 211
Marta Hanna de Rosa
- ¿El ser humano es *causa sui*?
Aristóteles y Santo Tomás 227
Rafael Cúnsulo
- El naturalismo político aristotélico en el
pensamiento político medieval. Continuidades
y rupturas 247
Jazmín Ferreira

- Por encima de la ley. El argumento platónico que somete la ley al político regio y las críticas de Aristóteles 273
Ivana Costa
- Elementos y proyección de la razón práctica en Tomás de Aquino 297
Gabriela de los Ángeles Caram
- En busca del aristotelismo de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Recorrido bibliográfico e interpretación textual 323
Julián Barenstein

INTRODUCCIÓN
LECTURAS MEDIEVALES Y RENACENTISTAS DE
ARISTÓTELES. LEY Y NATURALEZA.
JORNADAS DE IUSTITIA ET IURE 2018

El propósito de este volumen es explorar e identificar algunas de las principales aportaciones de las lecturas medievales y renacentistas de Aristóteles al estudio de las relaciones y las tensiones que se dan en torno al binomio Ley-Naturaleza. A partir de este estudio, se busca generar un espacio abocado a discernir el perfil propio del pensamiento de Aristóteles y de sus distintas fases de recepción. Hemos reunido escritos que recogen múltiples miradas que van desde el dominio de la filosofía práctica y sus fundamentos metafísicos y antropológicos hasta los ámbitos de la Filosofía y la Historia del Derecho, la Ciencia Política, la Ética de la Economía y las Letras. De esta manera, buscamos un diálogo de amplitud interdisciplinaria histórico-teórica que ayude a abrir el debate sobre estos temas en Iberoamérica. A continuación, explicaremos brevemente el contenido de cada uno de los trabajos reunidos en este volumen.

En el capítulo “La Dialectica Resolutio de Alonso de la Veracruz. Una aproximación de Aristóteles en América”, Virginia Aspe hace una presentación de los tratados de lógica que componen el *Organon* de Alonso de la Veracruz y, posteriormente, analiza algunos pasajes claves de la *Dialéctica Resolutio* mostrando sus implicaciones más importantes y el tipo de aristotelismo que subyace en ellos. Aspe muestra a lo largo de su texto las distintas tradiciones que convergen en la propuesta de Fray Alonso. Tenemos, por un lado, la lógica de cuño renacentista que incluye textos de autores de su tiempo y los sigue en el desplazamiento entre la dialéctica, la gramática y la retórica que operaban autores

como Rodolfo Agrícola. Por otro, encontramos un humanismo con una impronta nominal que enfatiza un modo particular de entender las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Fray Alonso sostiene, por ejemplo, que el intelecto es una facultad y, apoyado en la lógica material aristotélica, trata de explicar cómo se forma en él un concepto universal a partir de la realidad concreta. La autora resalta el hecho de que el filósofo agustino regresó a las fuentes y las traducciones aristotélicas para criticar la lógica de Porfirio y de la tradición escolástica. Además, señala que una de las contribuciones más importantes de Fray Alonso fue contribuir a separar la dialéctica de la retórica y la lógica de la filosofía sin escindirlas.

En el texto “Tres argumentos de presciencia divina y libertad contingente en *Consolación V* y *De interpretatione 9* de Boecio”, Gabriel González Nares explora el problema filosófico y teológico de la oposición entre la presciencia divina en el mundo y el libre arbitrio. Primero, lo hace de manera general y después en los textos de Boecio. González Nares analiza los argumentos de *Consolación V* sobre la naturaleza de los futuros contingentes en función de tres ejes temáticos: el lógico-lingüístico, el natural necesario-contingente y el ético. El primero, el eje lógico-lingüístico, apunta a que la necesidad lógica señala a la necesidad real. Si señalan de un modo necesario o contingente a la realidades, es porque ellas son, por sí mismas, de tal modo. El eje de la naturaleza contingente o necesaria apunta que no toda la realidad es sólo necesaria o sólo contingente. Hay cosas, eventos, estados y asuntos que pueden ser o no ser, por su propia naturaleza. El hecho de conocerlas de un modo pasado o atemporal no hace que ellas mismas sean necesarias, pues hubo un punto en el que pudieron, o no, haber sido. Por último, el eje ético señala la importancia de la deliberación y del libre arbitrio. Estas dos acciones nos mueven, como seres humanos contingentes y racionales, en el ámbito del mundo. El autor explora

también, a partir de esos mismos ejes, los argumentos de Boecio basados en su *Segundo comentario al De Interpretatione* 9. A partir de todo ello, González Nares propone una lectura conjunta de las soluciones al problema de la presciencia y el libre arbitrio desde el estatuto de las proposiciones contingentes futuras presente en el *Segundo comentario al De interpretatione* 9.

En su capítulo “De la ética aristotélica de la virtud a la ética medieval de la intención. La metamorfosis cristiana de la ética griega”, Silvana Filippi describe el proceso de transformación de la ética desde el valor griego de la virtud hacia el paradigma cristiano de la interioridad. Filippi trata de mostrar que la coherencia y la constancia son valores que modulan la disciplina y el temperamento en las éticas griegas, pero que no se le da un peso considerable a los actos singulares y a sus intenciones. Por el contrario, en la ética cristiana habría un cambio de fondo motivado por una idea ajena al pensamiento griego, a saber, la idea de Creación. De esta manera, las tesis fundamentales del hábito o de la racionalidad como ideas centrales de la ética serían redimensionadas y serían consideradas como escalones a la realidad última y creadora, *i.e.* Dios. En ese orden de ideas, la autora muestra algunos vínculos interesantes entre éticas como la de Pedro Abelardo y la kantiana, pues la intención autónoma de lo moralidad adquiere su bondad en ambos autores por su adhesión a la ley divina. La fundamentación de la moralidad desde la interioridad sería pues, uno de los pilares de la ética cristiana.

En el capítulo, “La *vita sufficiens* y el carácter coercitivo de la ley en la teoría política de Marsilio de Padua”, Antonio Sparano defiende que el texto *Defensor Pacis*, aunque ha sido leído como una obra de teoría política medieval con un dejo aristotélico, es más bien progresista o transgresor para su época. Sparano ofrece una revisión histórica que inicia con la pregunta sobre el bien en la filosofía griega tanto desde una perspectiva metafísica como

política y continúa con la evolución de esta idea en las tradiciones posteriores hasta llegar a San Agustín. En este filósofo cristalizaría una teoría política donde la existencia humana en el mundo es sólo una etapa hacia la vida verdadera. A su vez, en Santo Tomás de Aquino, encontraríamos nuevamente el motivo aristotélico de la justificación del mandato de un hombre sobre otro, aunque también incorpora la visión agustiniana sobre el tema. De esta forma, el Estado tiene sentido en sí, pero también debe alinearse al aspecto histórico-salvífico planeado por Dios. Otro heredero del aristotelismo sería Dante, quien defendería la monarquía universal, aunque secularizaría la teología política de Agustín y Tomás de Aquino. En este orden de ideas, llegaríamos finalmente a Marsilio de Padua, quien representaría un cambio más radical para su época y cuyas ideas parecerían anticipar de algún modo algunas tesis de filosofía política de la Modernidad. Marsilio trata de fundar la sociabilidad humana a partir de la concepción de una naturaleza adversa. La sociabilidad nos ofrecería las condiciones de una *vita sufficiens*. Sin embargo, la sociabilidad en sí no basta, pues Marsilio, a diferencia de sus antecesores, nota que existe una conflictividad perenne dado al egoísmo del hombre que contradice el impulso a la sociabilidad. Frente a dichas tensiones, Padua se esmera en mostrar cómo la paz sólo puede ser alcanzada mediante una reconceptualización de la ley: ésta ya no es mera racionalidad que nos empuja a cumplirla. Para Marsilio, la ley necesita, además de su comprensión racional, un ejecutor que garantice su cumplimiento, es decir, una autoridad que imponga la obediencia a la ley y sin la cual no existe una legislación verdadera. La falta de este agente coercitivo impediría que la ley se materialice.

El capítulo de Beatriz Reyes, “La sentencia aristotélica *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* en Tomás de Aquino y Godofredo de Fontaines”, propone una solución al problema ético planteado por la sentencia aristotélica citada en su título. El texto

explora qué pasaría si un niño jamás fuera educado bajo la virtud. ¿Cómo explicar que tal niño podría ser un agente ético? Si no se logra resolver el problema, todo indica que un niño, o adulto sólo se planteará las resoluciones morales que ya se le habían enseñado. Reyes aborda las soluciones a este problema propuestas por Sto. Tomás de Aquino y Godofredo de Fontaines. Tomás, por su parte, resuelve el dilema haciendo del círculo vicioso un círculo virtuoso. El filósofo medieval acepta que las inclinaciones influyen sobre la razón y, por lo tanto, éstas pueden modificar la conducta, sin embargo, no desdeña el poder del libre albedrío. En última instancia, el uso o desuso de la razón orienta las acciones humanas. Godofredo de Fontaines, por su parte, reformula una especie de intelectualismo dotado de un ingrediente prudencial. Maximiza el principio aristotélico según el cual “todo hombre busca por naturaleza conocer” afirmando que el intelecto humano busca hacerlo de la manera más perfecta. Esta es nuestra tendencia natural, aunque la pereza y los bienes inferiores hacen que el hombre se detenga y no busque su perfección. Así, el bien último al que tendemos a conocer se ve nublado por la afectividad. Bajo esta situación, parecería que Godofredo se decanta por la lectura determinista fuerte del adagio aristotélico. Sin embargo, dado que la razón se ve obstaculizada por dicha afectividad, Godofredo afirma que, aun sin comprender las razones últimas de la naturaleza humana, el vicioso debe fomentar y acostumbrarse a los actos contrarios. Es decir que el carácter prudencial y habitual, permite reconducir a la razón a la contemplación del bien que devendrá en la ejecución del hábito y así, mientras hay error en la razón por el hábito, puede el hombre hacer actos contrarios al vicio.

El capítulo escrito por Juan Eduardo Leonetti, “Nicolás de Oresme y la alteración de la moneda. (Una exacción encubierta explicitada en la Baja Edad Media a partir de una lectura de Aristóteles)”, describe la recepción de algunas nociones de

economía que aparecen en la *Ética* y la *Política* de Aristóteles en el filósofo neoplatónico Nicolás de Oresme. Este pensador acepta los dos usos descritos por el Estagirita de intercambio y usura, pero añade un tercero que no aparecería en el *corpus* aristotélico: la falsificación de la moneda. Leonetti comienza por esbozar una panorámica ontológica: la moneda falsificada es un verdadero problema para los defensores del Principio de No-Contradicción, pues un pedazo de cobre adquiere una función que no le pertenece por sí mismo, pues la pedacería de cobre, que no es dinero, se vuelve dinero. Los argumentos de Nicolás contra esta práctica son varios. Por una parte, deshonra el peso de ley atribuido al rey, por otra, afecta a quien recibe la moneda falsa, pues su remuneración se ve inmediatamente afectada y de manera injusta. Las consecuencias de esta mala práctica son varias, pues los comerciantes evitarán los reinos donde pululan las monedas espurias, afectando así al ancho de toda la comunidad y facilita la especulación, pues los más acaudalados aprovecharán las circunstancias de quienes son afectados al momento de recibir monedas falsas. Finalmente, Leonetti resalta el hecho que Nicolás recupera la noción radicalmente social del dinero: aunque la moneda tiene la garantía del rey, ésta pertenece en realidad a toda la comunidad. Ante cualquier mal manejo, que atente contra el bien común, Nicolás defiende que el pueblo puede revocar al príncipe que maneja el dinero y su valor a su antojo y a su favor. La falsificación de la moneda es pues, un riesgo que podría trastocar el funcionamiento de todo el reino.

El capítulo de Álvaro Perpere, “La influencia de Aristóteles en la reflexión de Juan de Matienzo sobre el fundamento de la valoración económica: revisando la tesis de Oreste Popescu”, presenta un análisis de los estudios del historiador de la economía Juan de Matienzo, perteneciente a la Escuela de Salamanca y quien vivió en Sudamérica. En opinión de Popescu, Juan de Matienzo

tiene la teoría económica latinoamericana más original, pues su doctrina puede ser comprendida como una respuesta a la posición usualmente atribuida a Duns Scoto, según la cual había que asociar el valor de los bienes económicos a los costos de producción. La respuesta de Matienzo, sin embargo, está influenciada por Aristóteles y Agustín. Del primero, recupera la noción de *chreía* que explica cómo se dan los intercambios. Del segundo, recupera la distinción entre valoración económica, natural y ontológica de un mismo objeto. Matienzo sigue aquí una discusión sobre el origen y la función del dinero según la cual el uso (la *chreía*) es lo que impone el valor del dinero. Matienzo propone ejemplos como el siguiente: una perla es económicamente más valorada que un caballo, esto a pesar del hecho que el caballo en cuanto a su uso (para la carga o para la batalla) o en la escala ontológica sea más valorado que una perla. Aquí, Opescu encuentra una proto-noción de la economía moderna que distingue utilidad objetiva y subjetiva, pues abogaría por valorar la utilidad en función de la necesidad propia del individuo sin necesariamente detenerse en consideraciones de una jerarquía ontológica. El valor económico se vuelve pura convencionalidad rodeada de circunstancias que hacen que dicho valor fluctúe. Ahora bien, estas variaciones no son para Matienzo terreno de la mera especulación, sino que el aspecto ético debe normar estas fluctuaciones para evitar caer en valoraciones vanas y sinsentido. Así, Matienzo concede que la necesidad o indigencia aristotélicas llevan en sí un criterio normativo para la valoración.

En el trabajo “Modulaciones del lenguaje en la tradición cristiana tardoantigua y medieval”, Rubén Peretó investiga el rol del lenguaje en la tradición cristiana en lo que concierne a la interioridad y el conocimiento de sí mismo. Peretó comienza por esbozar ciertos problemas metodológicos como los que se desprenden del hecho de que las metáforas usadas por algunos

cristianos medievales para expresar la interioridad nos pueden resultar extrañas. La interioridad, por ejemplo se expresa a veces como “un arca interior” donde Dios vendría a reposar, o bien se expresa como un camino arduo y lleno de peligros. Respecto al conocimiento de sí, Peretó comenta que ciertos monjes tibetanos usaban la metáfora, ya usada por Plotino, del hombre como una obra de arte: conocerse a sí mismo era *cultus sui* o cuidado de sí. Otro aspecto metodológico que Peretó trae a colación es el del tránsito de la oralidad a la escritura: al inicio, muchos textos patrísticos fueron versiones escritas de conferencias dictadas. Esto cambió a partir siglo XII, cuando la escritura fue sobrepuesta por encima de la oralidad. Peretó analiza también el caso de Guillermo de Saint-Thierry, quien en su comentario al *Cantar de los Cantares* agrega una dimensión performativa: que se cumpla en nosotros lo que es leído por nosotros. La lectura es vista como un catalizador a una transformación de la persona que lee. No se trata de entender los escritos bíblicos sino de vivirlos y experimentarlos. El texto también presenta otra dimensión de la oralidad que se podría encontrar en Evagrio Pónico: la del testimonio. Sus escritos quieren transmitir algo que él vivió y experimentó. Peretó ve en Evagrio un proceder alegórico, pues explícitamente oculta ciertas verdades bajo símbolos que sólo comprenderán los iniciados. La escritura alegórica es programática, en tanto que es una invitación a que los interesados se esfuercen para ir decodificando las verdades escondidas en su texto y así entender la espiritualidad interior. Pedro Damiano, por su parte, ofrece una lectura de la Biblia también alegórica: no hay símbolos escondidos, sino que todo debe ser comprendido como un relato de nosotros mismos y de nuestra interioridad. Esto hace del hombre un microcosmos que sería una fiel imagen del macrocosmos contado en la Biblia. Leyendo los textos uno no sólo se conoce a sí, sino que conoce la historia del universo reviviéndola y haciéndola presente. Por

último, Peretó analiza el caso de Hugo y Ricardo de San Victor quienes reavivan el adagio socrático por excelencia y ven en la lectura bíblica un acceso al conocimiento de sí. Sin embargo, a diferencia de Pedro Damiano, la Biblia sería pura inmanencia, pues conociéndonos a nosotros es suficiente. El lenguaje funciona aquí como un aislamiento de la banalidad y superficialidad del mundo.

José María Felipe Mendoza en “Aristóteles en el contexto de la Transmisión del Pecado Original según las *Q. D. De Malo* de Tomás de Aquino: embriología y génesis” explora la disputa escolástica de la transmisión del pecado original desde una perspectiva biológica. El texto comienza por resaltar algunos aspectos de la embriología aristotélica y sus consideraciones acerca de lo femenino y lo masculino. Después, se estudia la recepción tomista de estas tesis aristotélicas y se retoma la definición aristotélica de espermatozoide como espíritu espumoso. A partir de ello, el Aquinate trata de explicar cómo el pecado se transmite carnalmente: si el semen contiene el principio formal y dicho principio ha sido trastocado por el pecado original, se sigue que todos los bebés nacidos llevarán en sí esta forma de la naturaleza humana posterior a la “caída”. Ahora bien, el autor resalta el hecho de que Tomás debe explicar esta transmisión con sumo cuidado: el pecado se transmite a través del semen, pero hilemórficamente debe insistir que el pecado original se guarda en el aspecto material –y no formal–. Si el pecado se transmitiera formalmente, hablaríamos de una naturaleza humana corrupta en sí y condenada a no redimirse; por ello, el aspecto material explicará, según Sto. Tomás, que el pecado es un obstáculo del alma, más que una constitución innata de ella.

Marta Hanna de Rosa, en su texto “Empleo del término “dikaion” por Domingo de Soto en *De iustitia et iure*, L. III”, explora precisamente la recepción del término “dikaion” de Aristóteles en Domingo de Soto, el cual se traduce indistintamente por *ius* y por *lex*. Domingo de Soto recupera el pasaje de *Eth. Nic.* 1134b, 15-20

para defender que sólo existen dos tipos de ley: natural y positiva. La ley positiva es la concreción y es aquella ley a la que nadie refería, pero una vez referida todo mundo debe seguirla. Domingo atribuye a Aristóteles esta distinción entre ley natural y positiva y le sirve para explicar la diferencia de leyes que existen en los reinos de su época: todo reino debe buscar seguir la ley natural, pero por usos y costumbres surge la ley positiva. Sin embargo, no puede ser el caso que una ley positiva sustituya o atente contra la ley natural. Dicho lo anterior, de Rosa estudia los casos donde Domingo de Soto recupera los análisis de la justicia propuestos por Aristóteles. Domingo quiere demostrar, con la distinción entre ley natural y positiva, que la justicia no es la ley. Para Domingo, “dikaion” es un término polisémico y por ello a veces refiere a lo justo y otras veces al derecho. Es decir, significa tanto el objeto de la justicia como las formas prescritas y proscritas para alcanzar dicho objeto. Este razonamiento analógico le permite defender a Domingo que las leyes positivas del derecho sólo serán justas si brotan de la ley natural, evitando así la tesis que iguala justicia con ley. La misma analogía sirve como piedra de toque para analizar cuestiones de justicia y ética. Además, la analogía funciona como criterio para distinguir el bien del mal en una doble faceta: unas cosas están mandadas porque son buenas o prohibidas porque son malas, y otras en cambio son buenas porque están mandadas o malas porque están prohibidas.

En el capítulo “¿El ser humano es *causa sui*? Aristóteles y Santo Tomás”, Rafael Cúnsulo examina las referencias a Aristóteles hechas por Santo Tomás cuando éste discute el problema del libre albedrío. Su propósito es mostrar cómo se debe entender la frase *liber est causa sui* en Tomás para trazar la diferencia que existe respecto a Aristóteles en esta apropiación tomista. Antes de esto, Cúnsulo ofrece un rápido mapeo de la expresión *causa sui* en la modernidad: Dios será para Descartes, Spinoza o Hegel,

la única *causa sui*. Esto le sirve para entender la metamorfosis de dicha expresión, pues para Aristóteles la noción de *causa sui* se usa en contextos de ética, específicamente para explicar las acciones voluntarias donde el hombre determina actuar de una u otra forma. A diferencia de los modernos quienes ven en el *causa sui* una autosuficiencia ontológica, Aristóteles no quería afirmar que el hombre sea causa de sí. Al contrario, la ética aristotélica no ve en la voluntad la fuente de toda acción, sino que ésta tiende y se ordena al bien. Tomás de Aquino, por su parte, retomó estas reflexiones de Aristóteles para resolver el problema del libre albedrío. El Aquinate considera que sólo el hombre, dentro de los seres terrenales, es causa de sí en el sentido que es causa de su movimiento y de su juicio, pues el juicio requiere de una reflexión, pero también de una indeterminación anterior a él. Esto se refuerza a través de un contraste con los seres inertes y con los animales: los primeros no tienen principio de movimiento en ellos mismo y los segundos no tienen la indeterminación típica del humano, sino que el instinto vuelve necesarias sus acciones. De esta forma, la noción de *causa sui* explicaría el libre albedrío del hombre.

Jazmín Ferreiro, en su artículo “El naturalismo político aristotélico en el pensamiento político medieval. Continuidades y rupturas”, ofrece un vistazo general a la influencia del pensamiento político de Aristóteles en el Medievo para mostrar cómo se desarrollaron verdaderas investigaciones políticas que allanan el terreno a la ciencia política moderna. Ferreiro explica que la *Política* revolucionó el Medievo gracias a su noción empírica de naturaleza. Tomás de Aquino sería uno de los exponentes de la originalidad de las propuestas medievales. Un ejemplo de ello sería que así como la estructura social en Aristóteles se componía de roles asignados a cada quien en virtud de su naturaleza, en Tomás de Aquino esa estructura sería redefinida bajo una lógica de división de trabajo que no busca otra cosa, sino la perfección

de la sociedad misma. En este orden de ideas, otro ejemplo lo encontramos en Marsilio de Padua quien retoma la lectura genética de la sociedad de Aristóteles: la novedad de Marsilio recae en que las sociedades más perfectas lo son en virtud de un conocimiento especializado, puesto que esto resalta los componentes diversos de la sociedad. Para Ferreiro, esta lectura de Marsilio, ausente en Aristóteles y en Sto. Tomás, atomiza la sociedad bajo el supuesto de un mejor control y funcionamiento de las partes, aunque siempre teniendo en cuenta la generalidad. Esto abre la puerta a lo que en la posteridad será el interés privado y el interés público.

Ivana Costa, en su texto “Por encima de la ley. El argumento platónico que somete la ley al político regio y las críticas de Aristóteles”, estudia las relaciones entre el *Político* de Platón y la *Política* de Aristóteles. El primero, defiende la supremacía del legislador por encima de la ley ya que, dotado de un acceso privilegiado a la realidad, puede modificar la ley cuando mejor convenga. El segundo, critica la visión del *Político*, primero porque hacer recaer la ley en una persona atenta contra las dimensiones política y social y, después, porque si el legislador modifica la ley es en virtud de la ley misma. Platón trata de definir al político y una de sus estrategias es el de clasificarlo dentro de los saberes directivos, quienes pueden pasar de largo el estudio de los textos fundamentales de cualquier ciencia. Incluso un político no puede dedicarse a hacer prescripciones, pues debe adaptarse a cada circunstancia y cambio dentro de la sociedad. Así, la ley escrita es, para Platón, un recurso de la sabiduría del legislador. En ese orden de ideas, Costa procede a estudiar *Política* III 15 y 16 donde ella considera que Aristóteles está criticando algunas tesis de su maestro, aunque nunca se le mencione. Aristóteles considera que lo mejor es estructurar un gobierno formado por varios. Además, critica la analogía tan explotada por Platón entre médico y político. Para el Estagirita entre médico y paciente siempre hay

un interés común, cosa que no podemos garantizar que exista entre político y ciudadano. Además, ante el problema de la generalidad de la ley (de donde Platón infería la superioridad del legislador), Aristóteles afirma que es el político quien debe particularizar la ley en acciones concretas. El político debe realizar este proceso con la ley en mente. De esta forma, Aristóteles parece revenir un motivo socrático del *Critón*: las leyes han forjado y educado al legislador, por lo que no se puede afirmar que éste sea superior y anterior a las leyes.

En el capítulo “Elementos y proyección de la razón práctica en Tomás de Aquino”, Gabriela de los Ángeles Caram estudia la recepción de la distinción aristotélica de los tipos de razón en Tomás de Aquino. Caram explica cómo la relación entre las dos modalidades racionales comienza por una confrontación entre ley natural y ley positiva: la segunda debe ordenarse a la primera. Además, la razón dirige la actividad práctica, gracias a que existe un hiato entre la generalidad y la particularidad de la razón, que el Aquinate resolverá con la noción de “cogitativa”. En este punto, Caram encuentra una diferencia importante entre Tomás y Aristóteles. Para el Aquinate, esta capacidad orgánica y material logra juzgar todo lo sensible y ordenarlo. Así, la relación entre razón y práctica no se detiene en la deliberación, sino que se concreta en el ámbito empírico. Finalmente, Caram explora cómo Sto. Tomás resuelve el problema del error moral: la tesis es que nos equivocamos en las decisiones, debido a una confusión de la voluntad entre bien general y particular. Para Caram el estudio de la cogitativa podría arrojar luz respecto a cómo Sto Tomás trató de resolver esta tensión: distracciones, pasiones o afecciones corporales pueden ser causas que expliquen de alguna manera el error moral.

En el último capítulo de este volumen, “En busca del aristotelismo de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

Recorrido bibliográfico e interpretación textual”, Julián Barenstein trata de reconstruir la fuerte influencia que ejerce la filosofía de Aristóteles en el pensamiento del filósofo neoplatónico Pico della Mirandola. Barenstein muestra que existen dos grandes corrientes de interpretación: la primera afirma que Pico era más platónico que aristotélico, aunque esto no lo haga anti-aristotélico, mientras que la segunda afirma que Aristóteles pierde todo rasgo de autoridad y, por tanto, Pico es un neoplatónico. Dado lo anterior, Barenstein analiza el desarrollo intelectual de Pico para mostrar que Pico frecuentó un medio influido por Hermolao Barbaro que defendía un aristotelismo fuerte en la época. Barenstein conjetura que tal vez la enseñanza de Barbaro impulsó a Pico a trabajar en su inconclusa obra sobre la coherencia entre Platón y Aristóteles. Dicho lo anterior, el texto analiza la obra misma de Pico en donde encuentra que él afirmaba que nada hay de diferencia entre Aristóteles y Platón en cuanto sentido y objeto; la única diferencia era para Pico la expresión usada por cada uno. El renacentista sigue aquí de cerca la metodología de comentaristas antiguos como Simplicio, Filópono o Boecio, quienes creían que los desacuerdos entre uno y otro son aparentes, y que sólo los doctos pueden entender cómo ambas figuras concuerdan.

El volumen en su conjunto, como puede verse, explora las tensiones entre las nociones de “naturaleza” y “ley” desde distintos autores y perspectivas. De esta manera, los autores hacen un contribución importante para identificar lo propio del pensamiento aristotélico y la originalidad que tuvieron sus distintas fases de recepción. El texto permitirá un diálogo de amplitud interdisciplinar histórico-teórico que, sin duda, ayudará a fomentar el debate sobre estos temas en el mundo de habla hispana.

José Alberto Ross Hernández
Universidad Panamericana, México

**LA DIALECTICA RESOLUTIO DE ALONSO DE LA
VERACRUZ.
UNA APROXIMACIÓN DE ARISTÓTELES EN AMÉRICA**

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana, México

Introducción¹

Presento textos y a un autor relevantes, pues se trata del primer teólogo y filósofo de América designado oficialmente para la cátedra de *Prima theologiae* y para impartir el primer curso formal de filosofía en la facultad de Artes. Ya había habido profesores de filosofía y teología, e incluso ya se habían impartido sesiones de lógica siguiendo los comentarios a los textos de Aristóteles de Domingo de Soto, pero Alonso de la Veracruz es el primer profesor formal en esas cátedras después de que, en 1553, llegó la Cédula Real de Carlos V, la cual avalaba la fundación de la

¹ Me permito hacer aquí un breve esbozo biográfico: Alonso de Gutiérrez (1507-1584) nace en Caspueñas, en la provincia de Toledo. De familia acomodada, estudió gramática en Alcalá y filosofía y teología en Salamanca; entre 1532 y 1535, tras recibirse, imparte clases como profesor de Salamanca en la facultad de Artes. Después viaja a América. Llega al puerto de Veracruz en 1536, donde toma el hábito agustino y el nombre del puerto. Vive en América hasta su muerte, aunque viaja a España durante once años (entre 1562-1573); en 1573 funda la espléndida Biblioteca de la Universidad y es Rector en 1578. Muere en México en 1584. Cfr. A. de la Veracruz, *The Writings of Alonso de la Veracruz* (Roma - St. Louis: S.J. Jesuit Historical Institute - St. Louis University, 1968), pp. 12-14.

Real y Pontificia Universidad de México. De hecho, Alonso llegó a América para colaborar en esa empresa desde 1536, y hubo de quedarse en Michoacán a la espera de que dicha cédula llegase a México. La tardanza jugó en beneficio de América, pues en 1540 el agustino funda en Tiripetío, Michoacán, la primera biblioteca de América; imparte clases de filosofía y teología en conventos agustinos desde 1540 y después da clases en los colegios que funda en Tacámbaro y Atotonilco. En 1548 es electo Provincial de los agustinos en México y funda cinco monasterios avalado por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, todo esto en la zona tarasca. En 1553 llega la cédula y Alonso se enfila a la Ciudad de México y abre las cátedras mencionadas.

Al primer curso que dio Alonso en la facultad de Artes lo tituló *Dialectica Resolutio* (1554), al segundo, *Recognitio Summularum* (1554), y al tercero *Physica Speculatio* (1557). Abrió cátedra en 1553 con la *relectio De dominio infidelium et iusto bello* (1553), y los cursos mencionados dieron lugar a las primeras obras de filosofía de América; al igual que con Aristóteles, fueron apuntes de clase, pero con el beneficio de que éstos los revisó y completó personalmente el fraile, llevándolos a la imprenta. De ellos tenemos ediciones mexicanas: los primeros dos de 1554 y el tercero de 1557. También se hicieron ediciones en Salamanca, Venecia, Milán y otros lugares de Europa. El segundo curso de teología que impartió Alonso siguió a la *relectio De decimis* (1554-1555); el primero siguió a la *relectio De dominio infidelium et iusto bello* de 1553. La relevancia de los cursos iniciales en la facultad de Artes es que, tratándose de clases de lógica, abarcaban transversalmente temas de las facultades de Derecho Civil y Canónico, Medicina y Teología. Los alumnos de todas estas facultades tomaban tres años de Lógica basados en el *Trivium* y el *Cuadrivium*.

Algo que merece señalarse en la comprensión de las intenciones filosóficas de Alonso es que, mientras que los cursos previos

siguieron el canon de la lógica medieval de Tomás de Aquino y del maestro Domingo de Soto, fray Alonso opta por una traducción renacentista de las obras de Aristóteles y, aunque coteja los comentarios de Soto, es más explícito que su maestro en cuanto a seguir de cerca la lógica a la manera del Estagirita. Esto se debe a que Alonso elige una traducción directa del griego, apartándose así de la vía árabe de la Universidad de París en que Guillermo de Moerbeke, por ejemplo, tradujo palabra por palabra las obras de Aristóteles para Tomás de Aquino. De la Veracruz elige al traductor Ioannes Argyropilo (también se le puede encontrar como Argyropolous, Arguropolii, etc.); su elección explícita se prueba desde que, en la carátula de sus libros y en los proemios a cada una de las obras mencionadas, cita a este pensador bizantino, traductor muy reconocido en Aviñón, que fue profesor de las universidades que fueron cuna del humanismo italiano, Florencia y Bolonia, además de haber trabajado en Roma.

Debe señalarse que, pese a que el fraile tenía preferencia por el cuño aristotélico, ello no necesariamente garantiza su aristotelismo; de hecho, la hipótesis que yo presento en este escrito es que hay efectivamente una elección explícita de fray Alonso por la lógica aristotélica, pero que su aristotelismo tiene que analizarse a partir de las fuentes que sigue, los argumentos y contenidos por los que opta (por ejemplo, si considera que la lógica es un arte o una ciencia, si considera que los universales existen o no, la relevancia de la inducción) y otros temas clave que nos acercan al tipo de lógica y de aristotelismo que imparte en la cátedra. Éste es el cometido de mi escrito: rastrear el tipo de aristotelismo que subyace en la *Dialecticca Resolutio*, el primer curso impartido por él. Me remitiré aquí exclusivamente al material prefatorio del texto, ya que es allí donde analiza si la lógica es una ciencia y si los universales tienen existencia.

1. La *Dialectica Resolutio* de Alonso de la Veracruz²

El texto *Resolución Dialéctica con texto de Aristóteles publicada por el reverendo padre Alonso de la Vera Cruz agustino, Maestro de Artes y Sagrada Teología en la Universidad de México y regente de la cátedra de prima teología en la Nueva España*³ cuenta con tres dedicatorias y el título de la obra de Porfirio que comenta; incluye también un índice temático. La primera dedicatoria, *Al*

² La referencia completa y originaria sería *Dialectica resolutio cum texto Aristotelis. Edita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce Agustinianum, Artium atque Sacrae Theologia. Magistrum in Academia Mexicana in Nova Hispania cathedrae primae in Theologiae moderatorem. Mexici. Excudebat Ioannes Paulus Brissensis. Anno 1554*. Para una documentación de las obras de Alonso, además de Burrus, cfr. E. Valverde y Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, (Zamora: Colegio de Michoacán, 1989), pp. 1-8; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, (Ciudad de México: Jus, 1950), pp. 5-36; J. M. Gallegos Rocafull, *Pensamiento filosófico mexicano, siglos XVI y XVII* (Ciudad de México: UNAM, 1974). Todos clasifican al autor como escolástico sin dedicar más análisis filosófico al tema; por ejemplo, Oswaldo Robles dice que analiza su obra “para la contribución al estudio de la Escolástica en México” (p. 1). También Mauricio Beuchot expone la lógica alonsina en *Historia de la filosofía en el México colonial*, (Barcelona: Herder, 1996), pp. 123-139, pero no confronta su aristotelismo (aunque se lo reconoce). Walter Redmond también ha trabajado esta lógica de manera brillante, pero no rastrea el enfoque aristotélico.

³ Una traducción del texto se encuentra en Miguel Ángel Romero Cora, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica Resolutio de Alonso de la Veracruz: Preliminares y cuestiones primera a cuarta del Tratado de los Predicables*, (Ciudad de México: UNAM, 2009); se trata de un proyecto DAGAPA-UNAM IN 401307 dirigido por la Dra. Carolina Ponce Hernández que pretende traducir todo el *corpus* de la lógica alonsina.

Lector, es del editor Juan Pablos Brissense, tipógrafo enviado por la casa de Jacobo Boyer (*fo.1*), y es de importancia porque se dirige, precisamente, al lector, diciendo que “miles de voces, aún las que juzgan rectamente, han pedido quitar obscuridades dialécticas a una lógica que en el origen era natural y gráfica y que ha degenerado”. Añade que esta ciencia “la comenzó Crisipo, la resumió Platón, la redujo a un sucinto epítome Aristóteles y la expuso con mayor brevedad Pedro Hispano”. El texto es de relevancia, pues fue avalado por fray Alonso y es el mensaje fundacional de la lógica en América. Al mismo tiempo cabe decir que es un texto valiente. Las discusiones lógicas estaban álgidas y se había comenzado con los procesos inquisitoriales en España contra pensadores que se aproximaban a una lógica excesivamente racionalista. Los procesos llegarán a su cúspide treinta años más tarde, por ejemplo en el caso de Francisco Sánchez quien, por su obra *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus scholae dialecticae* (Salamanca, 1588), será acusado de gramático y erasmista.⁴

La aplicación de la lógica civil para lo ético y jurídico en la corte venía de la influencia de Rodolfo Agrícola, quien en *De inventione retorica* (1479) critica a la Escolástica por su exceso especulativo; ahí mismo promueve, retomando a Cicerón, la simplificación de la enseñanza, y recomienda desplazarse del argumento y el silogismo hacia el universal y las definiciones, tal y como lo hará Alonso. Sin embargo, el agustino lo hará desde Aristóteles para encontrar una vía media entre la polémica, recuperando así algunas precisiones lógicas que se habían obscurecido en las discusiones.

La segunda dedicatoria la hace Francisco Cervantes de Salazar, el primer humanista en Nueva España. Avala el humanismo

⁴ Cfr. A. Tovar y M. de la Pinta Llorente, *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1994).

de Alonso, la simplificación de la lógica y la vuelta al texto aristotélico a través de una traducción renacentista. Finalmente, la tercera dedicatoria es de Alonso de la Veracruz, así que en ella encontramos su *intentio autoris*. Alonso dice que pretende aportar una lógica propia para América; el deseo autóctono es relevante: no pretende hacer un traslape o copia de lo dado en Salamanca, sino que muestra la intención de querer abrir algo propio para las tierras nuevas, una lógica que promueva la simplificación. Dice que espera que “los jovencitos se preparen con ella a las tareas públicas, alcancen el fruto de la teología y que aprendan fácil lo útil y necesario sobre los predicables, los predicamentos y los posteriores” (fo. 2). Da el cometido o fin de su empresa cuando dice que su lógica “es para el ejercicio de argumentos en una explicación aristotélica”, y dice que, “si les gusta éste”, seguirá el mismo método en la Física y la Teología.

He aquí la *intentio autoris* del fraile: aportar una obra propia para América siguiendo a Aristóteles con una lógica simplificada, útil para las labores públicas y la fe, con la propuesta de una nueva metodología que habrá de ampliarse a los libros de la Física y de la Teología. La nueva metodología expone dudas y problemas. Es de alguna manera polémica, pues presenta la disyuntiva entre la lógica escolástica y la nominal; a veces confronta a Ockham con Tomás de Aquino, no lee las *Isagogé* de Porfirio a través de Boecio sino que opta por la traducción renacentista de Argyropilo y su discípulo Acciaiuoli, quien en 1478 editó las obras completas del bizantino. Alonso se interesa por la claridad ciceroniana; prueba de ello es la segunda dedicatoria del tratado de Francisco Cervantes de Salazar, que dice que Alonso busca “utilidad en la materia, modo adecuado de tratarla, y una lógica limpia, sin vericuetos medievales, acercada al peripatetismo”.

La polémica entre la lógica nominal y la escolástica tiene matices peculiares cuando involucra la opción por Aristóteles

debido a que, tanto en el Estagirita como en los nominales, el énfasis en lo singular y la *epagoge* como punto de partida ha llevado a que hoy los traductores de las obras lógicas de Alonso confundan como opción nominal lo que en realidad era en él una recuperación del auténtico Aristóteles. En cuanto a la opción entre lógica nominal y lógica escolástica, pienso que Alonso no opta por una u otra, sino que busca continuar la reforma sotiana, el regreso a Aristóteles, la simplificación y claridad humanistas con énfasis pedagógico dirigidas a preparar a los alumnos de América para las funciones públicas y teologales; no olvidemos que Alonso viene de un aristotelismo salmantino de corte político que se desarrolló en la Universidad de Salamanca durante el siglo XV y que se hizo patente en la facultad de Artes del siglo XVI.⁵ Respecto de la confusión entre aristotelismo y nominalismo, no voy a entrar ahora en esta discusión porque la he desarrollado ya en otro trabajo, pero es importante mencionar que actualmente diversos intérpretes de la lógica alonsina se debaten entre la interpretación nominal y la aristotélica de su lógica.⁶

Veamos de qué se trata el texto. Alonso abre el escrito en las cuestiones preliminares del *Libro de Porfirio* diciendo lo que ha de entenderse por “lógica”; divide su argumentación en tres cuestiones

⁵ Cfr. V. Aspe Armella, “El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca”, en *Francisco de Vitoria en la escuela de Salamanca y su influencia en Nueva España*, (Pamplona: EUNSA, 2014).

⁶ Cfr. V. Aspe Armella, “Antecedentes histórico-filosóficos para una acertada interpretación de las obras lógicas de Alonso de la Veracruz”, en *Pensamiento Novohispano 16*, (Toluca: UAEM, 2015), pp. 87-106. En ese texto muestro la diversidad de opiniones que hay entre la escuela de Walter Redmond y Mauricio Beuchot y la de Ambrosio Velasco, Carolina Ponce y Carmen Rovira. La traducción mencionada de Miguel Ángel Romero Cora sigue esta segunda opción nominal.

temáticas, separadas por puntos del uno al ciento diecinueve; el último punto da la conclusión global. La Cuestión Primera versa sobre *Si la Dialéctica es Ciencia*. La Cuestión Segunda habla sobre *El tema del individuo*. La Cuestión Tercera versa *Sobre las predicaciones*. Después entra al *Libro de Porfirio* (fo.32 y ss.), en el que explica la razón del título y la *intentio autoris* de Porfirio en el prólogo, y da las cuatro cuestiones que abordará el texto: cuestión primera, *Qué es el universal*; cuestión segunda, *Si el universal existe en las cosas antes de la operación del intelecto*; cuestión tercera, *Sobre las segundas intenciones*; cuestión cuarta, *Sobre el sujeto de los predicables*. Vayamos sucintamente a lo enunciado en cada uno de los puntos mencionados para después comentar la decantación por la lógica aristotélica en fray Alonso.

Las tres cuestiones preliminares del libro de Porfirio tratan sobre si la dialéctica es ciencia (fo. 9-16). Comienza Alonso por definir qué es la dialéctica; distingue su objeto de los predicables diciendo que su objeto es el universal de razón. Define qué es el individuo y da los modos de individuos, y en la tercera cuestión hace lo mismo con la predicación: la define y da sus distintos modos.

Nada parecería separar aquí al agustino del autor de un típico tratado medieval de lógica; sin embargo debemos leer detenidamente el porqué de este contenido y las fuentes que cita. Desde el inicio Alonso explica que hay en su tiempo una discusión entre nominalistas y realistas y que los primeros sólo conciben la lógica como un arte, al individuo en sentido unívoco y las predicaciones sin términos análogos. En cada una de las tres cuestiones hace una crítica a los viejos lógicos medievales. Señala que su maestro Domingo de Soto había comenzado una reforma de los estudios lógicos optando por Aristóteles y una vía más simple apegada al contenido real, aunque lo critica por no haber radicalizado más su postura. Sigue a Rodolfo Agrícola en

Tractatus de locis dialecticis seu de topicis y Titelman⁷ es siempre citado en las argumentaciones; además, confronta a su maestro Soto para mostrar que la vía nueva yerra en su concepción de los temas lógicos, aunque sí tiene algo que aportar en razón de su enfoque, el cual la Escolástica decadente había perdido. Así, la lógica americana comienza con una renovación frente a la escolástica (y aún frente a la salmantina sotiana) al tiempo que opta por un realismo moderado completando el de Salamanca.

En el *Libro de Porfirio*, Alonso hace una introducción explicando quién fue Porfirio y la pertinencia del libro para después decir que usa la traducción aristotélica de la lógica de Argyrópilo y que se aparta de la salmantina. Explica quiénes son los peripatéticos y de dónde vienen, aduciendo que “en un principio todos los platónicos y aristotélicos se llamaban así” (punto 75). Por último, comenta en cuatro cuestiones el problema del universal, señalando que el universal se entiende de modo cuádruple: en el ser, en el causar, en el predicar y en el representar (punto 76). La cuestión clave es si el universal existe en las cosas mismas (78). Alonso articula su argumentación con el método del *sic et non* medieval, lo que puede sugerir que hace un tratado medieval sin aportación alguna. Empero, ya vimos que tiene un claro humanismo cuando toma la traducción renacentista de Argyropoulos; también se reitera esto porque sus comentarios son más libres, evita la traducción *ad literam* tan desprestigiada, sigue las opiniones de algunos

⁷ Titelman (1502-1537) fue un franciscano y capuchino traducido por Antonio Jornada en España. Entre éste y Agrícola, Alonso beberá de un desplazamiento de la lógica deductiva medieval a un sentido ciceroniano de la *lógica-iudicium* del razonamiento. Esto, no obstante, ocurre en la obra de De la Veracruz *De locis dialecticis seu topicis*, una parte del *corpus* lógico alonsino que ahora no trabajamos. Cfr. L. Vega Reñón, “Alonso de Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXX (2003), pp. 119-133.

autores para refutar la postura de Platón (84) y, en cambio, opta por la de autores tan diversos como Agustín de Hipona, Séneca, Jacobo Faber o Lefevre D'Étaples y Tomás de Aquino (87-89); sostiene que el nominalismo de Ockham le viene directamente de Escoto (93); define el conocimiento objetivo para concluir que los universales deben entenderse según los realistas y Aristóteles, ya que el universal es incorruptible. Posteriormente da los distintos sentidos de universal: *universal ante rem, in re y post reum* (121-123).

La segunda cuestión, *Si el universal existe en las cosas antes de la operación del intelecto*, avanza sobre la discusión en torno al nominalismo, que es en realidad el tema que le interesa. Alonso dice a favor que, en opinión de Escoto, esto es así; después da su propia opinión: que esto nunca ocurre (124-143). Entra a la tercera cuestión deliberando *Sobre las Segundas intenciones*, pues considera que tal distinción destraba el problema si los nombres de las segundas intenciones se suponen personalmente por los individuos singulares (141-145). A favor cita a Aristóteles; sostiene que, según dicho filósofo, los nombres no son nada más que singulares (146). Sin embargo, en contra aclara que la dificultad está en no entender qué se entiende por primeras y segundas intenciones (150-160). Después define la abstracción (161-176) en claro seguimiento de los medievales y salmantinos: da la opinión de Tomás de Aquino, Averroes y los antiguos, Boecio y Teofrasto (176-182).

Pasa a la cuarta y última cuestión disertando *Sobre el sujeto de la Lógica de los predicados* dando los argumentos a favor, después los argumentos en contra, y aclara que el universal se asume de tres modos: como sustrato, como significación por sí mismo y como agregado de ambos (183-198). En la última parte define la dialéctica basado en las conclusiones del texto: “La dialéctica es ciencia real de los universales más no de manera absoluta sino

en tanto que se subordina a las segundas intenciones. En efecto, el físico trata al hombre a partir de las propiedades, no lo hace por cuanto se signifique por el nombre de la especie o del género, sino por el nombre de primera intención. Y cosa semejante debe decirse de toda ciencia. El dialéctico, en cambio, trata al universal pero por cuanto significa por el nombre segunda intención en la medida en que se conoce por medio de la operación del intelecto que existe cierta naturaleza específica que es común a todos los hombres” (199).

2. Si la lógica es una ciencia y si el universal existe en la realidad

Alonso tiene clara la relevancia de su interpretación y enseñanza; al comenzar la *Isagogé* de Porfirio, a la que subtitula “Nociones para entender las *Categorías* de Aristóteles”, nos dice: “Este libro de los predicables es una introducción no sólo a las *Categorías* de Aristóteles, es decir, a los diez predicamentos, sino también a toda la dialéctica, más aún, a la filosofía en general, puesto que sirve y es guía para las definiciones, divisiones y demostraciones, sin las cuales nadie filosofará prósperamente”⁸ (*art.* 66).

Veamos pues los dos temas sobre los que argumenta Alonso en la lógica para entender si su decantación por Aristóteles se cumple: en primer lugar, si la dialéctica es una ciencia; en segundo lugar, cómo concibe al universal. En la cuestión primera de los comentarios al libro de Porfirio, De la Veracruz dice que, ya que la primera operación de la inteligencia es la simple aprehensión, trata primero las voces simples (tal y como lo hace Aristóteles). Enuncia los cinco predicables transmitidos por Porfirio; después

⁸ En el latín original: “Hic predicabilium liber introductio est non solum ad *Cathegorias* Aristotelis, ed est, ad decem, praedicamenta, sed ad totam dialecticam inimo ad philosophiam communem. Quippequi ad definitiones, divisiones, demonstrationes sine qui prospere nullus philosophabitur desireiat et conducat”.

dice que presenta en primer lugar el universal ya que las cinco voces son consideradas como ciertos universales y que, ante todo, “es necesario demostrar que nuestra dialéctica es ciencia y que tiene su propio sujeto”. Nada aquí acerca a Alonso al Estagirita, para quien la lógica es un arte, pero en el segundo punto aclara qué entiende él por ciencia: “la ciencia es hábito de la conclusión producido a partir del intelecto por medio del discurso silogístico”. Alonso remite a los pasajes aristotélicos de *An. post.*, I-28 (87a38-87b1). En razón de esto, sostiene que la dialéctica es una ciencia especial, pues enseña como ciencia común, siendo que el dialéctico es artífice general al tener como sujeto de la ciencia al ente de razón. Alonso distingue entre ciencias reales y ciencias sermocinales. Aclara que la dialéctica no versa sobre la argumentación ni sobre el silogismo, sino que trata de la definición y la división. Refuta la consideración de Porfirio diciendo que hay un argumento en contra de su conclusión principal, siendo esta conclusión que “toda ciencia es cualidad real, la dialéctica es ciencia, luego la dialéctica es cualidad real”. Alonso replica que es evidente la premisa mayor, “nada es cognoscible sin lo sensible, y es necesario que lo sensible sea real”. Y añade que la consecuencia del argumento sería que la dialéctica o no es ciencia o no trata del ente de razón (*c. I, 13*)

Da otro argumento: “Hay un argumento de Aristóteles en contra de la primera conclusión para probar que la dialéctica es ciencia. Pues dice en el Libro IV de la *Metafísica* (*coment. 5*) que la dialéctica es la que todo pone a prueba, es sofística y ciencia aparente”, y que la solución que da Aristóteles a esto es que la dialéctica no es ciencia de acuerdo a *Met., VI*. Que quienes no entienden esto confunden el uso con la enseñanza pero que considerada en sí misma, la dialéctica es ciencia al proceder por principios propios. Alonso acaba diciendo que Alberto Magno y Escoto no entendieron el sujeto de la dialéctica, pues el primero

decía que era el argumento y el segundo que era el silogismo. Después concluye que el sujeto de la dialéctica es el universal.⁹

En la cuestión 1, 19, Alonso delibera sobre qué es el universal, segundo punto que nos interesa. Lo define como

“aquello que es predicable de muchos unívoca y distintivamente, de modo que el término *hombre* es universal, puesto que se predica de muchos que están contenidos en él. De manera semejante *animal* es cierto universal, porque se dice de muchos por la misma razón, por ejemplo, del *hombre* y del *caballo*. Y se llama universal porque aquéllas cosas de las que se dice están ciertamente contenidas en él, no se diría de ellas si no las contuviera”.

Alonso aclara que el universal se llama *predicable*, que el término *hombre* es universal y no singular, pues lo compone la especie humana, y es predicable porque se predica de las cosas. En cuanto a la explicación de cómo se produce o surge el universal, De la Veracruz glosa a Aristóteles cuando dice:

“El universal se produce por la operación del intelecto. El intelecto, escuchada la voz *hombre* y conocida su significación, forma un concepto o noción que distinga a todos los hombres y, porque tiene la capacidad de distinguir y separar aquéllas cosas que no están separadas en verdad, considera una naturaleza común a todo hombre, tanto si estuviera separada de los individuos, como si todos

⁹ De Alberto Magno dice que, siguiendo a Avicena y Algazel, consideró que la argumentación era el sujeto de la lógica, pero Alonso concluye que el sujeto de la dialéctica es el universal en los predicables obtenidos por la operación del intelecto.

los individuos participaran de ella, y a ella le llama especie, y tal naturaleza común es universal y predicable” (c. 1-21).

Los textos a los que remite Alonso son *Met.*, VII y *An. post.*, II-11, y alude al adagio medieval de “cualquier cosa que es recibida en algo es recibida de acuerdo con el modo en que la recibe” cuando dice que “como el intelecto es potencia no material, puede así entender”. Sentadas estas consideraciones, Alonso define al singular en contraparte del universal como aquello que se dice “individual” porque se dice de uno solo. Y apuntilla: “Pedro es individual, no es universal ni predicable” (c. 2-24).

Cuando Alonso se adentra a la tercera cuestión previa al tratado de Porfirio aborda frontalmente la discusión entre nominalistas y realistas, pues trata del tema de las predicaciones y establece en qué sentido se dice ciencia la dialéctica y cuáles son los sentidos de universal y singular. Menciona los tipos de predicaciones (c. 3-34) y después presenta la diferencia entre nominalistas y realistas, diciendo que “los nominalistas atribuyen a los nombres ser sujetos y predicados primordialmente. Además entienden que los nombres se sujetan y predicán en lugar de las cosas” (c. 3-35). Los realistas, en cambio, son “los tomistas y escotistas que conceden que los términos son sujeto y predicado pero que consideran que tal particularidad es en razón de las cosas que se ponen en predicamento según el ser conocido”. También dice que “la predicación se atribuye a las cosas y no a los términos” (c. 3-38). Al final, nuestro autor se pregunta: ¿qué pensó Aristóteles sobre las predicaciones? Alonso responde dando un pasaje de Aristóteles; posteriormente ofrece la traducción de Argyropilo y, por último, añade lo que dice Averroes (c. 3-54).

3. ¿Qué aristotelismo subyace a la lógica alonsina?

Señalemos primero las contribuciones alonsinas a la lógica: nuestro autor es un pionero del pensamiento filosófico mexicano y ya por esto merece la atención de los filósofos iberoamericanos. Formula una lógica que pretende abarcar el enfoque social y multicultural debido a su énfasis en el singular y a la importancia de ésta en la formación política de las élites. Es decir, busca una lógica aterrizada en lo concreto cuyo punto de partida sea el singular y que pueda ser comprensible para las nuevas generaciones. Cabe recordar aquí que lo que estaba en juego entre el humanismo y el pensamiento escolástico lógico medieval era la aplicación de una lógica civil útil a lo ético y político; la preponderancia jurídica de los estudiantes de Artes en Salamanca, y ahora en la Real y Pontificia Universidad de México, exigía un desplazamiento de la dialéctica hacia la retórica; la labor de De la Veracruz en este campo estriba en encontrar una vía media en la polémica de la lógica.¹⁰

Pero la vía media no se buscaba por un afán conciliatorio: Alonso practica una lógica renovada heredada de Soto y quiere incluir en la modernización las fortalezas de la lógica medieval superando sus vicios tardíos. El programa contribuye a reordenar el

¹⁰ Para ver más sobre este tema, cfr. C. Sabido, *El pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal*, (Pamplona: EUNSA, 2016), pp. 21-40; L. Vega Reñón, “Alonso de la Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI”. El esfuerzo alonsino por la asimilación del humanismo, de cara a sus aportaciones lógicas en autores como Titelman y Rodolfo Agrícola, pretende la inserción de los estudiantes en el contexto social del momento. Cfr. R. Kagan, *Universidad y sociedad en la España moderna*, (Madrid: Tecnos, 1981). En este sentido, la primera obra lógica en América tiene un claro afán pedagógico y utilitario.

problema de la lógica desde una dimensión epistémico-ontológica, como lo ha señalado ya Walter Redmond.¹¹

De la Veracruz tiene un pensamiento crítico al enfrentar la naturaleza de la lógica; autores como Beuchot y Redmond sugieren que efectúa una *resolutio* que aporta a la teoría de la ciencia y que su lógica cuantificacional llega a la cuantificación múltiple. Eso en cuanto a la visión global de la *Dialectica Resolutio* y la *Recognitio summularum* pero, en cuanto a los puntos aquí analizados, se puede decir que sigue las doctrinas aristotélicas y las nuevas teorías humanistas con afán pedagógico, bebiendo moderadamente de los nominalistas.¹²

Como sostiene Mauricio Beuchot, “Veracruz y sus colegas comparten el énfasis en Aristóteles con mensocabo de Pedro Hispano”.¹³ No obstante, debe decirse que “a pesar de su interpretación extensional de las oraciones generales, Alonso no es nominalista, y que de hecho combina la tradición terminista y la realista en su lógica”.¹⁴ Ahora bien, al tratar el tema del universal en la *Dialectica Resolutio*, puede decirse que Alonso opta por el realismo acercándose a una distinción escolástica tardía argumentando a favor del concepto formal y objetivo, ya que critica a los nominalistas por sólo aceptar conceptos formales y rechazar los objetivos; tal es su objeción frente al nominalismo (*D.R.*, 17).

¹¹ W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, (Ciudad de México: UNAM, 1987), pp. 7 y ss.

¹² Cfr. Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, pp. 16-17.

¹³ W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, p. 17.

¹⁴ W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, p. 78.

Ahora bien, su énfasis en la lógica formal es compatible con el énfasis en lo singular real; así, se promueve una lógica cuyo pensamiento es vía hacia la realidad. Para precisar esto, Alonso restringe los sentidos del universal que se interpretaban en el medioevo y opta en ello frontalmente por Aristóteles. Nos dice Walter Redmond sobre esto que Alonso retoma el concepto de universal que Domingo de Soto había incluido en sus comentarios a la lógica, pero que la propuesta hermenéutica de Alonso es más frontal.¹⁵

Alonso sigue a Soto en la división de los cuatro tipos de universal; de hecho, pone un apéndice con los comentarios de Soto en su obra. Empero, Alonso realiza una eliminación cuando sostiene que la cuestión no versa sobre el universal *in causando* ni sobre el universal *in representando*, “pues resulta claro que ambos tienen existencia en las cosas”; es decir, nos dicen Beuchot y Redmond, “tienen existencia “de tipo cosa”. La cuestión para Alonso es si el universal *in predicando* es *in essendo*”.¹⁶ Es decir, la cuestión para el agustino es si los universales existen en la naturaleza de las cosas y en la predicación de ellas. Es aquí donde Alonso supera a su maestro Soto, pues para él hay tres respuestas posibles en la disputa: la realista extrema platónica, que rechaza; la nominalista, que niega toda existencia natural del universal diciendo que es sólo una convención natural; la aristotélica, por la que opta: que existen como predicables en el intelecto y como potencia en la naturaleza de las cosas. He allí su conclusión.

De la Veracruz es, pues, aristotélico en cuanto se opone a Platón. Considera que los universales nada son fuera del individuo, que sólo es real lo individual, que el universal es lo que está en

¹⁵ Cfr. W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, pp. 37-51.

¹⁶ W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, p. 39.

muchos pero no como *entelechia*, pues existe en las cosas pero no en acto. El universal es acto en la mente, la cual lo abstrae de las cosas en acto. La consideración no implica que las realidades sensibles estén en constante devenir, pues Alonso piensa que la naturaleza tiene estabilidad por la causa formal y final, que por eso cabe ciencia de la naturaleza y que en la realidad natural no hay existencia en acto de los universales. Tampoco considera que los nombres sean exclusivamente singulares. Su contribución frente a Domingo de Soto, al que siempre sigue y revisa, es, en palabras de Mauricio Beuchot, una precisión semántica: que los universales están en las cosas predicadas y que por eso la predicación puede decir de muchos.¹⁷

Es por lo anterior que Alonso sentencia que toda la realidad es singular e individual, pues entiende que hablar de universal en las cosas es una precisión de razón. En esto Alonso retoma la distinción de la significación formal y material del universal presente en de Aquino. Así que la posibilidad del saber científico se debe a la noción de “universal” y sólo por estas precisiones puede decirse que la lógica es una ciencia, es decir, sólo en el sentido en que es un saber que parte de ciertos principios racionales para evitar la separación tajante entre conocimiento y realidad.

Delimitemos entonces las afinidades alonsinas con la filosofía aristotélica para después plantear nuestras conclusiones. El tema aristotélico del universal es desarrollado por Aristóteles, primero, como aporía en *Metafísica Beta* (III), 995a32-35 - 995b1-5, cuando dice que la primera dificultad sobre la estabilidad del conocimiento científico estriba en “si corresponde a una sola ciencia investigar las causas, y si corresponde a una sola ciencia contemplar sólo los principios de de la substancia o también los principios en que

¹⁷ Cfr. M. Beuchot, “El problema de los universales en Domingo de Soto y en Alonso de la Vera Cruz”, *Revista de filosofía*, 17 (1984).

basan sus demostraciones” (995b4-10). Para Aristóteles es de primer orden establecer también si los principios y los elementos son los géneros o las partes intrínsecas en que se divide cada cosa. El derrotero de la metafísica se compromete aquí ya que, si son los géneros los que en el individuo se dicen como lo primero o lo último, se comprometerá la interpretación de la realidad natural en sentido platónico-descendente al ser el género el principio, o se concebirá a la realidad desde su dinamismo externo, sin decir que los géneros son lo primero. La pregunta que formula Aristóteles para dirimir esto es: “¿son los géneros por los que los individuos se dicen?”, y pone un ejemplo: “¿es el animal o el hombre el que es el principio y el que más propiamente existe fuera de lo singular?” (995b30-35). Busca dilucidar si hay algo fuera de la materia que sea causa por sí, y si hay algo fuera del todo concreto (995b32-36).

Para comprender estas preguntas, que serán hilo conductor de la *Metafísica* y que encontrarán plena solución hasta *Met.*, VII, conviene acudir a los sentidos de principio (*arjé*) que da Aristóteles. En *Met.*, V, 1013a14-15, da cinco sentidos de “principio” y, tras enunciar los cuatro primeros, dice que “el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa”; pone de ejemplo las demostraciones y las premisas (1018b31-33). Allí aclara que las cosas se dicen anteriores según el concepto y según la sensación, precisión indispensable en las argumentaciones que da fray Alonso de la Veracruz y que hemos ido mencionando. Lo reitera Aristóteles en *Met.*, VI-2, 1026a35 - 1027b17-28 en ocasión de la clasificación de las ciencias cuando excluye de la metafísica al sentido del ente como verdadero y como falso “por tratarse de composición y división”, tal y como Alonso había sostenido al refutar la idea de que la lógica fuese ciencia de la argumentación o de la demostración. Esto lo reitera Aristóteles diciendo que “no están lo verdadero y lo falso en las cosas sino en el pensamiento”, tema explicitado en De la Veracruz cuando

dice que, de acuerdo a *Metafísica VI*, la dialéctica no es ciencia. El punto queda asentado en *Z*, 1028a33-35; allí el Estagirita sostiene que “sólo es separable la substancia [*ousía*] en cuanto al enunciado, pues ésta es lo primero. Tal es la confusión de la que habla de la Veracruz en sus comentarios previos al libro de Porfirio; la retoma de *Met.*, *Z*-3, 1028b 34-35, en donde Aristóteles da los sentidos de la *ousía*: la esencia, el universal, el género y el sujeto, diciendo que sólo es substancia en sentido pleno el sujeto (*upokeimenon*), la materia, la forma y el compuesto, pero que de éstos en el primer sentido del “ser separable y algo determinado” (*Z*-4, 1029a28-30).

Aristóteles culmina su reflexión sobre el universal en *Met.*, *X*-1, 1052a34-35, en ocasión de los sentidos del uno al distinguir lo uno por naturaleza y lo que es un todo, el singular y el universal, aclarando que todo esto es uno por ser indivisible, unas veces por su movimiento y otras por su intelección o enunciado. Alonso retoma estos pasajes para concluir que ninguno de los universales puede ser substancia (cfr. *Met.*, *X*-2, 1053b), y establece que el universal es aquello que es predicable de muchos, unívoca o distintivamente, de modo que al término *hombre* lo declara universal porque se predica de muchos que están contenidos en él y porque se separa del singular al optar por esta predicación.

Dos fueron, en mi opinión, los pasajes alonsinos que sirvieron de andamiaje para sus aciertos lógicos: por un lado, la convicción de que el intelecto es potencia no material (cfr. *D. R.*, *c.* 2.24; *c.* 3, 54); por otro, la convicción de que la substancia es lo que no se dice del sujeto ni está en el sujeto (cfr. *Categ.*, 1b11-19). A continuación explico la comprensión alonsina del tratado *Categorías* y el seguimiento aristotélico que hace de ellas, ya que éste es el objeto del material prefatorio que analizamos. En dicho tratado, el Estagirita menciona las entidades secundarias; de allí parte precisamente Alonso (cfr. *Categ.*, 1b13-20). Las define como “las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así

llamadas, tanto las especies como sus géneros; el hombre individual pertenece a la especie hombre y el género de dicha especie es animal, así pues éstas se llaman entidades secundarias, el hombre y el animal”. Para Aristóteles es necesario que el nombre, como el enunciado, se predique del hombre individual que es el individuo concreto (cfr. *Categ.*, 1b, 25-26) pues, de no existir las entidades primarias, nada de lo demás existiría (cfr. *Categ.*, 2b, 5). Así, las especies y los géneros son entidades secundarias porque sólo entre los predicados es que se muestran las entidades primarias (cfr. *Categ.*, 2b, 30-33), ya que las secundarias no están en sujeto alguno.

En el tratado *De la interpretación* se mantiene la sentencia alonsina de que lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división, que el enunciado es significativo sólo por convención y que, sin embargo, hay enunciados asertivos. Aristóteles tiene en el texto literalmente la sentencia alonsina de que “universal es lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular lo que no”, y da el ejemplo siguiente: “Hombre es de las cosas universales, Calias es de las singulares” (*De inter.*, 17b, 41). Al llegar a la teoría de la ciencia en *Analíticos posteriores*, Aristóteles adelanta, al inicio del segundo libro, lo que será la culminación de su lógica cuando dice que “la ciencia demostrativa se basa en cosas, verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión” (*An. Post.*, 71b23-24). Argumenta que la ciencia se basa en lo primero no demostrable (*An. Post.*, 71b25), y fija su teoría del conocimiento distinguiendo que “no es lo mismo lo anterior por naturaleza que lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros” (*An. Post.*, 71b35-72a1). Aclara que lo anterior y más conocido para los seres humanos es la sensación, y que lo anterior y más conocido “sin más” son las cosas más lejanas. Y dice que las cosas más lejanas son las universales, y que

las más cercanas son las singulares (*An. Post.*, 72a5); explica ahí lo que entiendo por “universal”: lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal, en clara referencia a la *ousia*.

Es a partir de la lectura de este pasaje que Alonso encuentra la confusión medieval sobre el universal y la comprensión de que la lógica es ciencia, ya que el Estagirita añade que “por tanto es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas” (*An. Post.*, 73b29). Para Alonso, la dificultad de esta sentencia, como lo explicó en el prólogo a la Lógica, estriba en que muchos autores medievales otorgaron estatuto existencial a algo que, de suyo, no es real. Su prólogo echa mano de los comentarios de Domingo de Soto, que sigue a de Aquino, quien acertadamente había comprendido la sentencia aristotélica, pero añade a la discusión nuevos argumentos aristotélicos para refutar tanto a la vía platónica descendente medieval (que otorgaba a la lógica estatuto de ciencia, borrando así las fronteras entre conocimiento y realidad), al tiempo que se separaba de la interpretación terminista que negaba toda posibilidad de conocimiento de la substancia en tanto que *ousía*. Por eso su principal argumento es decir que la lógica es hábito (*hexis*), y ello lo toma de la teoría del conocimiento aristotélica presente en *An. Post.*, 99b15 y ss., en donde Aristóteles presenta la siguiente secuencia: a) los seres vivos tienen una facultad innata para distinguir (sentido); b) en algunos animales se produce una persistencia de la sensación; c) la persistencia del sentir produce una sensación en el alma; d) al sobrevenir muchas sensaciones surge una distinción (*diáfora*; cfr. 100a1), y surge el concepto (*logos*; cfr. 100a3). Es así, continúa la argumentación del Estagirita, que del sentido surge la memoria y de la memoria la experiencia, y de ésta el universal que se ha fijado en el alma (cfr. 100a1-5).

La insistencia alonsina por ubicar a la lógica en la definición y la división y no en la argumentación ni la demostración encuentra en

este pasaje su explicación: que algunos pensadores de la tradición medieval habían confundido los modos de ser como innatos, cuando en realidad los modos de ser proceden de la sensación (cfr. *An. Post.*, 11-19, 100a10-12). Es así que, para Alonso al igual que para Aristóteles, el universal se da por primera vez en el alma, no por convención externa (como para los lingüista-nominales) ni por causa extrínseca alguna (como para algunos realistas medievales de interpretación neo-platónica). Ésta es la batalla y polémica del prólogo que abre la lógica alonsina: que la sensación lo es del universal y que la ciencia y la intuición son verdaderas porque ningún otro género del saber es más exacto que la intuición, pese a que, en efecto, exista un mecanismo complejo proposicional, una herramienta, para demostrar lo conocido: el silogismo axiomático deductivo (100b1-7).

Por esta razón, autores como Mauricio Beuchot han dirigido acertadamente el estudio de la lógica alonsina hacia el tema de las relaciones entre filosofía y lenguaje.¹⁸ Y otros, como Walter Redmond, han subrayado su paralelismo entre conocimiento y realidad.¹⁹ A pesar de esta aproximación inicial, queda pendiente la tarea de profundizar específicamente en cada parte del *Organon* Alonsino a la luz de la recuperación aristotélica; el presente análisis ha pretendido mostrar al lector cómo la apertura de sus escritos lógicos prueba su asimilación aristotélica aunada a las contribuciones de la lógica salmantina sotiana.

¹⁸ Cfr. M. Beuchot, *Filosofía y lenguaje en la Nueva España* (Ciudad de México: UNAM, 2011), pp. 43-49. Sin embargo, Beuchot da fuerza a la interpretación argumental de la lógica alonsina en *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, (Ciudad de México UNAM, 1991), p. 156.

¹⁹ Cfr. W. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, (Ciudad de México: UNAM, 1985).

En conclusión puede decirse que en De la Veracruz entran en juego cuestiones de contexto (externas) y materiales (internas) en la lógica y la realidad natural; es por ello que desplaza su lógica hacia diversas tradiciones: por un lado, se trata de una lógica de cuño renacentista, pues incluye textos de autores de su tiempo y los sigue en el desplazamiento entre la dialéctica, la gramática y la retórica que operaban autores como Rodolfo Agrícola. Por otro, es humanista en cuanto a la recuperación de la fuente directa del autor que sigue. Además, su impronta nominal es clara en la medida en que enfatiza las relaciones entre lógica y lenguaje al tiempo que aterriza los problemas cara a las necesidades concretas, simplificando la labor pedagógica o de enseñanza para las élites y futuros funcionarios de la administración colonial, punto que expresó desde el prólogo de su obra. Su contribución está en separar la dialéctica de la retórica y la lógica de la filosofía sin escindirlas, como venía dándose en la vía nueva, regresando a fuentes y traducciones aristotélicas y ejerciendo una crítica hacia los errores en la lógica de Porfirio y de la tradición escolástica. En realidad, este proemio es un programa de enseñanza universitaria que intenta establecer con claridad la solución a las polémicas lógicas que se venían dando en Europa.

4. Conclusiones

Puede decirse que Alonso avanza en la solución de la polémica de la lógica de su tiempo cuando dice que la dialéctica no versa sobre la argumentación o el silogismo, sino sobre la definición y la división. También puede afirmarse que avanza cuando sostiene que, de acuerdo con Aristóteles en *Metafísica* VI, la lógica no es una ciencia. Para de la Veracruz, el objeto de la dialéctica es el universal. Define al universal como aquello que es predicable de muchos, unívoca y distintivamente, de modo que el término *hombre* es universal porque se predica de muchos que están

contenidos en él. En estas conclusiones el seguimiento alonsino de la lógica aristotélica es claro.

Todas estas sentencias las enuncia gracias a su consideración del intelecto como facultad; apoyado en la lógica material aristotélica, en especial en *An.post.*, II-19, fray Alonso cifra el principio de la lógica en que, siendo el intelecto una facultad, es potencia no material capaz de recibir el concepto universal a partir de la realidad concreta (cfr. *c.* 2-24 y *c.* 3,54). Por ello, fray Alonso ubica el objeto de la lógica en los predicamentos, de tal manera que su contribución estriba en regresar la lógica a una cuestión de lenguaje que sea acorde con la realidad.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*, (Madrid: Gredos, 1994).

—. *Tratados de lógica*. Vol. II, (Madrid: Gredos, 1988).

—. *Tratados de lógica*. Vol. I, (Madrid: Gredos, 1982).

Aspe Armella, V. “Antecedentes histórico-filosóficos para una acertada interpretación de las obras lógicas de Alonso de la Veracruz”, *Pensamiento novohispano* 16, N. H. Esquivel Estrada (ed.), pp. 87-106, (Toluca: UAEM, 2015).

—. “El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca”, *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, V. Aspe Armella y M. I. Zorroza (eds.), pp. 47-60, (Pamplona: EUNSA, 2014).

Beuchot, M. “El problema de los universales en Domingo de Soto y en Alonso de la Vera Cruz”, *Revista de filosofía*, 1984, pp. 249-273.

—. *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, (Ciudad de México: UNAM, 1991).

—. *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*, (Ciudad de México: UNAM, 2011).

- . *Historia de la filosofía en el México colonial*, (Barcelona: Herder, 1996).
- De la Veracruz, A. *Dialectica resolutio*, (Ciudad de México: UNAM, 2007).
- . *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*. E. J. Burrus (ed.), (Roma-St. Louis: S.J. Jesuit Historical Institute-St. Louis University, 1968 - 1972).
- Gallegos Rocafull, J. M. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, (Ciudad de México: UNAM, 1974).
- Kagan, R. *Universidad y sociedad en la España moderna*, (Madrid: Tecnos, 1981).
- Redmond, W. y Beuchot, M. *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, (Ciudad de México: UNAM, 1985).
- . *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, (Ciudad de México: UNAM, 1987).
- Robles, O. *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, (Ciudad de México: Jus, 1950).
- Romero Cora, M. Á. *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica Resolutio de Alonso de la Veracruz: Preliminares y cuestiones primera a cuarta del Tratado de los Predicables*, (Ciudad de México: UNAM, 2009).
- Sabido, C. *El pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal*, (Pamplona: EUNSA, 2016).
- Tovar, A. y de la Pinta Llorente, M. *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1994).
- Valverde y Téllez, E. *Bibliografía filosófica mexicana*, (Zamora: Colegio de Michoacán, 1989).
- Vega Reñón, L. "Alonso de Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2003, pp. 119-133.

TRES ARGUMENTOS DE PRESCIENCIA DIVINA Y LIBERTAD CONTIGENTE EN *CONSOLACIÓN V* Y DE *INTERPRETATIONE 9* DE BOECIO

Gabriel González Nares
Universidad Panamericana, México

Introducción

Boecio fue un excelente comentador de Aristóteles. Formado en una escuela alejandrina, Boecio recibió la lógica del *organón* como una herramienta competente para resolver problemas argumentativos tanto en metafísica como en ética.¹ Ahora bien, el libro en el que Boecio se enfrenta a los problemas más duros sobre la naturaleza del bien, la providencia y la justicia es la *Consolación de la filosofía*. Así, prepara Boecio su propia muerte buscando paz en los argumentos. En el libro V de la *Consolación de la filosofía*, Boecio se enfrenta ante el duro problema de la oposición entre la presciencia divina y el libre arbitrio: ¿cómo es posible que exista el libre arbitrio si Dios ya ha visto como necesarias mis acciones futuras?

Hablar de la libertad y la presciencia es también hablar acerca de *iustitia et iure*, pues no puede haber justicia sin libre arbitrio individual. Y tampoco puede haber *ius* si no hay responsabilidad o imputabilidad sobre los actos libres. El problema del que Boecio habla es lógico, ético y teológico, y da un lugar eminente

¹ Cfr. De Rijk, L. M., “Boèce logicien et philosophe”, en L. Obertello (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, (Roma: Herder, 1981).

a la responsabilidad y libertad humanas de modo que la libertad, vértice de la justicia, une las realidades del pensamiento, de la acción y de la fe.

En la pregunta por la libertad frente a la presciencia se sintetiza de cierto modo la tradición filosófica antigua sobre el problema de los futuros contingentes, pues el hecho de la presciencia divina no puede entenderse sin el análisis lógico-lingüístico del estatuto de verdad de las proposiciones contingentes futuras, así como tampoco puede entenderse sin el interés de la acción humana en sentido ético, ni sin el interés por el interés teológico por la visión que Dios tiene del mundo. De modo que el problema antropológico, ético y lógico sobre el libre arbitrio humano puede estudiarse a la luz del análisis lógico de la verdad de las proposiciones contingentes futuras. Ahora bien, el libro V de la *Consolación* es la última obra de Boecio, pero no el primer lugar en el que se acerca al problema mencionado.

En su juventud había comentado, en dos ocasiones, el *De interpretatione* de Aristóteles. La primera, más breve, la hizo en función de la traducción latina de Mario Victorino. La segunda, más extensa, la hizo en función de su propia traducción. En este segundo comentario, Boecio se detiene a ver el estatuto de la verdad de las proposiciones contingentes futuras, de modo que en este comentario Boecio tiene un antecedente y base a las soluciones que da en *Consolación V*.

En este texto propongo tres cosas. Primero (1) introduciré, en general, el problema de la oposición entre la presciencia divina y el libre arbitrio. Luego (2) haré un análisis de los argumentos de *Consolación V* sobre la naturaleza de los futuros contingentes en función de tres ejes temáticos: el lógico-lingüístico, el natural necesario-contingente y el ético. También (3) definiré las bases de los argumentos, fundamentados en los mencionados ejes, que Boecio da en *Consolación V* basándose de su *Segundo comentario*

al De Interpretatione 9. Por último propondré unas conclusiones de lectura conjunta de los soluciones al problema de la presciencia y el libre arbitrio desde el estatuto de las proposiciones contingentes futuras presente en *Segundo comentario al De interpretatione* 9.

I. El problema de la oposición entre la presciencia divina y el libre arbitrio

El problema de la oposición de la presciencia y la libertad está muy bien planteado en los dos lugares boecianos que hemos mencionado. El más visible es el que aparece en el último libro de la *Consolación*. El problema se resume así: parece que si Dios, que vive fuera del tiempo, ya ha visto los futuros contingentes como necesarios, entonces ellos estarían fuera de la esfera de la acción voluntaria individual contingente y, por tanto, estarían determinados. El diálogo entre la filosofía y Boecio en este pasaje lo testifica:

“Trataré de explicar y dilucidar esta cuestión, comenzando por examinar las dudas que te asaltan.
”No entiendo por qué consideras poco concluyente el razonamiento de los que ofrecen una solución; la presciencia no crea necesidad en los hechos futuros y, por lo tanto, no se opone al libre albedrío. Tu argumento a favor de la necesidad de los acontecimientos futuros se reduce a esto: han sido previstos, luego tienen necesariamente que suceder.
”Y si la presciencia no implica necesidad en los futuros contingentes, como lo has reconocido tú mismo, ¿qué razón habrá para suponer tal necesidad en los futuros voluntarios?”²

² Boecio, *De consolatione philosophiae et Opuscula sacra*, [en adelante, *Cons.*] C. Moreschini (ed.), *Bibliotheca graecorum et*

En este pasaje la personificación de la filosofía, encarnada como una mujer muy elegante, hace una síntesis del problema: es inadecuado pensar que, si Dios sabe todas las cosas que van a pasar, las acciones de la voluntad individual sean libres; puesto que sólo estarían cumpliendo con un programa que Dios, con su providencia (no Providencia) ya ha conocido desde siempre. De hecho, podría parecer muy injusto un contexto en el que las acciones individuales sean simplemente previstas por Dios en la que el actor individual, racional, ético sea simplemente un cumplidor de una premonición, pues este actor no tendría ninguna causalidad en la acción.

Luego de plantear el problema, Boecio sigue poniendo en boca de la dama Filosofía los argumentos por los que resolverá el problema que ha planteado. La solución buscada toma, en general, tres vertientes. La primera (1) es la vertiente lógica-lingüística, la segunda (2) es la vertiente que analiza la naturaleza necesaria o contingente, tanto de las realidades eternas como de las mutables, de modo que se pueda decir que no todas las cosas pasan por necesidad. La tercera (3) es la vertiente del discurso ético donde se da un lugar importante a la deliberación. En función de estas tres vertientes la Filosofía va desgranando los argumentos que solucionan el problema.

No es la primera vez que Boecio indaga sobre el problema, en la misma *Consolación* hay varios testimonios en el que el autor se refiere a una tratamiento previo del tema, en los días de su juventud. El primer testimonio está en las prosas 5 y 6 del libro I,

romanorum teubneriana, (Munich-Leipzig: De Gruyter, 2005), Boecio, *Cons.*, V, prosa. 4, 4-5. “Quaero enim cur illam solventium rationem minus efficacem putes, quae quia praescientiam non esse futuris rebus causam necessitatis existimat, nihil impediri praescientia arbitrii libertatem putat. 5. Num enim tu aliunde argumentum futurorum necessitatis trahis, nisi quod ea quae praesciuntur non evenire non possunt?”

en las que Boecio, respectivamente, menciona su biblioteca, y su firme apego a la propuesta del gobierno divino sobre el mundo.^{3 4} El otro lugar es toda la prosa 3 del libro V, en el que se establece el preámbulo general del problema de la oposición presciencia divina-libertad.⁵ Esta referencia recupera, casi sin duda, los argumentos del *Segundo comentario al De interpretatione*, basado en una traducción propia, no la de Mario Victorino. Hay que recordar que Boecio comentó en dos ocasiones el *De interpretatione*. La primera ocasión ronda el año 513. La segunda ronda los años 515 y 516.⁶ El pasaje clásico que hace famoso al *De interpretatione* de Aristóteles es su capítulo 9, en el que el Estagirita trata sobre el estatuto de la verdad de las proposiciones de hechos futuros contingentes.⁷ Por otra parte la *Consolación* fue escrita entre 524 y 525. Y para buscar consuelo ante la injusticia y el abandono, Boecio recurre a los argumentos de los comentarios aristotélicos de su juventud, pues uno de los temas eje de la *Consolación*: la existencia de la Providencia como gobierno divino del mundo y que tiene presciencia de lo contingente, y que no anula la libertad

³ Boecio, *Cons.*, I, p. 5, 19-23. “Itaque non tam me loci huius quam tua facies movet nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes quam tuae mentis sedem requiro, in qua non libros sed id quod libris pretium facit, librorum quondam meorum sententias collocavi”.

⁴ Boecio, *Cons.*, I, p. 6, 19-23. 5. “— Ita est, inquit, nam id etiam paulo ante cecinisti hominesque tantum divinae exsortes curae ese deplorasti; nam de ceteris quin ratione regerentur nihil movebare. 6. Papae autem, vehementer admiror cur in tam salubri sententia locatus aegrotas. Verum altius per scrutemur; nescio quid abesse coniecto”.

⁵ Cfr. Boecio, *Cons.*, V, p. 3

⁶ P. E. Phillips, “Anicius Manlius Severinus Boethius: A Chronology and Selected Annotated Bibliography”, in N. H. Kaylor Jr. y P. E. Phillips (eds.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, (Leiden: Brill, 2012), pp. 551–589.

⁷ Cfr. Aristóteles, *De interpretatione*, 18a 29 ss.

humana, coincide con el tema del capítulo 9 de *De interpretatione*; sólo que el acercamiento que Boecio hizo a esta obra aristotélica en su juventud tiene un rigor dialéctico y analítico en función de este tema: el problema de la oposición entre la validez del conocimiento y el estatuto de verdad o falsedad de acciones que aún no han sucedido y que son contingentes.

De modo que hay dos problemas en dos obras distintas que tienen la misma matriz que opone al conocimiento cierto y a la contingencia.:

El de la *Consolación*: la oposición entre la Providencia como gobierno divino del mundo y que tiene presciencia, y la existencia de lo contingente como la libertad humana.

El de *De interpretatione* 9: la oposición entre la validez del conocimiento cierto y el estatuto de verdad o falsedad de acciones contingentes que no han sucedido.

Ahora bien, el tratamiento de esta oposición entre certeza y contingencia es más vistoso en la *Consolación*, que en los cimientos de su argumentación que se encuentran en el *Segundo comentario al De interpretatione*. Esto debido al dramatismo de la *Consolación* como obra cumbre, y testamento, de Boecio. Sin embargo, los fundamentos argumentativos, organizados en tres ejes, que resuelven el problema de la oposición presciencia-libertad, están presentes ya en el *Segundo comentario al De interpretatione*, pero de un modo más técnico y académico que polemizante y consolador. Por eso comienzo a revisar los ejes mencionados en la *Consolación* de Boecio, para luego ver sus orígenes en el *Segundo comentario al De interpretatione*.

II. Los ejes de solución al problema en *Consolación*, V, 4

II.1 Eje lógico-lingüístico: la necesidad lógica señala a la necesidad real

El primer eje que Boecio hace es el análisis lógico lingüístico, pues indica que:

“lo primero que hay que demostrar, por tanto, es que todo sucede por necesidad (...) Pero, para que una prueba sea sólidamente basada en la razón, no se ha de fundar en signos o argumentos extrínsecos, sino en unos que sean intrínsecos y necesarios. ¿Qué puede suceder para que los acontecimientos previstos no lleguen a suceder? Sería como creer que los acontecimientos que la Providencia prevé como futuros no se han de realizar, o mejor, que aun cuando se realizaran no había nada intrínseco en su naturaleza que los hiciera necesarios”.⁸

Con esto, el autor se refiere a que es necesario ver la estructura interna del argumento y de su función antes que el contenido del mismo. Es decir, en un sentido lógico, los términos y los argumentos son *res significantes*,⁹ cosas que significan, voces que

⁸ Boecio, *Cons.*, V, p. 4, 31-38-: “Quare demonstrandum prius est nihil non ex necessitate contingere, ut praenotionem signum esse huius necessitatis appareat; alioquin si haec nulla est, ne ilia quidem eius rei signum poterit esse quae non est. Iam vero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis sed ex convenientibus necessariisque causis esse ducendam”.

⁹ Boecio, *In Categorías*, 159 C, JP Migne, PL, 64: “in haec opere haec intentio est, de primis rerum nominibus, et vocis rerum significantibus disputare, non in eo quod secundum aliquam proprietatem figuramque formantur, sed in eo quod significantes sunt”.

señalan a la realidad y se convierten en su imagen. Esta noción de *res significans*, que Boecio acuña desde su *Comentario a las Categorías*¹⁰ muestra la armonía, en parte natural, en parte convencional, que hay entre las palabras y las cosas: las primeras señalan a las segundas. Ahora bien, este argumento se divide en dos, como su nombre lo indica, por una parte es lógico debido a la estructura interna y correctitud del argumento. Por otro lado es lingüístico por el modo en que el argumento se genera en la mente de quien lo está pensando y según su propia naturaleza cognoscente.

En la parte lógica el interés central está en dejar en claro esta idea: las palabras significan cosas, pero no son ellas mismas, sino que parece que las abstracciones pueden parecer más necesarias que las cosas. Sin embargo, las abstracciones, expresadas en términos, siguen a las cosas. Es decir, el pensar no tiene sentido si no va en función de una realidad natural substancial que esté representada en el pensamiento. De tal modo, la necesidad de la verdad de un argumento sigue a la necesidad de la realidad y puede expresarse de modo correcto usando las reglas lógicas, pues el pensamiento que no sigue la abstracción de una realidad substancial, está vacío y no tiene en sí la forma de la naturaleza de tal cosa. En este sentido, la verdad de la proposición se base en y se sigue de la verdad substancial de las cosas, pues señala a ellas.

Por la parte lingüística, que también podemos llamar epistemológica, está la intención de dejar en claro que las realidades substanciales son conocidas según la naturaleza del cognoscente, y no según sólo el esquema objetivo de la realidad cognoscible.¹¹ Con esto Boecio sigue un planteamiento típicamente

¹⁰ Boecio, *Secundum in De interpretatione*, C. Meiser (ed.), (Teubner, Leipzig: 1877).

¹¹ Hay dos lugares de *Cons.*, V en los que esta idea de la subjetividad del conocimiento aparece. Por una parte, el de p.6, 72-75: “Quod totum

neoplatónico que hace énfasis en la naturaleza del cognoscente más que en la del cognoscible. Este énfasis lo trata Boecio en esta parte de la *Consolación* con la idea de aclarar que la naturaleza del intelecto divino conoce todas las cosas y los futuros contingentes como necesarios no por la naturaleza de tales futuros, sino por la del divino intelecto, que por estar fuera del tiempo no conoce las sucesiones de actos, sino que ve todas las cosas en un solo conjunto. Dios, por su inmaterialidad y primacía ontológica (tema recurrente e hilo conductor de toda la obra) no conoce ni sensible ni imaginariamente, sino de modo intelectual: “La imaginación no llega a los caracteres universales, ni la razón a las formas simples. En cambio, la inteligencia, como desde una atalaya, conocida la forma simple, distingue todo lo que a ésta se refiere; y esto por el mismo proceso que sigue al conocer las formas simples, a las cuales solamente ella puede llegar”.¹² De modo que Dios puede ver, en un sentido lógico o pensado, los futuros contingentes como necesarios sin que se pierda la capacidad natural y la libertad que algunas realidades tiene para actuar. Pues el estatuto del conocimiento divino de las cosas contingentes no es el mismo que el de la acción contingente en sí misma. Ambos tienen una forma semejante de contenido, pero no tienen el mismo estatuto, pues el conocimiento divino no es la causa próxima de la existencia de la

contra est: omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem”. Por otra parte, el de p. 6, 58-59: “Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit”. También el pasaje de *OSI*, 2 es paralelo a estos dos.

¹² Boecio, *Cons.*, V, p. 4, 91-97: “Neque enim sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam; sed intellegentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit”.

acción libre contingente, pues ella es la libertad individual. Así, la acción libre contingente es la cosa significada por el conocimiento divino, y la verdad de la proposición en la mente divina atemporal, sigue la naturaleza de la acción contingente, pero la ve fuera del tiempo.

Esta distinción aparece ya en el *Segundo comentario al De interpretatione* 9. Boecio parte de esta distinción de los términos y categorías como res significantes, pero las cosas señaladas tienen diferentes maneras de existir: hay algunas que son realidades necesarias y tienen significantes necesarios. Así como sucede lo mismo con las realidades contingentes. El *Segundo comentario al De interpretatione* lo menciona así:

“Now some of these signify in connection with what is sempiternal: just as the things they signify exist always and never forsake their proper nature, so also those propositions themselves have immutable signification-e.g. if someone says “God exists”, “God is immortal”. For just as those propositions are said of immortal things, so they also have a sempiternal and necessary signification; and it is seen clearly not in the nature of a single time, but rather (in the nature) of all times”.¹³

¹³ Boethius, *On Aristotle's On interpretation* 9, first and second commentaries, N. Kretzmann (trad.), (Gran Bretaña: Cornell University Press, 1998), 186, 25-187,3. Texto latino de la ed. De Meiser (186, 25-187,3): “harum autem quaedam sunt quae cum sempiterna significant, sicut hae res quas significant semper sunt et numquam a propria natura discedunt, ita quoque ipsae propositiones inmutabili significatione sunt: ut si quis dicat deus est, deus immortalis est. hae namque propositiones sicut de immortalibus dicuntur, ita quoque sempiternam habent et necessariam significationem”.

Es así que la distinción entre las cosas eternas y su significación eterna, y las cosas temporales y su significación temporal está ya presente aquí. Ahora bien unas líneas más adelante aparece de un modo más claro el argumento: la verdad de la proposición se sigue de la verdad de las cosas: “Now, the nature of predicative propositions is acquired from the truth and falsity of things, events, or states, or affairs: for however they are, so will the propositions that signify them be. For if they hold any necessity in themselves, the propositions, too, are necessary”.¹⁴ De este modo se ve que la proposición conocida en la mente, y la cosa real tienen estatutos existenciales distintos, y que la primera sigue, como *res significans*, a la segunda en su naturaleza de necesaria o contingente.

Estas dos son las vertientes del eje lógico-epistemológico. Ahora podemos seguir con el eje de la naturaleza contingente o necesaria de las cosas, que ya está sugerido aquí.

II.2 Eje de la naturaleza contingente o necesaria

Este eje tiene la siguiente idea central: No todas las cosas pasan por necesidad, sino que cada realidad tiene su independencia en función de su *physis*, no de lo que sea pensado de ella, (incluso si Dios las ve fuera del tiempo), sino de su propio principio próximo de operación, tal como su naturaleza, si es una realidad irracional, como de su elección o deliberación, si es una realidad racional.

En el metro 5 del libro V de la *Consolación* Boecio hace una descripción poética de las diversas realidades del cosmos: algunos vivientes reptan, otros vuelan, otros corren, pero cada una tiene un

¹⁴ Boecio, *In De interpretatione* 9,...188: 15-18. Texto latino de la ed. De Meiser (188: 15-18) “praedicativarum autem propositionum natura ex rerum veritate et falsitate colligitur. quemadmodum enim sese res habent, ita sese propositiones habebunt, quae res significant. nam si in se res ullam retinent necessitatem, propositiones quoque necessariae sunt”.

nivel de ser en cuanto a su estabilidad, si es más necesario o más contingente. Entre más cerca está de la necesidad una cosa, más estable es y sucede siempre o la mayoría de las veces. Precisamente este metro invita al hombre a considerar su inteligencia como el nexo que lo une cognitivamente con el Primer principio, que es necesario.¹⁵

La diferencia entre lo contingente y lo necesario estaba ya involucrada en el primer eje, pues se dice que:

“...para que una prueba sea sólidamente basada en la razón, no se ha de fundar en signos o argumentos extrínsecos, sino en unos que sean intrínsecos y necesarios. ¿Qué puede suceder para que los acontecimientos previstos no lleguen a suceder? Sería como creer que los acontecimientos que la Providencia prevé como futuros no se han de realizar, o mejor, que aun cuando se realizaran no había nada intrínseco en su naturaleza que los hiciera necesarios”.¹⁶

La razón distingue entre los hechos que son necesarios o contingentes, pues este reconocimiento sigue a la realidad substancial. En las siguientes líneas procede el argumento que

¹⁵ Boecio, *Cons.*, V. m. 5, 10-15: “unica gens hominum celsum levat altius cacumen/atque levis recto stat corpore despicitque terras./ Haec, nisi terrenus male desipis, admonet figura:/qui recto caelum vultu petis exserisque frontem,/in sublime feras animum quoque, ne gravata pessum/ inferior sidat mens corpore Celsius levato”.

¹⁶ Boecio, *Cons.*, V, p. 4, 31-38-: “ut praenotionem signum esse huius necessitatis appareat; alioquin si haec nulla est, ne ilia quidem eius rei signum poterit esse quae non est. Iam vero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis sed ex convenientibus necessariisque causis esse ducendam”.

basa este reconocimiento en el ser mismo de la necesidad o de la contingencia: Lo que tiene una naturaleza necesaria es cognoscible en tanto a tal, y del mismo modo con lo que tiene naturaleza contingente:

“Un hecho que no obedezca a necesidad alguna en el momento de producirse tampoco tuvo necesidad de existir antes de que se produjera. Luego hay acontecimientos que deben verificarse y cuya realización está libre de toda necesidad. Porque nadie dirá que un hecho que se ha verificado no estaba en camino de realizarse antes de que sucediera: he aquí, pues, un hecho previsto y cuya realización es libre”.¹⁷

De este modo es posible ver que la contingencia o necesidad de los hechos está primero en ellos, como una presencia consubstancial, y luego pueden ser comprendidas por la mente. Así, las cosas que pueden ser vistas desde un punto de vista futuro (o atemporal y eterno) como necesarias, no son tal por sí mismas, sino que su naturaleza es contingente y libre: tanto pudieron suceder como no.

El origen de esta distinción está presente en varios lugares del *Segundo comentario al De Interpretatione*, sin embargo, menciono aquí dos lugares que descuellan por su claridad y porque son más generales que técnicos. El primero habla sobre la valoración que Aristóteles hace sobre la manifestación de la verdad o falsedad en

¹⁷ Boecio, *Cons.*, V, p. 4, 50-56: “Quae igitur cum fiunt carent existendi necessitate, eadem prius quam fiant sine necessitate future sunt. Quare sunt quaedam eventura, quorum exitus ab omni necessitate sit absolutus. Nam illud quidem nullum arbitror esse dicturum, quod, quae nunc fiunt, prius quam fierent eventura non fuerint. Haec igitur etiam praecognita liberos habent eventus”.

las proposiciones que tratan sobre el futuro y que son contingentes. El célebre tema central de *De interpretatione* 9:

“The definition of propositions of the past or of the present has already been spoken of above, but now he (Aristotle) turns the plan of the discussion toward the truth or falsity of those propositions that are spoken as regards the future and that are contingent. Now, according to the Aristotelian doctrine, that is contingent which chance brings, or which comes from anyone’s free choice and his own will, or which in virtue of readiness of nature it is possible to bring into both parts (of contradictory opposition)-viz., that it happen and that it not happen. Accordingly, things in the past and the present do indeed have a definite and established outcome (...) As regards those that have to do with the future and are contingent, however, something can both happen and not happen”.¹⁸

¹⁸ Boecio, *In De interpretatione* 9,... 189, 20-190.6. Texto latino de la ed. De Meiser (189, 20-190.6): “De definitione ergo propositionum praeteriti vel praesentis supra iam dictum est. nunc vero ad illarum propositionum veritatem falsitatemque disputationis ordinem vertit, quae in futuro dicuntur quaeque sunt contingentia. solet autem futura vocare, quae eadem contingentia dicere consuevit. Contingens autem secundum Aristotelicam sententiam est, quodcumque aut casus fert aut ex libero cuiuslibet arbitrio et propria voluntate venit aut facilitate naturae in utramque partem redire possibile est, ut fiat scilicet et non fiat. haec ergo in praeteritum et praesens quidem definitum et constitutum habent eventum. quae enim evenerunt non evenisse non possunt et quae nunc fiunt ut nunc non fiant, cum fiunt, fieri non potest. in his autem, quae in futuro sunt et contingentia sunt, et fieri potest aliquid et non

El otro pasaje del *Segundo comentario al De interpretatione* que fundamenta este segundo eje argumentativo trata sobre la existencia de la contingencia entre dos posibilidades:

“It is entirely clear, then, as regards present and past matters, even those having to do with things, events, or states of affairs that are contingent, that the outcome is definite and settled. As regards future matters, however, (it is clear) that either one of the two (contradictory opposites) can happen, although it is not the case that one of them is definite, instead (each) is inclined to either part”.¹⁹

Con estos dos pasajes queda más claro el origen del argumento consolador que está basado en un texto más técnico y comentarístico. Ahora es posible revisar el último eje que es más humano: el de la deliberación.

II.3 Eje ético: importancia de la deliberación y del libre arbitrio.

Boecio sabe muy bien cómo ha llegado injustamente a sufrir. Lo que le interesa es racionalizar, o ver con claridad, las decisiones que lo han llevado al sufrimiento: tanto justas como injustas, tanto

fieri. sed quoniam tres supra modos proposuimus contingentis, de quibus melius in physicis tractavimus, singulorum subdamus exempla”.

¹⁹ Boecio, *In De interpretatione* 9,... 191, 2-11 Texto latino de la ed. De Meiser (191, 2-11): “perspicuum ergo in praesentibus atque praeteritis vel earundem rerum quae sunt contingentes definitum constitutumque esse eventum, in futuris autem unum quidem quodlibet duorum fieri posse, unum vero definitum non esse, sed in utramque partem vergere et aut hoc quidem aut illud ex necessitate evenire, ut autem hoc quodlibet definite vel quodlibet aliud definite, fieri non posse. quae enim contingentia sunt, in lo utraque parte contingunt”.

propias como ajenas. La racionalidad propia del hombre es lo que fundamenta el libre arbitrio ante las situaciones contingentes. El pasaje inmediato al citado de *Consolación V* menciona que las acciones de los racionales son libres: “Nadie podrá decir que un hecho que se ha realizado no podía realizarse antes de que sucediera. Tenemos, pues, un hecho previsto y su realización libre”.²⁰ Y unas líneas más adelante se halla mejor explicado el nexo de la libertad con la razón, en cuanto ella es una facultad más alta e inmaterial:

“Con cuánta mayor razón podemos constatar esto en los seres que en su forma de percibir están libres de toda influencia corporal. Pueden levantar su espíritu sin tener que obedecer estímulos externos para percibir las cosas.(...) A las bestias capaces de movimiento y que parecen poseer la facultad de rechazar o apetecer cosas, se les ha atribuido la imaginación. La razón es exclusiva de la especie humana, así como la inteligencia pertenece sólo a la divinidad”.²¹

²⁰ Boecio, *Cons.* V, p. 4, 50-56: “Quae igitur cum fiunt carent existendi necessitate, eadem prius quam fiant sine necessitate future sunt. Quare sunt quaedam eventura, quorum exitus ab omni necessitate sit absolutus. Nam illud quidem nullum arbitror esse dicturum, quod, quae nunc fiunt, prius quam fierent eventura non fuerint”.

²¹ Boecio, *Cons.* V, p. 5,10-18: “Hac itaque ratione multiplices cognitiones diversis ac differentibus cessere substantiis. 3. Sensus enim solus cunctis aliis cognitionibus destitutus immobilibus animantibus cessit, quales sunt conchae maris quaeque alia saxis haerentia nutriuntur; imaginatio vero mobilibus beluis, quibus iam inesse fugiendi appetendive aliquis videtur affectus; ratio vero humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini”.

Estos dos breves pasajes sugieren que la libertad y la racionalidad están íntimamente ligadas, pero no terminan de mostrarlo de un modo clarísimo. Hace falta unir el deseo con la razón para que aparezca la facultad de elegir de un modo más demostrativo. Boecio sabe muy bien que de hecho, deliberamos porque somos racionales y deseamos los diversos bienes de la realidad. De hecho suceden situaciones en las que nosotros somos las causas y no alguien o algo más. La capacidad de elegir de un modo deliberado, en la conjunción de libertad y racionalidad puede dar cuenta de la planeación de la vida como un proyecto. Este pasaje muestra de un modo más terminado esta unión de deseo y racionalidad:

“Existe el libre albedrío; ya que un ser dotado de razón no puede carecer de él. En efecto, aquel que por su naturaleza puede servirse de la razón, es capaz de juzgar lo que le conviene elegir: por tanto, distingue por sí mismo lo que debe rechazar y lo que puede apetecer. Buscará, pues, lo apetecible y se apartará de lo rechazable. De manera que el que está dotado de razón, está por el mismo hecho dotado de libertad para querer o no querer; pero hay que advertir que no todos tienen el mismo grado de libertad”.²²

De modo que existe el libre arbitrio, puesto que los actores racionales, libres y contingentes, son la causa próxima de su propia

²² Boecio, *Cons.*, V, p. 2, 5-13: “— Est, inquit; neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. 4. Nam quod ratione uti naturaliter potest, id habet iudicium quo quidque discernat; per se igitur fugienda optandave dinoscit; quod vero quis optandum esse iudicat, petit, refugit vero quod aestimat esse fugiendum. Quare quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas, sed hanc non in omnibus aequam esse constituo”.

actividad. La libertad y la contingencia van de la mano, pero la racionalidad es el aspecto que evita que la vida individual sea una nave a la deriva, pues da direccionalidad y proyección.

El *Segundo comentario al De interpretatione* está estructurado sobre la constante y presente idea de la libertad racional, o la racionalidad libre que proyecta y dirige la acción humana. La capacidad de juicio integra la vida humana, pues el deseo es lance hacia lo bueno, pero el libre arbitrio, racional, es la direccionalidad de aquel lance:

“But we do not say that the free choice of the will is whatever anyone might want (it is) rather whatever anyone might decide on the basis of judgement and examination. Otherwise dumb animals, too, will have certain things and of their own accord flock around other things. But if wanting or not wanting something should rightly acquire the designation of free choice, it would belong not only to men, but also to other animals; and who does not know that this power of free choice is lacking in them? Free choice is rather what those very words disclose: a judgment of the will that is free for us”.²³

²³ Boecio, *In De interpretatione* 9,...196, 4-14 Texto latino de la ed. De Meiser (196, 4-14): “quod voluntas ipsa naturalis necessitatem sequatur, fieri etiam quae facimus ex nobis, quod ipsa voluntas ex nobis est et secundum animalis naturam. Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque voluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit. alioquin muta quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus quaedam sponte refugerC; quibusdam sponte concurrere. quod si velle aliquid vel nulle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominum, sed ceterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii

En este pasaje se ve que la vida humana, intelectual y contingente, puede ser planeada según un juicio de la voluntad, *de voluntate iudicium*. Con esto, Boecio recupera la tradición aristotélica que indica que la elección fundamental, *prohairesis*, es la piedra fundamental sobre la que las acciones diarias se van construyendo. El plan de vida no tiene sentido, y tampoco el sufrimiento injusto, si no hay capacidad de hacer causas y responsables a cada uno de los individuos.

III. Conclusiones

La técnica boeciana de recurrir a las reflexiones técnicas, hechas en la juventud, durante el tiempo de los problemas prácticos, en el tiempo duro de la madurez, es fructífero. Boecio logra llegar al consuelo filosófico echando mano de las lecturas de los argumentos aristotélicos sobre la coexistencia de la libertad y la contingencia, pero en el seno de la existencia de la providencia divina, que también es Providencia. Los tres ejes son claros y se complementan entre sí para indicar que el mal no es una necesidad que sufrir.

Eje lógico-lingüístico: la necesidad lógica señala a la necesidad real. Los términos y las proposiciones son *res significantes*. Si señalan de un modo necesario o contingente a la realidades, es porque ellas son, por sí mismas, de tal modo.

Eje de la naturaleza contingente o necesaria: no toda la realidad es, o sólo necesaria, o sólo contingente. Hay cosas, eventos, estados y asuntos que pueden ser o no ser, por su propia naturaleza. El hecho de conocerlas de un modo pasado o atemporal no hace que ellas mismas sean necesarias, pues hubo un punto en el que pudieron, o no, haber sido.

potestatem abesse quis nesciat? sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula prodilnt, liberum nobis **de voluntate iudicium**".

Eje ético: la importancia de la deliberación y del libre arbitrio. De hecho deliberamos en función de nuestras facultades de inteligencia y voluntad. Amamos y conocemos. Estas dos acciones nos mueven, como seres humanos contingentes y racionales, en el ámbito del mundo. Si deseamos es porque podemos elegir entre realidades más o menos necesarias o contingentes. Nuestra capacidad de elección, un juicio de la voluntad, guía nuestra vida de un modo directivo.

Con estos tres ejes argumentativos, Boecio logra encontrar el consuelo filosófico, y puede disponerse a morir en paz, sabiendo que su legado filosófico ha comenzado a dar abundantes frutos en el ámbito práctico, pues la filosofía se convierte no sólo en contemplación, sino en cuidadora y consoladora.

Bibliografía

Fuentes originales

- Boecio. *De consolazione philosophiae et Opuscula sacra*, C. Moreschini (ed.), Bibliotheca graecorum et romanorum teubneriana, (Munich-Leipzig: De Gruyter, 2005).
- . *Secundum in De interpretatione*, C. Meiser (ed.), (Leipzig: Teubner, 1877).

Traducciones

- Aristóteles, *Categorías, De interpretatione*, Minio-Paluello (ed.), OCT (Nueva York: Oxford University Press, 1949), reimpr. 2008.
- Boecio, *La consolación de la filosofía*, Pablo Masa (trad.), (Madrid, España: Sarpe, 1955).
- . *La consolación de la filosofía*, Paedro Rodríguez (trad.), (Madrid, España: Alianza, 2015).

- Boethius, *On Aristotle's On interpretation 9*, first and second commentaries, N. Kretzmann (trad.), (Gran Bretaña: Cornell University Press, 1998).
- De Rijk, L. M., “Boèce logicien et philosophe,” en L. Obertello (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, (Roma: Herder, 1981).
- Phillips, P. E., “Anicius Manlius Severinus Boethius: A Chronology and Selected Annotated Bibliography”, en N. H. Kaylor Jr. y P. E. Phillips (eds.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, (Leiden: Brill, 2012), pp. 551–589.

DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA DE LA VIRTUD A LA ÉTICA MEDIEVAL DE LA INTENCIÓN. LA METAMORFOSIS CRISTIANA DE LA ÉTICA GRIEGA

Silvana Filippi
Universidad Nacional de Rosario - CONICET

A pesar de haber aceptado y asumido buena parte de las nociones propias de la ética griega antigua, sobre todo aquella de virtud, los pensadores cristianos advirtieron desde el inicio las diferencias fundamentales entre sus propios principios morales y los de la vieja ética pagana. El Dios creador de todo lo que existe conoce a sus creaturas de tal modo que nada se le oculta, ni siquiera lo más recóndito e inaccesible del corazón humano: la intención. Así, aun habiendo retomado la noción griega de virtud, aquellos pensadores sobrepusieron esa ética basada en la repetitividad de los buenos actos para subordinarla a una ética de la interioridad. En lo más secreto del corazón, en la intención, se encuentra el origen primero y más profundo de la moralidad. El bien y el mal nacen en el interior del corazón y la virtud cobra valor sólo por ello. De este modo, la noción de virtud, formulada con singular claridad por Aristóteles, fue resignificada en el seno de la ética cristiana.

1. La ética antigua centrada en la virtud

Difícilmente alcanzamos hoy a ser plenamente conscientes del profundo cambio que introdujo el cristianismo en la concepción ética occidental. Para hacerlo siquiera en sus aspectos más generales, deberíamos recordar que la ética antigua pagana está

centrada particularmente en la noción de virtud, o aquello que, mejor aún, en lengua griega se expresa bajo el término “*areté*”. Ésta designa una suerte de armonía y perfección de la propia naturaleza humana, cuyo opuesto lo constituye la “*hybris*”, la desmesura que provoca desorden y deformación en el carácter del ser humano y se traduce necesariamente en acciones igualmente desordenadas y discordantes con lo que ha de ser un hombre. De ahí que, extrapolando a nuestro asunto las palabras de Píndaro: “Ilega a ser lo que eres”,¹ resulta necesario admitir que aquella orientación moral no constituye una declaración de subjetivismo o individualismo, sino una exhortación a no apartarse de la propia esencia humana.

Desde luego, si en épocas tempranas de la civilización griega la *areté* tuvo que ver especialmente con la condición del héroe homérico y la manifestación de su valor como expresión de fidelidad incondicional a la comunidad de la *polis*, las concepciones éticas que se formularon a partir de los comienzos del pensamiento filosófico en el siglo VI a.C. pusieron el acento en la figura del sabio como exaltación de la naturaleza humana en su máxima perfección: primero, el sabio inserto en la *polis*, y luego, acaecida la crisis que afectó aquella modalidad de vida comunitaria, el sabio en cuanto cosmopolita, ciudadano del cosmos.

Fue Platón quien condensó en las llamadas cuatro virtudes cardinales –templanza, fortaleza, prudencia y justicia– lo esencial de la perfección relativa a los distintos aspectos presentes en el ser humano: la concupiscencia, la irascibilidad y la racionalidad, entre las cuales ha de regir la armónica subalternación de lo inferior a lo superior. La definición aristotélica de virtud moral² no cambió

¹ Píndaro, “Pítica segunda”, lin. 72, *Odas y fragmentos*, (Madrid: Gredos, 1984).

² Aristóteles, *Eth. Nic.* (Oxford: Oxford University Press, 1920), II, 6: “La virtud es, por tanto, un hábito electivo, consistente en una

en absoluto el sentido que históricamente otorgaron los griegos a la *areté*, sino que más bien lo reafirmó. La virtud es para los antiguos un modo habitual de obrar que se constituye, como dirá el Estagirita, en una suerte de segunda naturaleza y que expresa la perfección de la esencia humana en cuanto es lo que es: un ser racional.

Tal es el peso puesto por estos pensadores sobre la adquisición de aquellos hábitos buenos que se constituyen en cualidades permanentes y en manifestación de lo que es máximamente alcanzable por el hombre bajo la guía de la razón, que en sus disquisiciones no puede advertirse que concedan un peso considerable a los actos singulares. De hecho, una sola golondrina, según Aristóteles, no hace verano.³ Lo que cuenta es un modo permanente de obrar conforme a la razón; el vicio no indica sino un yerro,⁴ una conducta desordenada consecuente con un error

posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto”.

³ Aristóteles, *Eth. Nic.* I, 7, 1098a19-20.

⁴ Se ha discutido largamente respecto de la pertinencia o no de considerar la ética aristotélica como intelectualista. Al respecto es necesario advertir que las indudables diferencias de Aristóteles en relación con la ética socrática no implican que el Estagirita haya pensado la virtud y el vicio de un modo enteramente ajeno al intelectualismo. Sobre el particular puede leerse el interesante artículo de Andrés Santa-María, “El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles”, *Nova tellus* 26/1 (enero 2008), pp. 115-150. Si bien 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

de la inteligencia que se muestra incapaz de aplicar un dominio “político” sobre aquello que no es racional pero puede y debe someterse a la razón. Es así como las pasiones logran imponerse caóticamente por sobre el orden superior que cabe conseguir a la inteligencia que conoce y es la única facultad humana que puede aproximarnos a la perfección de los dioses. Sólo la constante forja disciplinar de un temperamento que ha de habituarse a la sujeción racional puede llevar la naturaleza humana a su expresión más honrosa y acabada.

2. El cristianismo y la interiorización de la moral

No puede decirse que los pensadores cristianos hayan desestimado la noción ética de virtud. Más bien lo contrario. No obstante, un cambio realmente profundo se produjo en el pasaje de una modalidad de pensamiento a otra.

La insalvable distancia entre las dos concepciones, aquella de los filósofos paganos y la nueva introducida por el cristianismo, estuvo determinada por la noción de creación. En efecto, mientras el cosmos griego era un universo de naturalezas o esencias inengendradas, para el cristianismo la realidad reconocía su fuente única y absoluta en el Dios creador. Él y sólo él es la fuente de la totalidad del ser en el sentido del existir y del ser lo que son de todos y cada uno de los entes.

el socratismo”, en V. Aspe Armella, C. Llano Cifuentes, et alii, *Ensayos Aristotélicos*, (México: Universidad Panamericana, 1996), pp. 97-119. Allí sostiene Zagal 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.

Las consecuencias introducidas en la ética por la noción de creación tienen un peso incalculable. En primer lugar, al haber sido creada la naturaleza ya no puede constituirse en el parámetro único y último del obrar moral. Ciertamente la conformidad de los actos humanos a la razón como facultad que define lo propio del hombre sigue siendo una condición necesaria para que tales actos puedan ser calificados como moralmente buenos. También, sin duda, la constante adecuación de esos actos humanos a la razón permite la adquisición de buenos hábitos, es decir, de virtudes que juegan un papel muy importante en la vida moral. Pero esa naturaleza racional a la que el obrar humano debe conformarse es una naturaleza creada. Ello significa que la ley moral natural está regida por la ley eterna, esto es, por el querer de un Dios creador que ha producido la totalidad de lo que es. La virtud, por ende, no puede constituirse en un fin autónomo, es decir, en una perfección buscada sólo por ella misma, sino que la adquisición de la virtud responde a un fin último que es Dios mismo. La realización del hombre, entonces, no consiste tanto en el logro del autoperfeccionamiento en el orden natural como en la aspiración al bien último y supremo que es Dios mismo. La virtud ya no será, como para los griegos, una meta en sí misma, sino un medio más, entre otros, para alcanzar la unión con Dios, es decir, esa ligazón interpersonal entre los hombres y Dios que es el único modo de hallar la paz y la felicidad verdadera: la creatura libre en plena comunión amorosa con su Dios creador.

Pero esto, a su vez, comporta otra consecuencia extremadamente importante derivada del origen creatural del hombre. Dios, fuente de todo ser y toda realidad, tiene un conocimiento absoluto de sus creaturas. Nada hay en el mundo que no le sea perfectamente transparente. Y así como es capaz de penetrar la estructura de la más ínfima partícula material, posee también un conocimiento exhaustivo de la más profunda intimidad de los espíritus libres. De

ahí que, inmediatamente, el valor moral de las acciones humanas comience a recaer no tanto en la exterioridad visible de tal obrar como en la intencionalidad secreta que ha inspirado esos actos. Ante la mirada del Creador nada hay oculto, a tal punto que puede conocer la motivación profunda y última de cada acto con mucha mayor transparencia que el propio agente que lleva a cabo la acción. De un solo golpe, la calificación moral se desplaza de la repetitividad de las acciones habituales a cada acto singular, y de la exterioridad de lo visible a la oculta intención que lo inspira.

Entiéndase bien: no es que las virtudes ya no tengan valor o que el tenor de la obra no cuente, pero ya no habrá acto ni obra buena si no se encuentra alentada por una buena intención. Y, en verdad, no son pocas las obras humanas aparentemente buenas y justas que ocultan una intención malvada o desleal.

3. *Deus enim novit abscondita cordis*

El sustento bíblico de tal concepción queda atestiguado por numerosos pasajes de la Escritura, atravesando desde el Antiguo al Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, en los *Salmos*, donde se anuncia que no habrá salvación para quienes se expresan ante su prójimo con palabras de paz, pero meditan el mal en su corazón (*qui loquuntur pacem cum próximo suo, mala autem in cordibus eorum*⁵), pues ¿quién podría ocultar su malvada intención al Dios que todo lo sabe porque todo lo ha hecho? Él y sólo Él es el que conoce hasta lo más íntimo del corazón: *ipse enim novit abscondita cordis*,⁶ el que escruta la más honda profundidad de los corazones, el “riñón” del alma (*scrutans corda et renes Deu*⁷). Y porque lo ha creado y lo conoce hasta en sus rincones más secretos, sólo Él puede pronunciar el juicio último, perfecto e inapelable sobre la

⁵ Salmo 27, 3.

⁶ Salmo 43, 22.

⁷ Salmo 7, 10.

bondad o maldad que anida en el corazón de cada hombre. Dios es *qui judicas juste, et probas renes et corda*.⁸ Nada hay que no pueda alcanzar el Dios que siendo creador es omnisciente, y por eso no es posible a sus creaturas ocultarle alguna intención o pensamiento: *Omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit*.⁹ Al contrario, los seres libres, bajo esta nueva mirada, han de rendir cuenta no sólo de sus obras exteriormente visibles, sino también de sus actos interiores, pues la intención y el consentimiento íntimos ya son actos que acuerdan o no con la justicia, aun si no pudiesen materializarse en hechos públicamente verificables. Que en el marco de la legalidad social no puedan ser condenadas las intenciones, sino sólo ciertos actos efectivamente constatables, poco o nada dice acerca de la moralidad de un individuo. Hay infinidad de crímenes que escapan a los estrechos márgenes de la ley humana.

Esta concepción se ha mantenido incólume a lo largo de toda la Escritura. Quizás, entre muchos otros pasajes, podría recordarse aquella terrible admonición de Jesús: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera lucen hermosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia. Así también vosotros, por fuera parecéis justos a los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad”.¹⁰

Semejante concepción no podía pasar desapercibida, tanto por la constancia con que se mantiene a lo largo del Libro Sagrado como por su contraste con la ética pagana de la virtud. No es, en realidad, que ambas visiones acerca del valor moral de los hombres fuesen radicalmente incompatibles. De hecho, la historia del pensar mostrará que no lo fueron. Pero lo que ha acontecido

⁸ Jeremías 11, 20.

⁹ Crónicas I, 28, 9.

¹⁰ Mateo 23, 27-28.

aquí decididamente es un corrimiento notorio en lo que respecta al epicentro y el fin último de la vida moral. La naturaleza o esencia humana y su virtuoso despliegue en una vida gobernada por la racionalidad no son ya la meta única y última de la existencia humana. Si tal naturaleza merece ser conservada y perfeccionada, el hecho de haber sido creada la somete a una ley y a un fin que la exceden largamente. La fe no implica bajo ningún concepto la anulación de la racionalidad, ni la inclinación del hombre a disolverse en algo distinto de sí, aun si fuese un principio o sustancia superior. Al contrario, el reconocimiento de su propia naturaleza y mismidad lo conduce a reconocerse bajo el modo de su condición creatural y lo abre y eleva a la apertura de un diálogo amoroso y obediencial respecto de su creador. Tal sujeción no tiene el carácter de un sometimiento dictatorial, sino la admisión de que ninguna bondad ni felicidad sería posible para el hombre en la negación de su propio origen. Qué otra cosa sino esto significan aquellas conocidas palabras de San Agustín: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”.¹¹

Esto muestra hasta qué punto esa nueva manera de comprender la existencia humana había calado en el pensamiento de los autores cristianos, de modo que, desde los escritos más antiguos inspirados en la nueva fe, no dejó de hacerse manifiesta.

4. El desarrollo de una distintiva doctrina ética en el cristianismo antiguo y medieval

En efecto, ya muy tempranamente San Justino exhorta a los cristianos no únicamente a no cometer malas acciones, sino, más aun, a no desearlas, “puesto que no sólo nuestros actos, sino

¹¹ Agustín de Hipona *Confesiones*, I, 1, 1, (J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 32, col. 661)..

nuestros mismos pensamientos están manifiestos ante Dios”.¹² Así, ha sido una constante la idea de que la sola observancia material de la ley no nos hace justos si ella no nace de una recta intención. Ni el legalismo pagano, ni el fariseísmo judío podían satisfacer la exigencia de conservar un corazón bueno y justo. Ningún esfuerzo de ocultación podía resultar ante el Dios único, pues bajo su mirada todas las almas aparecen en la desnudez de su intimidad. Por ello advierte Atenágoras: “Todo lo que decimos, todo lo que pensamos, ya sea de noche, ya sea de día, sabemos que Dios asiste a ello, y estamos seguros, pues que es todo luz, de que ve todo lo que se oculta en nuestros corazones”.¹³ El verdadero pecado ya ha tenido lugar antes en el corazón del hombre; las palabras y acciones que se siguen de él no hacen sino exteriorizarlo y llevarlo a su pleno acabamiento, pero sólo son su consecuencia y no su origen.

Al respecto, puede tomarse como un caso paradigmático el tratamiento que Pedro Abelardo hizo en el siglo XII acerca de la cuestión del mal moral y la intención. El asunto reviste un interés especial por cuanto Abelardo, conforme a su ardiente temperamento, llevó el asunto a su más extrema formulación a punto tal que casi llegó a un límite inaceptable. Ello le valió la condenación de sus contemporáneos, pero a la par, dejó a la vista de modo incontrastable dónde radica el núcleo más profundo y original de la ética cristiana.

En efecto, Pedro Abelardo sostuvo que el peso de la intención en la determinación de la cualidad moral era tal que, lisa y llanamente, debía afirmarse que la moralidad queda absolutamente circumscripita a ella. Lo que hace moralmente meritorio o culpable a un hombre es la intención; en consecuencia, la clave de la

¹² Justino Mártir, *I Apología*, 15, (J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 6, col. 349 B).

¹³ Atenágoras, *Leg. pro Christ.*, 33, (J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 6, col. 965)..

moralidad se halla en la interioridad del alma humana y no en la realización de la obra. Es por esta razón que ante Dios poco o nada cuentan las obras, pues cuando Él remunera “valora más el alma que la acción”.¹⁴ En efecto, ésta nada añade al mérito como tampoco agrava la culpa. Con ello, Abelardo, abrevando indudablemente en el contenido de las Escrituras, se aleja de la valoración de las obras externas que, por motivos distintos, había caracterizado al intelectualismo griego con su insistencia en la perfección de actos repetidos, y al fariseísmo judío, apegado al puro cumplimiento formal de la ley. Un acto singular, no necesariamente habitual, es suficiente para evidenciar una voluntad buena o mala, no por lo que realiza sino por aquello que busca. Y en este punto sigue Abelardo al pensamiento cristiano, el cual, si bien ha acogido la doctrina griega de los hábitos virtuosos o viciosos, ha mostrado con una agudeza no superada el inmenso valor de cada actitud en la que se juega la moralidad: en tal sentido, como lo ejemplifica el ladrón crucificado junto a Cristo, basta una respuesta singular, si es decisiva, para revelar la conversión del alma hacia el bien o hacia el mal. Esto era algo que los griegos, inclinados a lo constante, lo habitual y lo universal, no llegaron a advertir, como tampoco pudo hacerlo aquel fariseísmo extremadamente preocupado por la conformidad formal y exterior de los actos a la ley.

En suma, para Abelardo, “queda probado que tanto las acciones lícitas como las ilícitas las hacen por igual buenos y malos. Sólo la intención las distingue”.¹⁵ Por la misma razón dirá también que el hombre no es bueno porque “hace algo bueno” (*bonum facit*), sino porque “obra bien” (*bene facit*), es decir, porque obra

¹⁴ Pedro Abelardo, *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, cap. III 638 C).

¹⁵ Pedro Abelardo, *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, cap. III, (J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 178, col. 643D).

con buena intención.¹⁶ Tanto es así, que el mismo acto puede ser realizado por dos personas con distinta intención, una buena y otra mala, e incluso una persona que realiza la misma acción en dos momentos distintos, puede en un caso obrar bien y en el otro mal, si la intención ha variado. Por eso “ni el mérito ni la gloria están en la obra misma, sino en la intención del que la ejecuta”, de tal modo que Dios “no juzga lo que se hace, sino la intención con que se hace”.¹⁷

Abelardo distingue así netamente entre el orden moral, que es el de la interioridad de la conciencia y su intención, y el orden de la legalidad, que es externo y está referido a las obras. Y en ello no ve contradicción alguna, pues los hombres no pueden juzgar sobre la profundidad de la conciencia personal, sino sólo sobre los actos externos y sus consecuencias sociales. El juicio sobre la conciencia y la intención moral le compete sólo a Dios. Por eso de Él se dice en la Escritura que es el “que escruta los riñones y el corazón” (Jr 20, 12), y que “ve en lo secreto” (Mt 6, 4). Los hombres, en cambio, sólo tienen en cuenta las obras y, por eso, sea por error o por imposición de la ley, muchas veces deben condenar a los inocentes y absolver a los culpables.

Ahora bien, la ética de Abelardo mostraba dos puntos particularmente problemáticos. Al trasladar exclusivamente el núcleo de la moralidad a la intención abría las puertas, en primer lugar, a la posibilidad de una completa subjetivización de la moral que se agotaría en el ámbito de la interioridad individual. En segundo lugar, su insistencia en que la bondad o la maldad moral depende sólo y absolutamente de la intención parece hacer de las obras efectivamente realizadas algo éticamente carente de

¹⁶ Pedro Abelardo, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 178, col. 1677 C).

¹⁷ Pedro Abelardo, *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, cap. III (J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 178, col. 644 A).

significación. Estos fueron los motivos fundamentales por los que su doctrina fue observada por sus contemporáneos.

En su defensa, Abelardo no hizo sino seguir la solución señalada por la tradición cristiana, afirmando que la bondad o maldad de la intención no depende de nuestro sólo parecer, sino de su real conformidad con la ley divina. Por eso, aunque algunos piensan que se da una intención buena y recta toda vez que uno cree que obra bien y hace lo que agrada a Dios, esto no es suficiente, porque aun cuando se obre movido por un gran fervor y convencido de hacerlo conforme a la voluntad divina, puede que se caiga en el engaño y la intención sea errónea. Ejemplo de ello son los que perseguían a los mártires, de quienes nadie dudará que lo hacían movidos por un gran celo y convencidos de servir a Dios, pero eran víctimas del error.

Vale decir, la clave de la moralidad reside en la intención, pero la bondad de ésta se mide por su conformidad con la voluntad divina. Así, si por su tesis acerca de que lo único bueno es la buena intención, Abelardo parecía aproximarse a la ética kantiana, al fundamentar aquella bondad no en el mandato incondicionado de una conciencia autónoma, sino en su real acuerdo con la voluntad divina, pone de manifiesto el realismo característico de todo pensador medieval. La bondad del acto moral ha de estar apoyada en un juicio surgido de la adecuación y subordinación del intelecto a una realidad extrasubjetiva.

Ciertamente, en lo sucesivo las tesis abelardianas fueron matizadas y, en parte, rectificadas. Si en la intención que reside en lo profundo del corazón humano se define la bondad o maldad moral de un individuo, pareciera que no es por completo indistinto alcanzar a cometer tales acciones que no llegar a hacerlas, pues si la maldad moral ya está decidida en la intención, no es preciso que se le añada la maldad de un daño no realizado.

No obstante, y más allá de las correcciones y aclaraciones de las que fue objeto, el núcleo de esta doctrina conserva lo que desde el inicio se mostró como la tesis fundamental de la ética cristiana: es en el corazón del hombre, más allá de la efectiva concreción de las obras, donde se encuentra la clave para la calificación moral de las personas. Si esto es competencia mucho más del juicio divino que de la adhesión o repulsa expresada por otros hombres es un límite insuperable que ha de ser asumido. La profundidad de la conciencia humana es accesible únicamente a Dios. Sólo nos cabe, en todo caso, el reconocimiento de que, pese a contener aspectos inasequibles para nosotros, es en la íntima intención donde se plasma la índole moral de las personas.

Esta firme convicción ha atravesado toda la ética cristiana y puede decirse, sin temor a equívocos, que se ha proyectado con tanta fuerza hacia el pensamiento subsiguiente que ya no sería posible un retorno a una ética de la sola virtud o de la sola legalidad, puesto que nuestra sociedad contemporánea, aun viviendo una profunda crisis de fe y habiendo constituido una civilización casi por completo secularizada, ya no podría juzgar las acciones como justas o injustas, sino considerándolas actos singulares en los que la intención de la que han nacido, incluso si nos resultase insondable, no puede dejar de ser reconocida como la fuente primigenia del bien y del mal moral.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, PL 32, (J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 32, col. 661).
- Aristóteles, *Eth. Nic.* (Oxford: Oxford University Press, 1920).
- Atenágoras, *Leg. pro Christ.*, PG 6.
- Biblia.
- Justino de Roma, *I Apolog.*, (J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 6, col. 349 B).

- Pedro Abelardo, *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, (J. P. Migne, Patrologia Latina, t. 178).
- . *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, (J. P. Migne, Patrologia Latina, t. 178).
- Píndaro, “Pítica segunda”, *Odas y fragmentos*, (Madrid: Gredos, 1984).
- Santa-María, A., “El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles”, *Nova tellus* 26/1, (enero 2008), pp. 115-150.
- Zagal, H., “La argumentación aristotélica contra el socratismo”, en V. Aspe Armella, C. Llano Cifuentes, et alii, *Ensayos Aristotélicos*, (pp. 97-119). (México: Universidad Panamericana, 1996).

LA VITA SUFFICIENS Y EL CARÁCTER COERCITIVO DE LA LEY EN LA TEORÍA POLÍTICA DE MARSILIO DE PADUA

Antonio Sparano

Introducción

El *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua se puede definir como un clásico del pensamiento político medieval: los temas tratados [el conflicto ideológico entre el poder temporal y el poder espiritual], los filósofos de referencia [principalmente Aristóteles, pero no solo él], el estilo literario y el procedimiento demostrativo, son tópicos de un típico escrito de esa época. Sin embargo, en mi opinión, circunscribir, como ha hecho una parte de la crítica,¹ la teoría política del Paduano solo a esta época histórica, etiquetando su obra principal como un texto esencialmente aristotélico, me parece reductivo. Ello revela la incapacidad de entender totalmente la esencia revolucionaria de las intuiciones filosófico-políticas del magister de Padua.

Desde luego, no es mi intención enumerarlos a todos; aquí me limitaré a tratar solo algunos, a saber: la *vita sufficiens* y el carácter coercitivo de la ley [*lex*]. Ya solo estos dos aspectos permiten ubicar la teoría del estado del Paduano más allá de la esfera restringida del pensamiento político medieval e incluirlo en el círculo estrecho de los llamados pensadores *progresistas*, es

¹ J. J. Chevallier, *Storia del pensiero politico, I. Antico e Medioevo*, N. Tonna (trad.), (Bologna: Il Mulino, 1989); C. H. McIlwain, *Il pensiero politico occidentale, dai Greci al tardo Medioevo*, G. Ferrara (ed.), (Venezia: Neri Pozza Editore, 1959); A. Gewirth, *Marsilio of Padua*, (Chicago, 1978).

decir, entre aquellos cuyas ideas realmente marcaron una era y construyeron un puente hacia las siguientes.

Para mostrar la novedad introducida por este dos aspectos de la teoría política del Paduano, la voy a comparar con las de otros dos pensadores medievales: Tomás de Aquino y Dante Alighieri. Aunque estos tres autores son cercanos temporalmente y son tributarios de cultura aristotélica, esta comparación permitirá, primero, evidenciar que Tomás y Dante construyen doctrinas políticas aún inspiradas en un fin metafísico [*metapolítico*]² y, por ello, siguen moviéndose en el surco de la tradición filosófica antiguo-medieval, y segundo, que Marsilio rompe con esta tradición, ya que en la base de su proyecto político ya no coloca el *Summum Bonum*, sino la satisfacción de las necesidades primarias [*la vita sufficiens*] de los individuos que formarán la futura *communitas politica*.

Antes de empezar esta comparación es conveniente recordar brevemente el origen histórico y filosófico de esta cuestión, al fin de eliminar cualquier duda sobre su naturaleza. Sabemos que un acercamiento más conceptual y complejo a la cuestión del fin del Bien dentro del Estado coincide con el nacimiento de la filosofía en el mundo griego [VI-V siglo a.C.]. Quien por primera vez planteó una compleja y articulada tentativa de respuesta a la pregunta sobre el *¿por qué?* los hombres se unen en una comunidad, fue Platón. Para Platón el mejor Estado, es decir, el lugar donde los ciudadanos pueden realizarse como hombres [y por lo tanto responder positiva y concretamente a la pregunta sobre el significado de su existencia], debe inspirarse en las Ideas, en primer lugar en la de *Bien*³ [*Ἄγαθόν*]. Incluso Aristóteles llega a

² A. Sparano, *Dall'Ἄγαθόν alla vita sufficiens. Declino e rinascita del dialogo politico*, (Roma: Aracne Editrice, 2017) I, c. 2.

³ Platón, *La República* F. Adorno (ed.), F. Gabrieli (trad.), (Milano: BUR, 2001), libro VI, 485b.

una conclusión similar. Aunque desde el punto de vista metafísico se ha distinguido bastante de su maestro, desde el punto de vista político Aristóteles termina tomando una posición muy cercana a la platónica. De hecho, aunque sostiene que el Estado debe responder a las necesidades naturales del hombre,⁴ sobre todo a la de sociabilidad [Aristóteles define al hombre: *πολιτικόν ζῶον*⁵], él también vincula su modelo de Estado perfecto con la consecución de la *Virtud* [*Ἀρετή*], es decir: hace coincidir el concepto de *buen ciudadano* con el de *hombre virtuoso*.⁶

Esta concepción *deóntica*⁷ también emerge en la última gran corriente filosófica de la Antigüedad: el Estoicismo, inclusive en su versión romana. De hecho, Cicerón,⁸ y luego Séneca,⁹ los dos mayores herederos latinos de esta tradición, trataron de inculcar buena parte de la ética estoica en la mentalidad pragmática de sus conciudadanos, y especialmente en la clase política romana, con el objetivo de transformar Roma y su imperio en un Estado perfecto inspirado en el *Summum Bonum*. Pero es sobre todo con el advenimiento del Cristianismo que esta concepción se radicaliza hasta el punto de asumir un carácter *escatológico*. El alcance innovador de su mensaje también influyó en la reflexión política: una clara prueba de esto es la teología de Agustín de Hipona. Para Agustín, el logro del Bien por parte de cada individuo, y, por lo tanto, de una felicidad duradera, más bien eterna, coincide con la

⁴ Aristóteles, *Política*, A. Viviano (ed.), (Milano: BUR, 2002), libro 1, cap. 2, 1253a 29-31.

⁵ Aristóteles, *Política*, libro 1, cap. 2, 1253a 2-3.

⁶ Aristóteles, *Política*, libro 7, cap. 15, 1334a 28-34.

⁷ O sea, con respecto a un *deber-ser* de la *communitas politica*.

⁸ Cicerón, *De re publica*, A. Resta Barrile (ed.), (Torino: Mondadori, 2010), libro III, cap. 3.

⁹ Séneca, *De Clementia*, L. De Biasi, A. M. Ferrero, E. Malaspina (eds.), (Torino: UTET, 2009), II, 7, 3.

visión de Dios, a la que, sin embargo, solo se puede llegar al final de la vida terrenal, cuando comienza la celestial.¹⁰ A partir de la teología agustiniana, y hasta el principio del siglo XIII, cuando los textos aristotélicos vuelven a circular en Europa, la existencia humana en el mundo solo se convierte en una etapa hacia la vida verdadera.

a) El tomismo político

Esta “transmutación de valor radical” del fin de la comunidad política como “orden providencial deseado por Dios”,¹¹ introducida por la teología agustiniana, dominó toda la primera parte de la Edad Media. A partir de la segunda mitad del siglo XII, el redescubrimiento del *corpus* aristotélico, y por lo tanto también de la *Ética a Nicómaco* y luego de la *Política*, reveló en la esfera política una incapacidad del agustinismo para resolver todos los conflictos entre los diferentes Estados, y entre éstos y el Papado. Un primer paso importante hacia una reconsideración de las ideas sobre la ley, la justicia y el gobierno fue llevado a cabo por Tomás de Aquino. Pero aunque acató las ideas de Aristóteles, Tomás seguía siendo un hombre de su tiempo: aunque, en general, acoge la teoría del estado del Estagirita, lo hace para corregirlo en varios puntos, y sobre todo reinterpretarlo a la luz del Cristianismo. Tomás debe entenderse siempre en relación con el pensamiento de Agustín, ya que a través de la filosofía de Aristóteles el dominico intenta adaptar la teología política agustiniana a las nuevas condiciones históricas y atenuar la antítesis que la caracteriza entre una dimensión mundana del mal y aquella celestial del Bien.

¹⁰ Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, C. Carena (ed.), (Torino: Einaudi, 1992), libro XX, cap. 9.

¹¹ É. Gilson, *La filosofía nel Medioevo* M. Fumagalli Beonio Brocchieri (ed.), M. A. del Torre (trad. al italiano), (Milano: BUR, 2011), pag. 194.

Tomás toma de Aristóteles la idea del Estado como comunidad humana *perfecta*, y la otra, aún más revolucionaria para la época, de su *necesidad*. Los filósofos [o más bien los *teólogos*] que le habían precedido, pero también una buena parte de sus contemporáneos, se distinguían de él con respecto a este punto: para Buenaventura, por ejemplo, el Estado no tiene un poder propio derivado de la misma naturaleza de las cosas y que sea legítimo por sí mismo. Este poder estriba en la Iglesia: sin sociedad religiosa, ninguna sociedad civil. Buenaventura, en otras palabras, planteaba una teología política; Tomás, en cambio, una filosofía política. Él afirma firmemente que, en el estado de inocencia, el dominio del hombre sobre el hombre ya podría haberse ejercido.¹² En la base de esta posición de Tomás estaría la doctrina sobre la *igualdad proporcional* explicada por Aristóteles en el Libro III de la *Política*:¹³ el hombre –dice Tomás– es un ser social; y, entre los vivientes en sociedad, la cultura [conocimiento] y la justicia eminentes de los mejores tienen que usarse para el mayor beneficio de todos. Esto significa que los primeros tienen que mandar sobre los segundos.¹⁴ El poder [o dominio] del hombre sobre el hombre es, en otras palabras, una condición derivada de una necesidad que tiene que ver con la calidad natural de la esencia humana. Esta concepción del poder está ampliamente desarrollada y profundizada en el último de sus escritos, el más político: el *De regimine principum*. Es sobre todo en este texto que la *Política* de Aristóteles se aplica al mundo medieval de esos años. Como se puede leer ya desde el Prólogo, el objetivo del escrito es desarrollar los deberes de oficio del rey

¹² Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Dominicos Italianos, trad. y comentario), (Sancasciano: Casa Editrice Adriano Salani, 1966), I, q. 96, a. IV.

¹³ Aristóteles, *Política*, libro 3, cap. 9, 1280a31 – 1281a10; cap. 12, 1282b – 1283a15.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 96, a. IV.

no solo como mandatos morales, sino entendiéndolos, en primer lugar, como una consecuencia directa de la constitución del mismo poder político. Tomás parte de la naturaleza sociable del hombre y trata de demostrar, por medio de ella, la necesidad de la función directiva del rey. Ya cada individuo arrastrado aquí y allá por sus diferentes y contradictorias tendencias naturales, necesita la guía de la razón, que pertenece al hombre por naturaleza. Si los hombres no vivieran en la sociedad, sino en la soledad y la autosuficiencia, entonces ella [la razón], por sí misma, sería suficiente para guiar a todos en la conducción de su propia vida: “cada uno sería rey y señor de sí mismo, sujeto solo al Dios Supremo, porque gracias a la luz de la razón insita en él [*divinitus*], podría dirigirse por sí mismo en sus operaciones”.¹⁵ Pero para Tomás, es precisamente en la naturaleza de esta racionalidad que se puede entender el significado de la definición aristotélica del hombre como *animal político*. De hecho, el hombre es un ser viviente dotado de razón, pero también es un ser *imperfecto*, es decir, no es autosuficiente; entonces, para realizarse necesita relacionarse con sus semejantes. Esto es posible a través de la razón y su capacidad de expresarse con el lenguaje: en efecto, los hombres son comunicativos, no solo porque pueden expresar sus emociones; sino porque pueden comunicarse entre ellos sus conocimientos, y así alcanzar sus objetivos juntos. Pero en el contexto de la sociedad humana, dice Tomás, para evitar que la multitud se disperse en direcciones diametralmente opuestas, estas capacidades necesitan de un orden y una dirección racional: dado que a todos les preocupa, en primer lugar, lo que es necesario para sí mismo, debe haber alguien que se ocupe del bien de toda la comunidad. Para Tomás, es importante mostrar que la *función directiva* del rey es una parte necesaria del

¹⁵ Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, A. Meozzi (ed.), (Lanciano, R. Carabba Editore, 1930), libro I, cap. 1.

complejo social; y para hacerlo, recurre a la *teleología* aristotélica: solo a través de una *acción directiva* una multitud se transforma en una totalidad, una variedad en una unidad, y logra su propio *fin*. En todas las cosas que están ordenadas a una, dice Tomás, siempre hay un *principio* regente.¹⁶ Sin embargo, en este punto de su discurso la investigación política de Tomás empieza a desviarse del camino trazado por Aristóteles. De hecho, él añade otra pieza a la concepción teleológica de la *communitas politica*: la reinterpreta en clave *histórico-salvífica*. Como hemos visto anteriormente, para Aristóteles, el Estado tiene como fin garantizar, ante todo, la integridad física de sus ciudadanos. Pero, como estos últimos no son solo seres vivientes, sino también *racionales*, la *polis* tiene la tarea de dirigirlos hacia una vida correspondiente a sus *actitudes*, o sea, conducida según la virtud [*vivere secundum virtutem*], ayudándoles así a realizar sus deberes morales. La *perfectio naturalis* de los ciudadanos es, para Aristóteles, el fin último del Estado: la más importante de sus aspiraciones; por eso el Estagirita puede hablar de *ἐντελέχεια*. Para Tomás, en cambio, desde el punto de vista antropológico, la cuestión es diferente: él argumenta que en última instancia los hombres están destinados por Dios a la *perfectio supernaturalis*, que, sin embargo, no es perseguida por la organización política, pero cada uno logra este fin solo en virtud de la acción salvadora de Cristo, que, como hombre-Dios, ha asumido la tarea majestuosa de conducir a la humanidad a este propósito supremo.¹⁷ Aristóteles había convertido la *polis* en un fin en sí mismo: los individuos están hechos *para* el Estado y tienen valor solo como *ciudadanos*. Su deber fundamental [y fin] es convertirse en buenos *polites* y progresar en la *virtud*. Para Tomás de Aquino, en cambio, el Estado y el individuo tienen

¹⁶ Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

¹⁷ Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 14.

que alcanzar, cada uno, sus propios objetivos: él sabe que las actividades de cada uno [siendo el individuo *parte* de las *societa*] se realizan en el mismo campo (de acción), y, por supuesto, en parte coinciden; sin embargo, no considera la *communitas politica* como un fin en sí mismo, sino que le asigna un objetivo [la *bona vita*], que sin embargo se convierte, a su vez, en una preparación, es decir, en un medio para una vida aún *mejor* para el individuo. El fin de la política, para Tomás, es subordinado al del individuo, ya que la llamada vida virtuosa, que el Estado quiere y debe realizar, no constituye el objetivo final del hombre, que es y sigue siendo ultramundano [la *perfectio supernaturalis*]. A pesar de su proximidad a la posición aristotélica, especialmente en lo que se refiere a la necesidad y el valor de la *societas*, la doctrina política tomista permanece anclada a la escatología agustiniana: la vida social y política es necesaria para el hombre de acuerdo con todo el sistema del *orden providencial*.

b) El intelectualismo político de Dante

En cuanto al pensamiento político de Dante, en primer lugar hay que decir que el Florentino está dirigido por la obstinada e inflexible convicción de que el ideal del imperio universal, exaltado en todos sus escritos, puede finalmente realizarse: el imperio, o sería más correcto decir la *monarquía universal*, siempre seguirá siendo, para Alighieri, un programa factible. Dante sostiene que la humanidad es una y tiene un único fin intelectual, es decir que retoma de la *Política* de Aristóteles la definición de hombre como *animal politicum*: por naturaleza el ser humano tiene características por las que no puede obtener, por sí mismo, todo lo que necesita para garantizarse una vida *feliz*; por lo tanto, advierte la irremediable necesidad de juntarse en comunidad con sus semejantes.¹⁸ Y al igual

¹⁸ Dante, *Convivio*, P. Cudini (ed.), (Milano: Garzanti, 1995), IV, IV, 1.

que Aristóteles, Dante también selecciona las múltiples formas de grupos humanos, diferenciándolos a partir de su capacidad de responder a las necesidades de las personas que los componen. Así que, procediendo de acuerdo con un orden cuantitativa y cualitativamente creciente, identifica: la *familia*, la *ciudad*, el *reino*, y finalmente la *monarquía*.¹⁹ Ella es la única capaz de garantizar a los hombres las condiciones necesarias para ser verdaderamente felices. Y ¿qué significa ser feliz? Para Alighieri la felicidad, que en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles presenta como el fin último²⁰ del hombre, no equivale solo al cumplimiento de las necesidades biológicas, económicas y/o éticas; para el Poeta, el fin natural del hombre es el logro de la perfección de la que él es naturalmente capaz. Esta virtud propia del hombre es la razón [*intellectus*], a saber: el completo desarrollo de sus capacidades intelectuales, a las que debe predisponer toda su vida, incluida la práctica. Él, por lo tanto, hace suya también la tesis aristotélica sobre el intelecto humano, pero reinterpreandola en clave política. Sin embargo, la *communitas politica* que puede garantizar el logro de este fin no es, como podría argumentar Aristóteles, la *polis*, ni el *regnum* de Tomás de Aquino: el Estado por excelencia, el absolutamente autárquico, solo puede ser el imperio. Las comunidades políticas más pequeñas, dice Alighieri, como las ciudades y el reino, naturalmente convergen hacia la unidad orgánica de la monarquía universal, porque ésta, moderando las relaciones entre las ciudades y los reinos, inaugura en el mundo terrenal aquella *paz universal*, que permite a todos los pueblos concentrarse, todos juntos, en el logro del único fin de la *humana civilitas*, es decir: el perfecto

¹⁹ Dante, *Convivio*, IV, IV, 2 – 4.

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, C. Natali (ed.), (Bari: Laterza, 2009), libro I, cap. 2, 1095a16–18.

cumplimiento de la virtud intelectual,²¹ la única que puede realizar su felicidad ya en la tierra.

En síntesis, se puede decir que el esfuerzo especulativo de Dante ciertamente constituye un paso adelante con respecto al tema del fin político del hombre, incluso con respecto al pensamiento de Tomás de Aquino, a saber: un intento concreto de *racionalización* [y en cierto sentido *secularización*] de la teoría política. Sin embargo, la posición del Florentino parece poco factible desde el punto de vista político: pensar el Estado y, más precisamente, la monarquía universal como condición necesaria para la plena realización del intelecto humano y, por lo tanto, de la felicidad terrenal implica construir esta última sobre premisas, tal vez no excesivamente metafísicas, o, peor, teológico-místicas, como han hecho la mayoría de sus predecesores, pero tampoco correspondientes a las posibilidades reales de la humanidad en general. En otras palabras, tampoco Dante da una respuesta verdaderamente política a las necesidades naturales del hombre: una idea de κοινωμία espuria de ese *intelectualismo metafísico* que fue el límite del estado platónico y del aristotélico. En cambio, en dirección diferente, y en algunos aspectos totalmente nueva, se mueve Marsilio de Padua: las tesis fundamentales que sostienen todo su discurso político [a partir de la noción de *vita sufficiens*] parecen responder mejor a los hechos reales de la vida humana.

c) Un Estado conforme al hombre (a los hombres)

La obra principal del magister paduano, el *Defensor Pacis*, incluye todo el bagaje de la ciencia aristotélica, a partir de la que el autor elabora un proyecto de comunidad política que tendría que resolver los conflictos que afligen a Europa en el siglo XIV. Su propósito, como también sugerido por el título del escrito, es

²¹ Dante, *Monarquía*, F. Sanguineti (ed.), (Milano: Garzanti, 2006), I, III; 7.

garantizar la paz. Para Marsilio, la *pax* es la condición principal para que en un Estado se pueda realizar una excelente convivencia entre sus partes y, por lo tanto, una vida *feliz* para cada ciudadano. Pero la paz entre las partes de una sociedad, como ya había dicho Aristóteles, puede ser minada por numerosos factores de discordia: el Estagirita, presentado como *philosophorum eximius in civili sciencia*, de hecho, ha descrito casi todas las causas de una mala organización del sistema político;²² sin embargo, añade el Paduano, hay una que ni Aristóteles, ni ningún otro filósofo contemporáneo o antecedente al Estagirita, podría identificar e investigar. Es una causa “singular y muy oculta”, que, “como la enfermedad en el viviente”, hace que los hombres pierdan su felicidad y los conduzca a las tinieblas del conflicto: un *germen* desconocido por Aristóteles, pues se ha ganado *subrepticamente* su espacio en la historia solo después de su muerte y después de un evento extraordinario, o más bien, se lo ha ganado más allá de cualquier posibilidad natural,²³ es decir: después de la venida de Cristo y la fundación de su Iglesia [*Ecclesia*]. Marsilio aclara que, por supuesto, la causa de la discordia dentro de las comunidades políticas no tiene que identificarse con la misma Iglesia, sino con su consecuencia involuntaria y accidental, a saber: en la pretensión de los obispos romanos de justificar su jurisdicción coercitiva universal en el mundo, atribuyéndose la plenitud del poder.²⁴ Esta es una pretensión inaceptable, para el Paduano, ya que en una comunidad política [*politia*] en la que haya muchas partes que aspiran al gobierno, faltaría la jurisdicción, el orden y la ejecución de las leyes; por lo tanto, habría división, contraste y separación

²² Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri (introducción); M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta (trad. y notas); (Milano: BUR, 2001), I dictio, cap. 1, par. 3.

²³ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 1, par. 3.

²⁴ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 9.

entre los ciudadanos, que, a su vez, determinarían la disolución de la comunidad política, ya que a una parte [o más partes] de ésta le gustaría seguir un gobierno, y a otra, otro.²⁵ Para desenmascarar esta afirmación infundada, es decir la supuesta *plenitudo potestatis* del obispo de Roma, y, por lo tanto, la que él considera ser la plaga política [*perniciosa pestis*] de su tiempo, también Marsilio, al igual que sus ilustres predecesores [Tomás y Dante], recurre a la sabiduría del Estagirita. Pero en su caso, aún más que en aquellos, es evidente la voluntad de no aplicar literalmente la doctrina política aristotélica, sino más bien de completarla a la luz de una *nueva* condición histórica. El Paduano es el primero que intenta introducir un evento bíblico, la venida del Mesías y el consiguiente nacimiento de la comunidad de sus fieles [la Iglesia], en el marco general de la ciencia aristotélica. En efecto, Tomás y Dante, aunque hubieran hecho de la política de Aristóteles la base de su teoría del estado, siguieron considerando a la Iglesia como una organización autónoma: es decir, anclada a la historia de la Salvación y querida directamente por Dios. Marsilio, en cambio, se aparta de esta tradición basada en una orientación dualista de la indagación sobre la realidad histórica [Estado/Iglesia]: en su teoría política, la Iglesia, como organización social, no mantiene ningún estatus particular, sino que debe adaptarse completamente a la totalidad de un orden político pacífico. Sin embargo, como ya se ha dicho, para analizar la realidad de su tiempo, el Paduano no se limita a retomar los conceptos indicados por el Estagirita en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, sino que también pone acentos personales, casi totalmente inéditos para aquella época, es decir: Marsilio modifica la propuesta aristotélica llegando así a sus propias soluciones que, como intentaremos demostrar aquí, parecen anticipar ideas políticas de la *Modernidad*.

²⁵ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 17, par. 5.

Veamos ahora en concreto algunas de estas novedades. Anteriormente se ha dicho que Tomás y Dante, retomando lo propuesto por Aristóteles, no solo en los escritos propiamente políticos,²⁶ habían identificado en la naturaleza racional del hombre el fundamento de su sociabilidad. De aquí sus tesis sobre el fin último de un orden político justo y bueno: el Estado tiene que alentar la racionalidad innata del hombre, permitiéndole así una buena existencia [*εὖ ζῆν*, bien vivir], es decir, una vida racionalmente buena. Esta interdependencia entre las dos naturalezas del hombre [la racional y la política], típica de gran parte de la tradición filosófica anterior, no es una prioridad para Marsilio. Su demostración de la tendencia humana a vivir en sociedad no se basa en el *pre-supuesto* potencial intelectual de los hombres: él enfatiza, aún más que sus predecesores, los esfuerzos, que cada individuo, como ser incumplido, tiene que hacer primero hacia sí mismo para vivir en sociedad. Para Marsilio, de hecho, los hombres se unen, o mejor dicho, son llevados, en cierto sentido, *forzados* a unirse en comunidad para alcanzar, frente a una naturaleza *adversa* que constantemente pone en riesgo su existencia, y que individualmente no serían capaz de enfrentar, una *vita sufficiens*, o sea, la posibilidad de satisfacer *plenamente* sus propias necesidades; y solo más tarde también un *vivir bien*, es decir, una realización éticamente racional de su existencia. El Estado, por lo tanto, ya no es, como para Aristóteles, Tomás y Dante, expresión de la naturaleza racional del hombre, sino que surge por una decisión voluntaria de un grupo humano en vista de la salvaguarda de la existencia de cada uno de sus miembros. En otras palabras, la política, como remedio para las deficiencias estructurales del hombre, tiene como objetivo, en primer lugar,

²⁶ En este sentido, también pensamos en la *Metafísica* y el *De anima*.

satisfacer lo que se podría definir su *principio de conservación*. Pero este principio, que induce a los hombres a unirse en una comunidad, también puede tener implicaciones negativas, debido al excesivo individualismo y deseo de prevaricación, que, a su vez, pueden minar su estabilidad y, por lo tanto, su supervivencia: este instinto común puede ser (y casi siempre lo es) un instigador de “discusiones y riñas”, que si no son contenidas, o mejor dicho, no sofocadas apenas nazcan, podrían causar “disputas y divisiones entre los hombres y, por lo tanto, el *desmoronamiento* de la comunidad política”. Entonces, para Marsilio: el impulso común a la autopreservación propio de los hombres no es suficiente para garantizar la supervivencia de una comunidad; al contrario, dado que el hombre está constituido, a su vez, por una doble naturaleza, una social, otra egoísta, necesita artificios que limiten este último aspecto más individualista y favorezcan al primero, más altruista y pacífico. En otras palabras, Marsilio pone en evidencia, más que Aristóteles, Tomás y Dante, la *conflictividad* real que a menudo caracteriza las relaciones humanas, negando de hecho a la *pax*, y aquí se encuentra su gran novedad, cualquier fundamento moral natural o teológico. Para evitar la disgregación de la *politia*, dice el Paduano al final de su argumentación, “convino establecer en esa comunidad una norma de lo justo y un guardián o ejecutor”,²⁷ o sea, sus miembros han establecido, de forma voluntaria, para su coexistencia pacífica, las reglas sobre lo que tiene que valer *como* justo, y *quién* tiene que promulgarlas y garantizar su observancia. El Paduano presenta la paz como el resultado de la *ciencia política* que se expresa en una regla de justicia en base a la cual debe evaluarse cualquier conflicto surgido entre los miembros de la comunidad, y mediante la acción de un guardián, mejor dicho, un *defensor*, que la aplique.

²⁷ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 4, par. 4.

Llegados a este punto de su discurso, probemos profundizar la parte en la que el magister desarrolla su idea de ley, que, como he dicho, es el otro aspecto nuevo de su doctrina política que voy a tratar. Partiendo de una premisa ciertamente menos noble, pero también menos abstrusa y hermética, de un trascendente *Summum Bonum*, como, precisamente, es la *vita sufficiens*, Marsilio intenta concretar la definición clásica de *lex*, que, condicionada a su vez por la tradición platónico-aristotélica, había puesto su naturaleza en una racionalidad intrínseca y, sobre todo, abstracta.²⁸ A tal fin recurre a una rigurosa indagación *filológica*: analiza los diversos significados del término *ley* hasta identificar el más apropiado al ámbito político. De acuerdo con esta indagación: primero, *ley* designa una inclinación natural; luego, un orden físico; o bien, el conjunto de reglas que en una posible vida ultraterrenal conducen a la salvación o, si no se siguen, a la perdición, como en el caso de la ley evangélica; finalmente, *lex* indica, según el magister paduano, la ciencia o el juicio universal sobre lo que es justo y ventajoso para la comunidad política y su contrario.²⁹ A partir de este último significado, es posible hacer otras dos distinciones: puede indicar, de hecho, el objeto de una ciencia particular, es decir, de esa ciencia conocida con el nombre de *derecho*, que se ocupa de lo justo y lo injusto en sí mismo; pero también puede designar la disposición de lo que es justo y ventajoso [y de su contrario] para una comunidad y para cuya obediencia está previsto un precepto coactivo [*preceptum coactivum*]. Y solo si se considera en este sentido, dice Marsilio en conclusión de su investigación filológica, la ley puede decirse realmente *conforme* a su propio significado. Entonces, para resumir su razonamiento, el Paduano afirma que una ley es tal solo si puede obligar a su cumplimiento.

²⁸ Platón, *Las Leyes* F. Ferrari (introducción); F. Ferrari y S. Poli (trads.), (Milano: BUR, 2005), 793b.

²⁹ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 3.

Se puede entender fácilmente que se trata de una verdadera novedad para la filosofía del derecho de aquél tiempo: una buena parte de sus predecesores, incluso aquellos que, como él, se referían a Aristóteles, consideraban la ley como algo en sí mismo racional e inmanente al orden del universo, es decir, creían que el universo se caracterizaba por un orden racional [como *divino*], del que la ley debía ser su expresión. Marsilio discrepa con esta concepción y reconoce en la ley un aspecto *material*, es decir, de rectitud y ventaja para la comunidad, y un aspecto *formal*, o sea, la autoridad que impone la obediencia a la ley y sin la cual no existe una ley verdadera.³⁰ Es verdad que Marsilio formaliza su concepto de ley a partir de la conocida definición aristotélica presente en la *Ética a Nicómaco*, pero al hacerlo acentúa la normatividad ínsita en ella: la ley, como palabra vinculante [*sermo*],³¹ no obliga en virtud de su propia sabiduría y sensatez, sino por la del legislador, es decir, su obligatoriedad es impuesta por este último. Para el Paduano, es útil repetirlo una vez más, el verdadero conocimiento de lo que es correcto o útil, y su opuesto, no es en sí mismo ley, es decir, medida de las acciones humanas civiles, sino cuando hay una *autoridad* que ejerce su connatural fuerza coercitiva [*coactiva potentia*]; autoridad [*potestas*] que pertenece al legislador y/o a aquellos designados por él para realizar esta función, es decir, la *pars principans*. Llegado a este punto de su discurso, entonces, Marsilio pasa a delinear estas dos figuras importantes; pero este es otro problema, que vamos a tratar en otra ocasión.

³⁰ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 5.

³¹ “[...] ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν λόγος ὧν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ”. [Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro 10, cap. 10, 1180a 21s.].

Bibliografía

- Aquino, Tomás de., *De Regimine Principum*, A. Meozzi, (ed.), (Lanciano, R. Carabba Editore, 1930).
- . *Suma Teológica*, Dominicos Italianos (trad. y comentarios), (Sancasciano: Casa Editrice Adriano Salani, 1966).
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, C. Natali (ed.), (Bari: Laterza, 2009).
- . *Política*, A. Viviano (ed.), (Milano: BUR, 2002).
- Cicerón. *De re publica*, A. Resta Barrile (ed.), (Torino: Mondadori, 2010).
- Dante. *Convivio*, P. Cudini (ed.), (Milano: Garzanti, 1995).
- . *Monarquía*, F. Sanguineti (ed.), (Milano: Garzanti, 2006).
- Hipona, Agustín de., *De Civitate Dei*, C. Carena (ed.), (Torino: Einaudi, 1992).
- Padua, Marsilio de., *Defensor Pacis*, Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri (introducción); M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta (trad. y notas), (Milano: BUR, 2001).
- Platón. *Las Leyes*, F. Ferrari (introducción); F. Ferrari y S. Poli (trad.), (Milano: BUR, 2005).
- . *La República*, F. Adorno (ed.), F. Gabrieli (trad.), (Milano: BUR, 2001).
- Séneca. *De Clementia*, L. De Biasi, A. M. Ferrero, E. Malaspina (eds.), (Torino: UTET, 2009).

Bibliografía secundaria

- Battocchio, R., *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, (Padova: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 2005).
- Fumagalli, M., *Il pensiero politico medievale*, (Milano: Laterza, 2004).
- Gewirth, A., *Marsilio of Padua*, (Chicago, 1978).

- Gilson, É., *La filosofia nel Medioevo*, M. Fumagalli Beonio Brocchieri (introduzione), M. A. del Torre (trad.), (Milano: BUR, 2011).
- Imbach, R., *La dimensione politica dell'intelletto umano in Dante*, in *Dante, la filosofia e i laici*, P. Porro (ed.), (Genova: Marietti, 1820, 2003).
- Mellwain, C. H., *Il pensiero politico occidentale (dai Greci al tardo Medioevo)*, G. Ferrara (ed.), (Venezia: Neri Pozza Editore, 1959).
- Miethke, J., *Ai confini del potere (Il dibattito sulla "potestas" papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham)*, C. Storti (trad.), (Padova: Editrici Francescane, 2005).
- Simonetta, S., *Marsilio in Inghilterra, Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVI secolo*, (Milano: LED, 2000).
- Sparano, A., *Dall'Ἀγαθόν alla vita sufficiens. Declino e rinascita del dialogo politico*, (Roma: Aracne Editrice, 2017).
- Tabarrozzi, A., *Povert  e potere nella tradizione francescana*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, A. Andreatta, A. Baldini, C. Dolcini y G. Pasquino (eds.), (Torino: UTET, 1999).
- Ullmann, W., *Il Papato nel Medioevo*, (Roma-Bari: Laterza, 1999).

LA SENTENCIA ARISTOTÉLICA *QUALIS UNUSQUISQUE EST, TALIS ET FINIS VIDETUR EI* EN TOMÁS DE AQUINO Y GODOFREDO DE FONTAINES

Beatriz Reyes Oribe

1. Introducción

Aristóteles señala, como es sabido, que según el género de vida, así será la percepción que uno tenga sobre el fin.¹ De ahí que los consejos no le aprovechen a aquel que no está bien dispuesto para recibirlos, es decir, a aquel que no ha sido iniciado en la virtud o que no ha recibido educación adecuada.² Para el Estagirita, si uno quiere preguntar por el bien o el fin del hombre, debe dirigirse a un sujeto virtuoso.³

Esta posición de Aristóteles plantea un cierto círculo, aparentemente vicioso, donde se vuelve difícil encontrar una salida moral para aquellos que no han sido educados en la virtud desde la infancia. Si la percepción del fin verdadero depende de estar viviendo para dicho fin, no se comprende bien cómo podría haber una conversión o un cambio de vida. Es importante considerar, aunque sea brevemente, que ya en algunos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría, se plantea la dificultad que una vida llena de concupiscencias y vicios trae para la conversión.⁴

¹ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 1991), 1095 b 15. (*E. N.* en adelante)

² Aristotelis, *E. N.* 1095 b 5 y ss.

³ Aristotelis, *E. N.* 1113 a 15 *passim* 1113 b 2; 1176 a 5-29.

⁴ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, A. Le Boulluec (ed.), (París: Ed. Du Cerf, 1981) V, 11, 68.1, pp. 136-137: "...la mayor parte

Sin embargo, Tomás de Aquino y Godofredo de Fontaines⁵ parecen haber aceptado esta perspectiva del Estagirita. Estudiaremos cómo han trabajado el tema y cómo han resuelto el aparente círculo.

Tomás de Aquino menciona la sentencia aristotélica *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* en sus obras casi veinte veces, en general, cuando se trata de problematizar la relación entre la naturaleza concreta, moldeada por los hábitos o afectada por las pasiones y el libre albedrío.

Por su parte, Godofredo de Fontaines, quien llegó a manifestar su rechazo a las Condenaciones de 1277 en cuanto apartaban a los estudiantes de la doctrina del Angélico,⁶ recurre frecuentemente a Aristóteles en sus argumentos. El maestro belga usa la sentencia estudiada para problematizar la dificultad de volver a la virtud moral o adquirirla, cuando el sujeto es vicioso.

En este trabajo procuramos determinar el uso que hace el Aquinate de esta sentencia con un relevamiento de todos los lugares en que aparece y sus contextos. Nos detenemos especialmente en el análisis de los pasos que pueden permitirnos establecer una comparación con Godofredo. Luego hacemos lo

de los hombres, protegiéndose en lo mortal como los caracoles, y envueltos en sus intemperancias como los erizos, tienen acerca del Dios bondadoso e incorruptible opiniones semejantes a las que tienen sobre ellos mismos”.

⁵ Godofredo de Fontaines fue un maestro secular de fines del siglo XIII, muy influido por Tomás de Aquino y defensor de sus posiciones frente a sus enemigos contemporáneos. Se opuso a las tesis voluntaristas de ese momento.

⁶ Godofredo de Fontaines, *Quodlibetum* XII, q.5, (Louvain: edit. J. Hofmans, 1932), p. 102; citado por A. Lobato, “El Papa Juan XXI y los dominicos”, *Qvodlibetaria mediaevalia*. Textos e Estudios, 7-8 (1995), pp. 303-327.

mismo con Godofredo con el objetivo de establecer la continuidad con el Angélico. Consideramos también cómo ambos se sirven del pensamiento aristotélico en cuanto a este asunto.

2. La sentencia en Tomás de Aquino

El Aquinate recurre a esta sentencia aristotélica tanto para abonar su propio pensamiento, como para expresar argumentos contrarios u objeciones a lo que desea probar.

2.1. Comenzaremos señalando los lugares donde el Aquinate retoma la sentencia aristotélica *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* para su propia respuesta o para responder argumentos opuestos. Seguiremos el orden del *Corpus thomisticum*.

a) Referida al pecado de malicia, donde el fin viene determinado voluntariamente por el hábito vicioso.⁷ Si bien Tomás está estudiando la voluntad de los demonios, esta aseveración es general.

b) En relación al deseo de un bien bajo la razón de bienaventuranza, el cual no se desearía si no fuese porque hay una especial disposición en la naturaleza. A su vez, esa disposición es móvil.⁸

c) Respondiendo a una objeción que recurre a la sentencia.⁹ Allí considera a las predisposiciones corporales como subyacentes a la razón. Se trata de inclinaciones que obedecen a la razón.

⁷ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super II Sententiarum*, E. Alarcón (ed.), *Corpus thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>, d 7, q 1, a 2. (En adelante *Super sententiarum*).

⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, *Opera omnia* XV, (Roma: Ed. Leonina, 1930), 4, c. 95, n^o. 3.

⁹ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, *Opera omnia* V, (Roma: Ed. Leonina, 1889), I, q. 83 a. 1 ad 5.

d) En el cuerpo del artículo donde trata sobre lo que puede mover a la voluntad, y en particular, si el apetito sensitivo puede hacerlo. Explica allí que la pasión vivida hace experimentar como conveniente para el sujeto, algo que, extinguida la pasión, ya no mueve.¹⁰

e) En el cuerpo del artículo donde trata del círculo virtuoso de la prudencia con las virtudes morales. Considera la necesidad de estas últimas para poder juzgar sobre los fines particulares.¹¹

f) En el cuerpo del artículo que se ocupa de en qué caso la caridad puede perderse. Explica el Angélico que los hábitos disponen para ver el bien más conveniente al hábito.¹²

g) Nuevamente en el cuerpo del artículo sobre la confirmación en el bien o la obstinación en el mal, donde habla sobre la connaturalidad producida por los hábitos.¹³

h) En una respuesta, donde aclara que aunque algo no sea verdadero bien, puede parecerlo. Y este aparecer como bueno puede surgir de lo que amamos con la voluntad.¹⁴

i) En el cuerpo del artículo donde considera a la caridad como necesaria para juzgar rectamente sobre los fines.¹⁵

¹⁰ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae, Opera omnia* VI, (Roma: Ed. Leonina, 1891), I-II, q. 9 a. 2 co.

¹¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I-II, q. 58 a. 5 co.

¹² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae, Opera omnia* VIII (Roma: Ed. Leonina, 1895), II-II, q. 24 a. 11 co.

¹³ S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* XXII (Roma: Ed. Leonina, 1973), q. 24, a 10, co. (En adelante *De veritate*).

¹⁴ S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de malo, Opera omnia* XXIII, (Roma: Ed. Leonina y Paris Vrin, 1982), q. 2 a. 3 ad 9. (En adelante *De malo*).

¹⁵ S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 2 a. 12 co. (En adelante *De virtutibus*).

j) En el cuerpo de un artículo sobre la conexión de las virtudes, donde usa esta sentencia en relación a la recta estimación de los fines, necesaria para la virtud.¹⁶

k) En el *Comentario a la Ética* de Aristóteles.¹⁷ Allí se trata de las diversas estimaciones sobre el bien debidas a la naturaleza particular.

l) En los comentarios a las Epístolas de San Pablo, donde explica que el hombre que lleva una vida animal no puede comprender los bienes espirituales; de ahí la obra del Espíritu Santo que enciende los corazones en el amor de esos bienes.¹⁸ Y también que el hombre con hábitos malos no puede sentir las cosas espirituales ni estimar adecuadamente sobre el fin.¹⁹

2.2. En segundo lugar, encontramos usada esta sentencia en las objeciones:

a) Utilizada para defender que la cualidad del que elige está determinada por la naturaleza.²⁰

b) Como argumento para negar el poder de cambiar lo que somos.²¹ En estos dos argumentos la cualidad se limita a la naturaleza.

c) Como argumento para afirmar que la voluntad es movida necesariamente por el apetito sensitivo.²²

¹⁶ S. Thomae Aquinatis, *De virtutibus*, q. 5 a. 2 co.

¹⁷ S. Thomae Aquinatis, *Sententia Ethicorum, Opera omnia XLVII* (Roma: ed. Leonina, 1969), III, l. 13 n° 2.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *Super I ad Corinthios* cap. 2 l. 3.

¹⁹ S. Thomae Aquinatis, *Super Romanos*, cap. 8 l. 1.

²⁰ S. Thomae Aquinatis, *Super Sententiarum*, II, d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5.

²¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 83 a. 1 arg. 5

²² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I-II, q. 10 a. 3 arg. 2.

d) En el argumento donde se niega el libre albedrío por la influencia de los astros en lo que somos por nacimiento.²³

e) En un argumento donde se usa la sentencia para probar que es necesario el hábito bueno a la voluntad para su rectitud, porque sería el hábito el que da el fin.²⁴

f) En otro argumento donde se pretende probar con esta sentencia que la disposición corporal y la influencia de los astros determinan los fines.²⁵

3.1. La sentencia usada por Santo Tomás en apoyo a su propia argumentación

En esta sección vamos a analizar algunos de los lugares citados con el objetivo de poder establecer la relación con Godofredo. En primer lugar, consideramos el paso a) del *Comentario* a las *Sentencias* sobre la malicia corruptora del fin.²⁶ En éste busca Tomás explicar la inmovilidad de algunos pecados.

Cuando el pecado de la voluntad es de malicia, como en el lujurioso, el fin del vicio se constituye en fin de la acción. Esto es así porque, según lo que uno es, así se representa el fin. Para

²³ S. Thomae Aquinatis, *De veritate*, q. 24 a. 1 arg. 19.

²⁴ S. Thomae Aquinatis, *De virtutibus*, q. 1 a. 5 arg. 2.

²⁵ S. Thomae Aquinatis, *De virtutibus*, q. 1 a. 9 arg. 21.

²⁶ S. Thomae Aquinatis, *Super Sententiarum* II, d. 7 q. 1 a. 2 co. “[...] Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem; vel ex passion deducente rationem ab actuali consideratione recti finis; et talis peccator poenitens est passione cessante; vel ex malitia, quae, secundum philosophum in 7 Ethic. Est corruptiva finis. Dicitur enim ex malitia peccare qui ex electione pravi finis peccat, eo quod *qualis est secundum habitum, talis finis videtur ei*; ut qui habet habitum luxuria, delectationem veneream sibi ponit finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculativis, circa quae errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi; oportet quod sic peccans sit impenitens, ut dicit Philosophus ibidem. [...]”.

poder arrepentirse de este pecado es necesario que cese la pasión o remover el hábito por el que se quiere el fin depravado. El Aquinate cita aquí un paso del Libro VII de la *Ética Nicomaquea*, al que parafrasea para explicar de qué modo hay pecados difíciles de remover.²⁷

El lugar citado del Estagirita es importante ya que distingue dos efectos de los hábitos morales: la virtud confirma el principio y el vicio lo destruye. Pero el principio en lo agible es el fin, de ahí la dificultad de cambio para el vicioso. Además Aristóteles dice que la virtud, sea natural o por costumbre, es la que enseña rectamente sobre fin. Por otra parte, ya había señalado un poco antes que el vicio es por elección, lo cual pone en la pista de por qué no es removible²⁸.

En segundo lugar, veamos el paso b) hallado en *Contra Gentiles*.²⁹ Allí el Aquinate sostiene que el hombre apetece la beatitud porque le es natural; sin embargo, no es lo mismo apetecer esa beatitud en general, que apetecer un bien bajo la razón de beatitud. Pero para que pueda darse ese apetecer especial, debe darse una disposición también especial de la naturaleza. Para apetecer la bienaventuranza alcanza con ser hombre. Para apetecer la bienaventuranza de tal modo, es necesario disponerse respecto de ciertos bienes y de cierto fin.

²⁷ Aristotelis, *E. N.* 1151 a 15.

²⁸ Aristotelis, *E. N.* 1151 a 6-7.

²⁹ S. Thomae Aquinatis, *Contra gentiles* IV, cap. 95 n. 3. “[...] Et hoc quidem sequitur in universali naturam rationalem, ut beatitudinem appetat: sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde philosophus dicit quod *qualis unusquisque est talis et finis videtur ei*. Si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius. [...]”.

Además es difícil remover o cambiar la voluntad especial de ese fin, porque —como dice en el número anterior³⁰—, no puede el hombre cambiar de una verdadera estimación sobre los principios a una falsa, ni a la inversa, sin que mute la naturaleza. Dada cierta naturaleza, así será la estimación de los principios, que en el caso de lo agible, es el fin.

En el siguiente número, Tomás explica que durante esta vida es posible mudar esa disposición especial sobre los principios. En un caso es más fácil, cuando la disposición es temporal por influencia de una pasión. Así puede observarse en el continente. Sin embargo es difícil cambiar la disposición especial cuando pertenece a un hábito, pero no imposible.³¹ Luego continúa desarrollando la situación del alma separada. De ahí que no nos proporcione más sobre nuestro tema en estos pasos.

En tercer lugar, tomamos el paso d), de la *Suma Teológica*.³² Se trata aquí del modo en que el apetito sensitivo puede mover a la voluntad.

³⁰ S. Thomae Aquinatis, *Contra gentiles* IV, cap. 95 n. 2. “[...] Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae: non enim qui errat circa principia, revocari potest per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis. [...]”.

³¹ S. Thomae Aquinatis, *Contra gentiles* IV, cap. 95 n. 4.

³² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-IIae q. 9 a. 2 co.: “[...] id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. [...] Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut Philosophus dicit in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum

Una pasión puede disponer al hombre respecto de un bien que entonces le resulta conveniente. Así es recibido por la voluntad como un bien y, por tanto, como objeto. Aunque esta disposición sea transitoria, mientras dura, es posible que la voluntad quiera como objeto el bien real o aparente según la pasión.

Entonces, vemos que esta sentencia no solamente es usada para explicar la disposición respecto de los fines, sino también respecto del objeto.

En cuarto lugar, consideramos el paso e) sobre la prudencia y las virtudes morales.³³

Dice el Angélico que los principios que se conocen como universales, en general, se corrompen en particular. Esto puede darse, por ejemplo, por las pasiones. De ahí que sean necesarias las virtudes morales para que el hombre se haga, en cierto modo, connatural a los fines particulares y pueda juzgar rectamente sobre ellos, ya que según uno sea, así se le aparecerá el fin. Algo semejante sostiene en el paso f) sobre la caridad. Allí dice que la mente del hombre juzga sobre lo que debe hacer según su disposición

quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem. [...]”.

³³ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I-IIae, q. 58 a. 5 co. “[...]Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem [...]ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, *quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilem, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. [...]”.

habitual, porque los hábitos hacen ver el bien conveniente al que asimismo inclinan.³⁴

En quinto lugar, interesa el paso g) de la cuestión 24 *De Veritate*.³⁵ Allí el Aquinate habla del hábito como inclinación virtuosa o viciosa que se comporta como otra naturaleza. De ahí que el juicio sobre el bien apetecido por la voluntad dependa de estas inclinaciones habituales cuasi naturales.

Tomás compara el juicio del intelecto basado en la naturaleza y la inclinación natural al bien, con el juicio basado en la inclinación habitual. Cuando existe un hábito vicioso el juicio particular determina un bien aparente.

Sin embargo, unas líneas más adelante, nuestro autor aclara que siempre se conserva algo de rectitud en las otras potencias, aun cuando una esté corrompida por un vicio moral. De modo que siempre es posible meditar sobre las obras y hacer lo contrario de los hábitos. El Angélico se ocupa aquí de la diferencia entre el hombre y el ángel frente al cambio.

Sexto, corresponde tratar el paso h), donde Tomás señala que el vicio del afecto, condiciona el juicio sobre lo particular.³⁶ Además aclara que este error del juicio no proviene de un defecto de la razón, sino del afecto mal dispuesto.

³⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* II-II, q. 24 a. 11 co. “[...] Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapes secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualement dispositionem, unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. [...]*”.

³⁵ S. Thomae Aquinatis, *De veritate*, q. 24 a. 10 co.

³⁶ S. Thomae Aquinatis, *De malo*, q. 2 a. 3 ad 9.

Séptimo, consideramos el uso que hace Tomás de la sentencia en la cuestión sobre la virtud de la caridad en el paso mencionado en i).³⁷ Por el hábito virtuoso tiene el hombre recta estimación del fin, ya que está dispuesto e inclinado a ciertos bienes a los que se ha hecho connatural por dicho hábito. Eso significa que juzgará bueno lo que concuerde con su disposición y malo, lo discordante. Amará lo que le sea conveniente y tendrá repugnancia por lo opuesto.

Pero casi inmediatamente, aclara el Angélico que en esta vida es posible juzgar la inclinación de un hábito a partir de otro conocimiento, como es el caso de un lujurioso que pudiese razonar sobre la fealdad del vicio. Además, porque la caridad tampoco completa en esta vida toda el alma humana, ya que en definitiva no vemos a Dios por esencia. De manera que, en esta respuesta encontramos dos elementos valiosos para el estudio que estamos haciendo: la estimación de los fines en esta vida depende de los hábitos; pero como ningún hábito completa a todo el hombre *in via* y es posible juzgar los propios hábitos, es dable, a su vez, salir del círculo que parece encerrar la sentencia aristotélica.

Finalmente, interesa tomar el paso citado en j), sobre la conexión de todas las virtudes.³⁸ Retoma el tema de la recta estimación del

³⁷ S. Thomae Aquinatis, *De virtutibus*, q. 2 a. 12 co. “[...] habitus virtutis inclinatur hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine; quia, ut dicitur in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei*. Sicut enim gustus iudicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id quod est conveniens homini secundum habitualementem dispositionem sibi inhaerentem, bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit, I ad Cor., cap. II, 14, quod *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*”.

³⁸ S. Thomae Aquinatis, *De virtutibus*, q. 5 a. 2 co.

fin dependiente de las virtudes morales y la caridad. Aquel que es virtuoso juzga del fin según el bien de la virtud; por el contrario, el vicioso lo hace según aquello a lo que tiende viciosamente.

En definitiva, podemos decir que Tomás establece siguiendo al Estagirita, un círculo virtuoso, cuyas claves son: inclinación –sea la natural, sea la adquirida por los hábitos–, juicio o estimación del fin connatural, virtudes o vicios. Asimismo, observamos en estos textos tratados que el círculo queda abierto a los cambios cualitativos mientras dura la vida presente, ya que la razón puede juzgar las inclinaciones adquiridas.

3.2. Cómo el Aquinate responde los argumentos que usan mal la sentencia aristotélica

El primer paso a) es el que sostiene que se elige lo que conduce al fin según lo que se es por naturaleza o según la cualidad de la propia naturaleza.³⁹ En el argumento se usa la expresión *determinetur*, la cual corresponde a un papel formal, que determina una cualidad del sujeto; o sea que la similitud de ciertos bienes con lo que se es por naturaleza ya especifica el fin. Este argumento estaba enderezado a negar el libre albedrío en los hombres *in via* como recurso para negarlo en Dios.

Tomás responde y se explica en su explicación sobre cómo entender cualidad natural.⁴⁰ En primer lugar sostiene que es doble: la cualidad del hábito y la de la compleción natural, a la que hay que entender como física. Esta última no depende de nosotros, pero no constituye por sí misma más que una predisposición, la cual necesita ser confirmada o rechazada por nosotros. Segundo, afirma que el hábito adquirido lo es por nuestro obrar, es decir

³⁹ S. Thomae Aquinatis, *Super Sententiarum*, II, d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5.

⁴⁰ S. Thomae Aquinatis, *Super Sententiarum*, II, d. 25 q. 1 a. 1 ad 5.

que depende de nosotros. Por su parte, los hábitos infusos son predisposiciones para los hábitos mismos.

Algunas observaciones:

i) Tomás no menciona ni la voluntad ni el libre albedrío en su respuesta.

ii) Prefiere la amplitud y a la vez la riqueza de recurrir a la locución “lo que está en nuestro poder” [*in potestate nostra*]⁴¹.

iii) Distingue disposición o predisposición de hábito.

iv) Los hábitos infusos también necesitan de nuestro obrar para volverse hábitos verdaderamente. Debe entenderse que esto se da *in via*.

Muy similar es el paso b) de la *Suma teológica*.⁴² Nuevamente considera Tomás dos tipos de cualidades: natural y añadida.⁴³ La natural puede ser intelectual o corpórea. Según la cualidad natural el hombre apetece naturalmente el fin último sin que el libre albedrío participe. Respecto de la corpórea admite que puede haber una predisposición, pero sin alcance para imprimir en lo espiritual una dirección. Al contrario, todo esto está bajo el juicio de la razón. Las otras cualidades que sobrevienen a las naturales son los hábitos o las pasiones, según los cuales estamos más o menos inclinados a algo. Sin embargo, esta inclinación está sujeta al libre albedrío.

⁴¹ No es el lugar de desarrollar este asunto, pero podemos mencionar su origen estoico. Cfr. J. J. Prado, *Voluntad y naturaleza*, (Río Cuarto: Ed. U. Nacional de Río Cuarto, 1974), pp. 194-195.

⁴² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* I, q. 83 a. 1 arg. 5.

⁴³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* I, q. 83 a. 1 ad 5.

El paso c), también de la *Suma teológica*, sostiene que la voluntad no puede no querer lo que desea la pasión, basándose en la sentencia.⁴⁴

La respuesta del Aquinate no se detiene en el uso de la sentencia, sino que prefiere distinguir tres tipos de situaciones en las que pueden encontrarse las personas: la situación del virtuoso, la del que ha perdido el uso de razón y la del que, aunque esté obnubilado por la pasión, conserva el uso de razón y, por tanto, el del libre albedrío.⁴⁵ Este último juzga, en parte según la razón y en parte según la pasión.

El hombre virtuoso es aquel que tiene unificada toda el alma, porque su parte sensible obedece a la razón. Dice que la condición de este hombre es uniforme. De ello podemos colegir que siente y juzga según los hábitos virtuosos.

El que ha perdido el uso de razón, [*amens*], tiene absorbida la razón por la pasión. De algún modo también su alma está uniformada por la pasión. De ello se sigue, según nos parece, que en cierto modo juzga según ella, aunque este juicio no sea deliberativo.

Con esto vemos que Tomás se hace cargo de la dificultad planteada. No niega el recurso a la sentencia aristotélica del argumento, sino que le da un marco y unos límites muy realistas.

En el paso d) se usaba la sentencia en conexión con la influencia de los astros para negar el libre albedrío.⁴⁶

La solución de Tomás pasa por negar que el hombre tenga desde el nacimiento alguna disposición vinculante en el alma intelectual con determinado fin. Reconoce que a nivel sensible se da cierta predisposición. Sin embargo, ni siquiera los mismos hábitos intelectivos anulan el libre albedrío, porque somos la causa

⁴⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-IIae q. 10 a. 3 arg. 2.

⁴⁵ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-IIae q. 10 a. 3, ad 2.

⁴⁶ S. Thomae Aquinatis, *De veritate*, q. 24 a. 1 arg. 19.

de los hábitos adquiridos y los infusos requieren una aceptación voluntaria.⁴⁷

Los otros pasos revisten menos importancia para tratar en este momento.

4. La sentencia en Godofredo de Fontaines

Como es sabido, Godofredo fue un maestro secular, cuyas doctrinas se aproximan a las del Aquinate, y quien procuró inclusive, aunque *post factum*, defender a este último de las famosas condenaciones del obispo Tempier.⁴⁸

Godofredo no parece hacer demasiado caso a las condenaciones y su único interés es la verdad. Nuestro autor no se deja llevar por disputas de escuelas, aunque ha sido frecuentemente etiquetado como intelectualista. Sin embargo, tanto en las obras con las que estamos trabajando, como en la opinión de Leone, estudiosa actual del maestro belga, no es correcto negar que nuestro autor haya defendido el libre albedrío, o que haya adherido plenamente a las verdades que constituyen preámbulos de la fe.⁴⁹

Nosotros nos atendremos por ahora a considerar la cuestión 12 del V *Quodlibet*, donde Godofredo recurre a la sentencia aristotélica de marras. El maestro belga considera en esta cuestión “Si puede

⁴⁷ S. Thomae Aquinatis, *De veritate*, q. 24 a. 1 ad 19.

⁴⁸ M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie en Belgique* (París: F. Alcan, 1910), pp. 80-116.

⁴⁹ M. Leone, “Goffredo di Fontaines e la libertà”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, XLII (2017), pp.187-225, p. 223: “...Goffredo non esita nelle sue dispute a sostenere ripetutamente che la censura di Tempier impedisce l’insegnamento della verita, prende in giro i *simplices* e corre persino il rischio di mettere in pericolo dottrine di eminenti maestri, come ad esempio, quelle di Tommaso d’Aquino...”.

el hombre volverse virtuoso por el apetito cuando permanece la razón errónea”.⁵⁰

Godofredo aclara dos temas importantes: en primer lugar, no es posible que el hombre vicioso en estado de pecado mortal, resurja a la virtud sin la ayuda de la gracia divina;⁵¹ segundo, que no se trata de que pueda haber error en la razón conjuntamente con la virtud.⁵² En cuanto a lo primero, dado que el maestro belga no lo sigue desarrollando en esta cuestión, no agregaremos nada más. En cuanto a lo segundo, es necesario precisar que se trata de un error acerca de la misma materia particular de la virtud.

Dado que la virtud moral supone no sólo rectitud del apetito, sino también la rectitud de la razón práctica, es decir, de la prudencia, Godofredo se pregunta cómo puede el hombre errado en determinada materia moral, salir de ese error y volverse virtuoso en ese mismo ámbito. Explica que la disposición apetitiva del sujeto no suele interferir en el conocimiento especulativo. Por ejemplo, tanto el temperante como el intemperante, cuyas disposiciones afectivas sobre los bienes deleitables son opuestas, pueden reconocer las características de un triángulo. La única interferencia por parte del sujeto en este caso lo sería *per accidens*, ya que la virtud intelectual *per se* puede adquirirse sin necesidad de una disposición especial del apetito.

Asimismo, dice Godofredo que en nosotros, además de los principios hay ínsito un deseo natural de conocer los primeros principios y de ir de ellos a las conclusiones. Según este maestro el hombre puede salir del error intelectual si busca con diligencia y si

⁵⁰ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, pp. 45-60, M. de Wulf y J. Hoffmans (eds.), *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroi de Fontaines*, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1914).

⁵¹ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p 45.

⁵² Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p 46.

presta atención al discurso de otro o a la lectura de algún texto. En el error permanece el negligente que no considera la dificultad del conocimiento y que no sigue el deseo natural de no quedarse en los meros principios o en una falsa simplificación de la realidad total, sino de ir hasta las conclusiones.⁵³ Esto es así, aunque la mayor parte de los hombres no alcanza la ciencia, porque se detienen en los bienes carnales y temporales que desea el apetito sensible, supuesta la naturaleza destituida del estado original.⁵⁴

Dice el maestro de Lieja que, dado que el hombre está inclinado y desea naturalmente su perfección, desea también naturalmente concluir los conocimientos. Esto significa no quedarse en los meros principios, donde se conocen potencialmente las conclusiones, sino buscar esas conclusiones actualmente. Saber, que es lo que todo hombre desea naturalmente, consiste en saber perfectamente, es decir, desde los principios hasta las conclusiones. Sólo la pereza y los bienes inferiores hacen que el hombre se detenga y no busque su perfección. De ese modo podría la afectividad entorpecer el conocimiento especulativo.⁵⁵

Godofredo insiste en que volver de un error especulativo está en potestad del hombre sano.⁵⁶ Antes había dejado aclarado que es posible encontrar impedimentos involuntarios al desarrollo de la racionalidad.⁵⁷

Luego, nuestro autor pasa a estudiar los errores en lo agible.⁵⁸ Aclara que en este caso no es posible revertirlos a partir de la mera consideración racional, porque se trata de una verdad que involucra al mismo sujeto. Pone como ejemplo el adulterio, y sostiene que

⁵³ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 49

⁵⁴ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 50.

⁵⁵ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 48.

⁵⁶ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 49.

⁵⁷ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 48.

⁵⁸ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 50.

será muy distinto el pensamiento del intemperante del que tenga el temperante. La razón de la diferencia está en la disposición buena o mala de la que surgirá el juicio de la razón.

Además la disposición proviene de la costumbre de frecuentar el bien o la apariencia de bien. Y de esa frecuentación viene la conformidad del apetito y el error en el juicio práctico. Explica Godofredo que, aunque piense en la situación, el intemperante no podrá quitarse de la mente lo deleitable. Este acostumbrarse al bien real o aparente es el que hará representarse el bien aparente como fin, y a propósito cita la sentencia que venimos estudiando.

Es así que para que el intemperante se rectifique y vuelva a un recto juicio no será suficiente el ejercicio de la mera razón. Será necesario que para este juicio particular se acostumbre a los actos contrarios. De ahí que también mencione la conexión entre virtudes morales y prudencia.⁵⁹

Luego el maestro de Lieja distingue entre obrar los actos justos o rectos por un lado, y obrar rectamente. Porque el hombre es dueño de sus actos, pero no simplemente del modo de hacerlos, ya que ese modo surge de la condición del apetito.

Ahora bien, el hombre puede estar inclinado a algo naturalmente o por costumbre. En este último caso, está inclinado voluntariamente, de modo que de algún modo puede decirse que es dueño de ese juicio según la inclinación viciosa. Porque se puso él mismo en esa condición.

En todo caso, para revertir la inclinación viciosa y rectificar el juicio particular que le sigue, es necesario abstenerse de los actos viciosos y hacer los actos contrarios. Es el modo que permitirá poder juzgar en particular el principio universal.⁶⁰

⁵⁹ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 51.

⁶⁰ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 52.

Este practicar los actos contrarios al vicio puede considerarse como virtuoso positivamente. Y así, mientras hay error en la razón por el hábito, puede el hombre hacer actos contrarios al vicio.

Continúa Godofredo explicando que esto es posible porque la bondad del objeto se distingue de la del fin. De ahí que pueda haber actos buenos por su objeto, que no sean rectos en cuanto al fin, ya que quien los practica no quiere ni juzga rectamente.

Dice el maestro belga que, según Aristóteles, para adquirir virtudes son necesarias tres cosas: la naturaleza, la costumbre y la doctrina.⁶¹ Pero esta última es ineficaz sin las otras. De ahí que propone comenzar con la costumbre, porque, si se modifica, lograremos juzgar rectamente.⁶² Con esto Godofredo le da importancia al temor al castigo, porque aunque sea por esa vía, se adquiere la costumbre. Godofredo también considera que, para entender mejor este asunto, hay que considerar que antes que una inclinación por costumbre y un juicio particular, tenemos una inclinación natural y también la *sindéresis*.⁶³ Ésta reprende el mal. Pero también necesitamos juzgar rectamente del principio particular. Recuerda Godofredo que este principio particular está bajo el universal, y que el fin particular está bajo el universal. De ahí que el hombre siempre conserve la potestad de dirigirse y dominarse a sí mismo.⁶⁴

Asimismo, el maestro de Lieja distingue entre la necesidad que reviste el fin último de la contingencia de los fines particulares. Esto

⁶¹ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, pp. 53-54.

⁶² Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, p. 59.

⁶³ Cfr. M. Leone, “Coscienza e sinderesi in Goffredo di Fontaines”, *Lexicon philosophicum*, (2017), v. 5, pp. 127-159.

⁶⁴ Cfr. sobre el tema del libre albedrío O. Lottin, “Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines”, *Revue néo-scholastique de philosophie* (1937), n° 54, pp. 213-241.

se expresa como el determinarse o moverse a sí misma la voluntad respecto de los fines particulares, dado que ella misma ha sido determinada por el fin último. Esta determinación es caracterizada como simple y absoluta. Para nuestro autor es esencial mostrar que la voluntad es libre, pero que no se mueve a sí misma sin que el fin intelectual la haya movido primero.⁶⁵ Tocante a este último punto, Leone ha observado que Godofredo parece admitir hablar de automovimiento de la voluntad solamente en este caso, en el marco de la polémica con Enrique de Gante.⁶⁶

En definitiva, Godofredo pone en evidencia la interrelación de los hábitos y la razón. No es posible juzgar rectamente si los hábitos no están rectificadas, de manera que el único modo de salir de este círculo aparentemente vicioso, es modificar las costumbres, es decir no obrar según las malas inclinaciones. Y eso aunque haya que comenzar por la obediencia. En este sentido Godofredo representa la continuidad de una perspectiva aristotélica ya iniciada por el Aquinate, en la cual el acento no está puesto en los actos voluntarios, sino en los hábitos y virtudes.⁶⁷

5. Conclusiones

Hemos visto que Tomás sigue a Aristóteles en la unidad orgánica de hábitos y razón. Lo que parecía un círculo vicioso para una rápida apreciación de la sentencia aristotélica tantas veces

⁶⁵ Godofredo de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, pp. 59-60.

⁶⁶ M. Leone, “Utrum voluntas moveat seipsam. Goffredo di Fontaines e l’automovimento di la volontà”, en M Leone y L.Valente (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, (Roma: Aracne, 2017), 259-307, pp. 288-289.

⁶⁷ A. G. Vigo, “Incontinencia, carácter y razón”, *Anuario Filosófico* (1999), 32, pp. 59-105, p. 60: “...En particular, enfatizaré el hecho de que, pese al interés que presenta para una teoría de la acción, la concepción aristotélica de la incontinencia está estructuralmente inserta

citada, se descubre en realidad como un círculo virtuoso, cuyas claves son: inclinación –sea la natural, sea la adquirida por los hábitos–, juicio o estimación del fin connatural, virtudes o vicios.

Por otra parte, como la razón puede juzgar las inclinaciones adquiridas por las costumbres o los hábitos, mientras el hombre permanezca viador será posible no quedar encerrado en la perspectiva sobre el fin que le muestren los vicios.

Por su parte, Godofredo rompe el círculo aparente que encierra la sentencia aristotélica, en la misma línea que Tomás, aunque el modo de desarrollarlo y expresarlo sea menos transparente y envuelto en las disputas sobre la voluntad y el intelecto posteriores a las condenaciones de París.

El belga aporta a la discusión el conectar explícitamente la complejidad del acto voluntario y la distinción de las fuentes de la moralidad. Este proceder le permite dar cuenta del proceso de cambio del vicio a la virtud, porque frecuentar los actos buenos por su género, permite juzgar rectamente en lo particular y por tanto adquirir la rectitud sin más. Y así se cumple la sentencia sin desconocer el dominio sobre los propios actos humanos.

Bibliografía

Fuentes

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Godefrois de Fontaines, *Quintum quodlibetum*, q 12, pp. 45-60 M. de Wulf y J. Hoffmans (eds.), *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroi de Fontaines*, (Louvain: Institut Supérieur De Philosophie De L'université, 1914).

S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, E. Alarcón (ed.), Corpus thomisticum, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

en una ética de la virtud, centrada como tal primariamente no en las acciones sino en las disposiciones habituales del sujeto de praxis...”.

- . *Summa contra gentiles*, Opera omnia XV, (Roma: Ed. Leonina, 1930).
 - . *Summa Theologiae*, Opera omnia V, (Roma: Ed. Leonina, 1889).
 - . *Summa Theologiae*, Opera omnia VI, (Roma: Ed. Leonina, 1891).
 - . *Summa Theologiae*, Opera omnia VIII, (Roma: Ed. Leonina, 1895).
 - . *Quaestiones disputatae de veritate*, Opera omnia XXII, (Roma: Ed. Leonina, 1973).
 - . *Quaestiones disputatae de malo*, Opera omnia XXIII (Roma: Ed. Leonina y Paris Vrin, 1982).
 - . *Sententia libri ethicorum*, Opera omnia XLVII (Roma: ed. Leonina, 1969).
- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, A. Le Boulluec (ed.), (París: Ed. Du Cerf, 1981) V.

Bibliografía secundaria

- de Wulf, M. *Histoire de la Philosophie en Belgique*, (París: F. Alcan, 1910).
- Leone, M. “Goffredo di Fontaines e la libertà”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, XLII (2017), pp. 187-225.
- . “Coscienza e sinderesi in Goffredo di Fontaines”, *Lexicon philosophicum*, (2017), v. 5, pp. 127-159.
- . “Utrum voluntas moveat seipsam. Goffredo di Fontaines e l'automovimento di la volontà”, en M Leone e L.Valente, *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, (Roma: Aracne, 2017), pp. 259-307.
- Lobato, A. “El Papa Juan XXI y los dominicos”, *Qvodlibetaria mediaevalia. Textos e Estudos*, 7-8, (1995), pp. 303-327.
- Lottin, O. “Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, (1937), nº 54, pp. 213-241.

Prado, J. J. *Voluntad y naturaleza*, (Río Cuarto: Ed. U. Nacional de Río Cuarto, 1974).

Vigo, A. G. “Incontinencia, carácter y razón”, *Anuario Filosófico* (1999) 32, pp. 59-105.

**NICOLÁS DE ORESME Y LA ALTERACIÓN DE LA
MONEDA.
(UNA EXACCIÓN ENCUBIERTA EXPLICITADA EN
LA BAJA EDAD MEDIA A PARTIR DE UNA LECTURA
DE ARISTÓTELES)**

Juan Eduardo Leonetti
UCA

“Muchas veces he tenido la impresión de que a esta ciudad le sucede lo mismo con sus ciudadanos nobles y buenos que con las monedas antiguas y al oro nuevo. Y es que no usamos en absoluto aquéllas que no están falsificadas [...] y sí estas otras [...] de bronce, acuñadas ayer o anteayer y que son del peor cuño”.

ARISTÓFANES – Las ranas – Siglo IV A.C.

1. Introducción – Una inveterada “malicia”

Nicolás de Oresme, en el Capítulo XVII de su tratado *De Moneta*, al que subtítulo como *Tratado acerca de la naturaleza, el derecho, y el cambio de las monedas*, escrito a mediados del siglo XIV, decía que eran tres los modos con los cuales se puede lucrar con la moneda. Uno por el arte cambiario, otro por la usura, y un tercero por su alteración; calificándolos respectivamente de vil, de malo, y de peor. Señala que Aristóteles menciona las dos

primeras prácticas pero no así a la última “porque en su tiempo – según Oresme– tal malicia no había sido inventada”.¹

Sería impropio de un texto que pretenda ser serio respecto del análisis de la lectura que de Aristóteles hizo el sabio francés acerca de las funciones posibles de la moneda, suponer que habría una inconsecuencia en su discurso, confrontando sin más las aparentes omisiones que advertimos tanto en la *Ética* como en la *Política*, con el pasaje escrito un siglo antes de estas magnas obras por Aristófanes en su comedia *Las Ranas*, de la cual utilizamos un fragmento en el epígrafe.²

Antes de entrar a analizar los textos aristotélicos citados en los que se basó en parte Oresme para redactar su tratado, nos apresuramos a aclarar que en el sistema del Filósofo no hay lugar para un “no ser” como devendría de una moneda alterada o adulterada, como quiera decirse, que en cuanto tal, dejaría de ser moneda, por lo que la expresión “*tal malicia no había sido inventada*” estimamos que debe leerse en Oresme como una sutil ironía ante una inveterada perversión del medio utilizado en los cambios.

Así leemos en la *Metafísica*: “Ante todo queda [...] fuera de toda duda esta verdad: que el nombre significa que la cosa es o que no es. De suerte, que nada absolutamente puede ser y no ser de

¹ Nicolás de Oresme, *De Moneta, Tratado acerca de la moneda*, A. Tursi y H. Basbus (introducción, trads. y notas), (Buenos Aires: Editorial Macchi Hnos., 2000).

² Todas las citas de Aristóteles a las que acudiremos en este trabajo se referirán a la traducción castellana de las Obras Completas del Filósofo hecha por Patricio de Azcárate, (Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1947), (Biblioteca de la Universidad Católica Argentina (UCA) Topográfico I ARISTOTE – A717OC/1Z) en cuanto no se especifique otra fuente.

una manera dada”; y más adelante, en la misma obra, Aristóteles precisa que el ser es lo verdadero, y el no-ser lo falso.³

De un hipotético “verdadero-falso” podría decirse que resulta ser un oxímoron absolutamente excluyente; y así continúa diciendo Aristóteles en los párrafos citados de la *Metafísica*: “Pero cuando se trata de cosas que no pueden ser de otra manera de como son, no hay entonces tan pronto verdad como falsedad: estas cosas son eternamente verdaderas o falsas”.

La adulteración de la moneda radicaba, hasta la entrada en circulación del billete de papel, en la alteración de la ley de metal precioso en la moneda circulante; el bastardeo del metal importaba lisa y llanamente una falsificación en manos del príncipe, que de esa manera estafaba a los ciudadanos poniendo en sus manos una moneda de menor valor intrínseco que el que la comunidad le asignaba a cada pieza.

Con la aparición del billete de papel –en Europa algo después de la época de Oresme– la maniobra se vio facilitada pues ya no era necesario contar con el metal para perpetrarla; y no hace falta esforzarse en demasía para imaginar el potencial peligro prohijado en los tiempos que corren por el dinero electrónico. La desnaturalización de la moneda que en Oresme se circunscribía a la adulteración de la ley del metal utilizado para su emisión, o bien o en la cantidad o peso que se utilizaba, se verifica a lo largo de la historia cada vez que se altera la ecuación necesaria para mantener el equilibrio entre los bienes y servicios que una sociedad dada requiere y es capaz de producir y consumir, y la cantidad de los medios de cambio aceptados por esa comunidad con independencia del valor intrínseco de estos últimos.

³ Aristóteles, *Metafísica* IV,c.4,p.116; y IX, c.10, p. 240.

2. Otras fuentes más allá de Aristóteles

Oresme cita en su pequeño pero sustancioso tratado, que gira en torno a las ideas del Estagirita, a otros pensadores de la Antigüedad como Cicerón en *De la invención*, *De los deberes*, y en sus célebres *Filípicas*; a Ovidio en sus *Epístolas desde el Ponto*, en sus *Fastos*, y en la *Metamorfosis*; a Séneca en *Las troyanas*; a Plutarco quien es mencionado en el texto como diciéndole al Emperador Trajano que “la república es un cierto cuerpo, que es animado fuertemente por un don del numen divino y que actúa por decisión de la más alta justicia y se rige por una conducción racional”;⁴ y al historiador romano Juniano Justino a quien recurre al comenzar la obra cuando evoca al trueque y los inconvenientes que se derivaban de este medio de cambio entre los hombres en los primeros tiempos de la vida en las ciudades.⁵

Dentro del pensamiento cristiano trae Oresme a colación en repetidas oportunidades a Casiodoro, en sus *Varias*; a San Gregorio Magno en sus *Homilias a los Evangelios*; y a Hugucio de Pisa en sus *Derivaciones magnas*, de quien acota que según este pensador medieval, “moneda deriva de ‘moneo’ (amonestar), porque amonesta a que no haya fraude en el metal o en el peso”.⁶

Pero la fuente sin dudas más relevante, más allá de los textos aristotélicos que constituyen el eje de *De Moneta*, está en los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que nuestro autor alude con maestría comenzando en el Capítulo I de su Tratado con el Deuteronomio, remontándose a cuando el Creador constituyó los límites de los pueblos.⁷

⁴ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p. 104.

⁵ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. I, p. 45.

⁶ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XIII, p. 73.

⁷ Dt 32, 8.

Sobrevienen citas veterotestamentarias del Génesis, del profeta Isaías, del Libro de los Proverbios, del Éxodo, del Libro de la Sabiduría, de Ezequiel, de Ester, y del Eclesiástico, donde se reprocha a quienes ejercen el poder con rudeza y a los que inducen al rey al mal con la adulación y la mentira.

La última cita del Antiguo Testamento que hemos de mencionar se refiere al “Libro tercero de los Reyes”,⁸ donde se lee, en transcripción de Oresme, “que el rey Roboam se llevó los áureos escudos que había hecho su padre Salomón, y en lugar de los cuales hizo escudos de bronce”.

Este rey de Judá resulta seriamente amonestado por nuestro autor a través de los siglos, cuando respecto de él, con cita del Eclesiástico, dice que si “hubiera recibido y mantenido el reino de su padre Salomón así compuesto, nunca habría perdido diez de las doce tribus de Israel”.⁹

Hemos dejado para el final de esta enumeración de fuentes a las provenientes de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, así como de la Carta del Apóstol San Pablo a los Romanos que aparecen en el texto de Oresme mencionados en precisos momentos del estudio.

Respecto de cada una de esas menciones podría escribirse más de un acápite, lo que excedería los límites de este trabajo. Pero resulta insoslayable destacar, dentro del Capítulo VI de *De Moneta*, donde bajo el inequívoco título de “De quién es la moneda”, Oresme parafrasea al celeberrimo pasaje evangélico que podemos leer en los tres primeros evangelistas antes mencionados,

⁸ Cita Oresme al Libro III de los Reyes según la versión Vulgata, en el Capítulo XIX de *De Moneta*, p. 86, pasaje que puede leerse en el Libro I de los Reyes, 14 (26-27) de la *Biblia Latinoamericana*, 45^o edición, (Madrid: Editorial Verbo Divino y San Pablo, 2003), p. 430.

⁹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p.107.

donde se plantea la cuestión de si es lícito pagarle el tributo al César.¹⁰

Dice allí Oresme:

“La moneda [...] no es sólo del príncipe. Si alguien en cambio quisiera oponerse por aquello que nuestro Salvador, habiéndosele mostrado cierto denario, interrogó diciendo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Y como se le respondiera ‘de César’, Él sentenció y dijo: ‘Dad entonces al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios’, como si dijera: del César es la moneda, ya que la imagen del César está impresa en ella; pero para quien escudriña el contexto evangélico resulta evidente que no dice entonces que debe ser dado el denario al César, porque la inscripción de la imagen era del César, sino porque era tributo. Pues como dice el Apóstol, ‘A quien tributo, tributo; a quien impuesto, impuesto’”.¹¹

3. El bien jurídico afectado por la alteración de la moneda

Sabemos que la falsificación de la moneda por parte de un particular llegó a ser punible con una de las más cruentas de las muertes: la hoguera. Así lo decíamos al referirnos a la obra de Juan de Mariana S.J., *De moneta mutatione*, escrita tres siglos después que el tratado de Oresme:

“Estas alteraciones, por las crisis que provocaban, llegaron a que se penara con la hoguera a quienes introducían moneda de vellón en el reino, o

¹⁰ Mt. 22,20; Mc 12,13; y Lc. 20,20.

¹¹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. VI, pp. 55-56.

alteraban la composición de las de metales preciosos utilizados para emitirlas. Hacia 1630 la Santa Inquisición se hacía cargo de los procesos contra los contrabandistas y falsificadores de moneda, atendiendo a la gravedad que tales acciones implicaban para la comunidad”.

Veinte años antes, había sido el Parlamento de París, y no la Santa Inquisición, quien ordenó la quema en la hoguera de las obras de Juan de Mariana referidas al tema, lo que fue concretado en el atrio de Notre Dame el 8 de junio de 1610, como respuesta a las ideas propiciadas por este singular pensador.¹²

Ahora bien, comparando los dos párrafos recién citados, vemos que en el primero la vindicta pública se dirigía contra los delincuentes comunes; en tanto que del segundo surge la persecución para abortar la difusión de ideas que asemejaban la falsificación “privada” con la cometida por el príncipe al alterar la ley de la moneda, alertando con sus invectivas sobre los efectos mucho más graves por su generalización sobre la comunidad en su conjunto.

En los dos supuestos el bien jurídico afectado era el mismo: la fe pública que la moneda debía merecer; lo único que la pena en el caso de la moneda falsa emitida por un particular era gravísima; y en el otro, cuando quien tenía el monopolio de la emisión era quien la bastardeaba, parecería no haber otro castigo que la crítica de los entendidos en el tema.

¹² J. E. Leonetti, “El impuesto inconsulto y el bastardeo de la moneda en el pensamiento de Juan de Mariana S. J”, *El Derecho-Revista de Jurisprudencia y Doctrina* (Suplemento Tributario), (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina (UCA), N° 12.471, 26 de mayo de 2010).

Así leemos a Aristóteles, en medio de esa armoniosa conjunción de textos entre la *Ética* y la *Política* que nos refiere Oresme, cuando en la primera de las obras escribe: “Es imprescindible igualar las cosas [a través de la moneda] de una y otra parte. Pero cuando en el momento no se tiene necesidad de nada, el dinero que se guarda es como una *garantía* para un cambio futuro que podrá fácilmente tener lugar tan pronto como se advierta la necesidad”.¹³

Destacamos la palabra “*garantía*”, de la que Santo Tomás de Aquino, en su comentario a este pasaje aristotélico, dice relacionándola con la moneda, que es “*como un fiador*”, en la traducción castellana de Benito R. Raffo Magnasco.¹⁴ Esta expresión “como un fiador” aparece también en la excelente traducción de la *Ética Nicomaquea* de Antonio Gómez Robledo.¹⁵

4. La razón de ser de la moneda

El tratado de Oresme que nos ocupa comienza con un proemio que a nuestro juicio merece ser íntegramente transcrito:

“A algunos les parece que un rey o príncipe, por su propia autoridad puede, por derecho o privilegio, alterar libremente las monedas corrientes en su reino y ordenarlas a voluntad y sobre ello obtener cuanto lucro o emolumento quiera; a otros empero les parece lo contrario. Por eso pretendo, en el presente tratado, escribir sobre lo que, según la filosofía

¹³ Aristóteles, *Moral V*, .c. V, p. 146.

¹⁴ B. R. Raffo Magnasco, Traducción al castellano de la obra de Santo Tomás de Aquino *La Justicia (comentario al Libro Quinto de la Ética a Nicómaco de Aristóteles)*, (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946), Lección novena, p. 158.

¹⁵ A. Gómez Robledo, *Versión española e introducción a la Ética Nicomaquea y a Política de Aristóteles*, (México: Porrúa, 1992), Decimotercera edición, p. 65.

de Aristóteles, me parece que fundamentalmente debe decirse, comenzando por el origen de las monedas; sin eludir nada sino colocando todo bajo la corrección de mis mayores que quizás podrán, a partir de las cosas que voy a decir, ser estimulados a determinar la verdad sobre ello, al punto que, dejando de lado todo escrúpulo, todos los prudentes puedan convenir por igual en un solo juicio y entonces encontrar lo que a los príncipes y a sus súbditos, esto es a toda la república, beneficie en el futuro”.¹⁶

Y es así que en el Capítulo I, bajo el inequívoco título de “Por qué se inventó la moneda”, Oresme puntualiza las dificultades que sobrevienen del trueque, las que dieron lugar a la invención de la moneda, que era un instrumento (artificial) de permutación respecto de las riquezas naturales (ejemplifica con las ovejas y el trigo), “las cuales de por sí subvienen a las necesidades humanas”.¹⁷

Remite entonces Oresme al Libro V de la *Ética a Nicómaco* donde se dice que la moneda es “la medida común de todas las cosas” y viene a posibilitar los intercambios entre los hombres para satisfacer las necesidades de cada uno; esa necesidad, dice Aristóteles, “es en realidad el lazo común de la sociedad”.¹⁸

”Si los hombres no tuviesen necesidades, [sigue diciendo Aristóteles] o si no tuviesen necesidades semejantes, no habría cambio entre ellos, o por lo menos el cambio no sería el mismo. Por efecto de una convención completamente voluntaria, la

¹⁶ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, Proemio, p. 39.

¹⁷ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. I, p. 45.

¹⁸ Aristóteles, *Moral V*, c. V. p. 145.

moneda se ha hecho en cierta manera el instrumento y el signo de esta necesidad”.

Y en párrafo que merece destacarse escribe: “Para recordar esta convención, se da, en la lengua griega, a la moneda un nombre derivado de la palabra misma que significa ley [*nómisma*, dice Raffo Magnasco], porque la moneda no existe en la naturaleza, sólo existe mediante la ley [*nomos*], y depende de nosotros mudar su valor y **hacerla inútil si queremos**” (el destacado nos pertenece).¹⁹

Similares conceptos utiliza en la *Política* –a cuyo Libro I remite Oresme en cita al pie de página– donde luego de advertir el Filósofo que “la circulación de los objetos podía ser el origen y fuente de ganancias considerables” que da la impresión de que la riqueza y la opulencia, o sea la abundancia de dinero, constituyera la razón de ser de la ciencia de adquirir, y “sin embargo, este dinero no es en sí mismo más que una cosa absolutamente vana, no teniendo otro valor que el que le da la ley, no la naturaleza...”²⁰

E insiste Aristóteles, sin solución de continuidad en el mismo párrafo, con estas inquietantes palabras “...puesto que una modificación en las convenciones que tienen lugar entre los que se sirven de él [del dinero], puede disminuir completamente su estimación y **hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades**” (otra vez el destacado nos pertenece).

5. El valor estable de la moneda como requisito esencial de la convivencia

De los veintiséis capítulos que la obra de Oresme tiene, hay que saltar desde el primero hasta el octavo, más allá de una breve mención al final del sexto sobre los verdaderos dueños de la

¹⁹ Aristóteles, *Moral V*, c. V, p. 145/146.

²⁰ Aristóteles, *Política I*, c. III, p. 547.

moneda, para recién encontrarnos con una remisión explícita a Aristóteles, cuando tanto en la *Política* como en la *Ética* se refiere al tema del valor estable de la moneda.

Bajo el título “De los cambios de las monedas en general” comienza Oresme el Capítulo VIII de su tratado advirtiendo que salvo evidente necesidad no deben ser cambiadas “las leyes primeras, los estatutos, las costumbres o las ordenanzas que afectan a cualquier comunidad”.²¹

Cita entonces a Aristóteles cuando en la *Política*, dice que “sustituir ligeramente las leyes existentes con otras nuevas es debilitar la fuerza misma de la ley”,²² acotando significativamente Oresme que “el curso y el precio de las monedas deben ser como una ley y una firme ordenanza” ya que “las pensiones y algunas rentas anuales son tasadas a precio de dinero”,²³ con lo que la actualidad del aserto no deja de sorprender.

En la *Ética* el Filósofo, enlazando ahora su pensamiento con aquello de “depende de nosotros mudar su valor y hacerla inútil si queremos”, o lo que es igual “hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades”, nos dice que “la moneda no conserva siempre el mismo valor, si bien este valor es más fijo y más uniforme [estable] que el de las cosas que representa”.²⁴

Se impone ahora citar a Santo Tomás (aunque no esté en Oresme) cuando en su ya mencionado *Comentario al Libro V de la Ética Nicomaquea*, preceptúa que el valor de la moneda “debe ser instituido de tal manera que permanezca más en el mismo valor

²¹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. VIII, p. 59.

²² Aristóteles, *Política* I, c. V, p. 578.

²³ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. VIII, p. 59.

²⁴ Aristóteles, *Moral*, V, .c. V, p. 146.

que las otras cosas”. Como vemos hay un mandato imperativo ordenado al *deber ser* que no aparece explícito en Aristóteles.²⁵

Llegamos así al Capítulo XV de *De Moneta*, al que Oresme titula “Que el lucro que obtiene el príncipe del cambio de la moneda es injusto”, estadio al que arriba luego de analizar en sendos capítulos los cambios en la forma, en la proporción, en la denominación, en el peso, en la materia, y en lo que él llama el “cambio compuesto” de la moneda, que se verifica cuando se está ante la combinación de cualquiera de los cinco “cambios simples” mencionados antes.

Concluye en que salvo en casos excepcionales “todo cambio de la moneda [...] conlleva falsedad y decepción y no puede atañerle al príncipe”.²⁶ Entre estos casos excepcionales estaría la entrada en circulación de moneda falsa en el reino por parte de un príncipe extranjero, lo mismo que podrían hacer falsificadores del ámbito local, donde, descubierta la maniobra, parecería aconsejable cambiar el signo monetario para abortar tal accionar perjudicial para el reino.

Lo mismo correspondería hacer cuando la moneda en circulación se haya desgastado por vejez y disminuido su peso; pero nunca, bajo pretexto de este supuesto, se podrá cambiar la imagen del príncipe en el solo beneficio de su fama, para sepultar en el olvido al antecesor que ordenó acuñarlas.

“Cualquier cosa que el príncipe haga en daño a la comunidad, es una injusticia y un hecho tiránico, no de realeza” dice Oresme, citando la autoridad de Aristóteles en este tema expresado tanto en la *Ética* (VIII, c. 10) como en la *Política* (V, c.10), según la nomenclatura utilizada por el autor de *De Moneta*.²⁷

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *La Justicia (comentario al Libro Quinto de la Ética a Nicómaco de Aristóteles)*. Lección novena, p. 158.

²⁶ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XV, p. 76.

²⁷ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XV, p. 76.

Expresa Oresme que una mutación de la moneda por lo general va a modificar su valor en favor del príncipe y en contra de la comunidad, siendo que mantener la estabilidad de la unidad de cambio es fundamental para la convivencia, ya que cada uno de sus legítimos tenedores que guarden la moneda para cuando surja la necesidad de usarla deberían estar seguros de la intangibilidad de sus ahorros.

Agrega Oresme, que “si el príncipe dijera, como suelen mentir los tiranos, que tal lucro lo vuelca a la utilidad pública, no debe creérsele, porque con igual razón podría tomar mi túnica y decir que él la necesita para beneficio de la comunidad”.²⁸

6. Lo antinatural del lucro obtenido con el cambio de la moneda y con la usura

El Capítulo XVI de *De Moneta* comienza diciendo que “Aunque toda injusticia es de alguna manera contraria a la naturaleza, sin embargo, obtener lucro por el cambio de la moneda es de un modo especial una injusticia antinatural”.²⁹

Asimismo, siguiendo el mismo pensamiento de Aristóteles en *Política I*, c.1., donde el Filósofo se refiere a la usura, sostiene Oresme que es *contra naturam* todo aquello que una cosa infecunda en sí misma, como la moneda, produzca.

Es natural que el grano y los animales se multipliquen con ganancias para su dueño, pues como dice Aristóteles:

“A la Naturaleza [...] compete exclusivamente dar la primera materia” que asegure el alimento al ser que ha creado; y “Siendo doble la adquisición de bienes [...] es decir comercial y doméstica, ésta necesaria y con razón estimada, y aquélla [la

²⁸ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XV, p. 76.

²⁹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XVI, p. 78.

comercial] con no menos motivo despreciada, por no ser natural, y sí sólo el resultado del tráfico, hay fundado motivo para execrar la usura, porque es un modo de adquisición nacido del dinero mismo, al cual no se da el destino para que fue creado. [...] El interés es dinero producido por el dinero mismo, y de todas las adquisiciones es ésta la más contraria a la naturaleza”.³⁰

Estas enseñanzas le hacen concluir a Oresme que quien obtiene lucro de tales cambios, tanto del tráfico comercial como de la usura (préstamo a interés donde el denario genera denario) “suprime a Dios y a la naturaleza”.³¹

Debe aclararse que lo que se anatemizaba como antinatural, y por lo tanto injusto, no era la actividad del mercader que trasladaba mercaderías y las acercaba a los que necesitaban de ellas, obteniendo una ganancia por su trabajo, sino a quienes por ser exclusivamente cambistas obtenían su lucro del intercambio y préstamo a interés de dinero. Sin embargo, esto último que estaba basado en el pensamiento de Aristóteles, en el Antiguo Testamento está expresamente permitido respecto del extranjero.³²

El pasaje evangélico conocido como “Parábola de los Talentos”, que leemos tanto en Mateo como en Lucas, admite el préstamo dinerario por parte de los banqueros al mencionar Jesús a modo de parábola el reproche que el dueño le hace a quien soterró la porción de tesoro que le había sido confiada para administrarla en lugar de haberla puesto a interés en el banco.³³

³⁰ Aristóteles, *Política* I, c. III, pp. 549-550.

³¹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XVI, p. 79.

³² Dt. 23,20-21, entre muchos otros.

³³ Mt. 25, 24-27; y Lc. 12, 35-38.

Es sumamente ilustrativo ver la evolución de este pensar en la obra de Abelardo Del Vigo, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro Español*, de imprescindible consulta al abordar estos temas.³⁴

El Capítulo XVII de *De Moneta*, enuncia desde su título que, para Oresme, “lucrar con la alteración de la moneda es peor que la usura”. Recordemos ahora aquello de los tres modos con que, según él, se podía lucrar con la moneda –más allá de su uso natural como unidad de valor e instrumento de cambio–, y que a saber eran: el arte cambiario (custodia o comercio monetario), la usura, y la alteración de la moneda.³⁵

Volvemos ahora al comienzo de este trabajo cuando adelantábamos el contenido del capítulo que estamos analizando, vistas ya las críticas que Aristóteles formuló tanto acerca del cambio monetario como del préstamo de dinero mediante interés, formas antinaturales –y por lo tanto injustas según su pensamiento – de hacer crecer la riqueza.

Tal afrenta a la naturaleza surge patente cuando Aristóteles cita al Rey Midas, de quien la mitología cuenta que “llevado de su codicia desenfrenada, hizo convertir en oro todos los manjares de su mesa”³⁶ a los que obviamente no podía comérselos.

Culmina el capítulo Oresme reiterando que la alteración de la moneda es peor que la usura, porque es “contraria a la voluntad de los súbditos, sin ventaja alguna [para la comunidad] y totalmente innecesaria; y porque el lucro del usurero no es tan excesivo, ni así perjudicial a muchos en general, como aquello que contra y sobre

³⁴ A. del Vigo Gutiérrez, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro Español*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1997). En igual sentido ver P. Debergé, *El dinero en la Biblia*, Miguel Montes (trad.), (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000).

³⁵ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XVII, p. 80.

³⁶ Aristóteles, *Política* I, c. III, pp. 547-548.

toda la comunidad se impone no menos tiránica que dolosamente, me es dudoso si más bien debe llamarse depredación violenta o exacción fraudulenta”.³⁷

7. La alteración de la moneda como exacción encubierta

Desde el Capítulo XVII de *De Moneta* que acabamos de analizar, hasta el XXIII inclusive, no hace Oresme referencia explícita a Aristóteles, salvo una ligera mención a los *Tópicos*, a los que evoca cuando dice en el final del Capítulo XXI que “dado un inconveniente muchos se suceden, lo cual no es difícil de ver”.³⁸

No es que nuestro autor se desentienda del Filósofo en cuya doctrina desde el proemio encuentra su inspiración, sino que sostiene, como vimos, que esto de la alteración en perjuicio de la comunidad, y del propio príncipe, es propio de los tiempos que le son coetáneos, y que según él no existía en la época de Aristóteles.

Sin embargo, insistimos en reproducir dos párrafos que merecieron de nuestra parte los únicos resaltados de este trabajo. Aquello de “depende de nosotros mudar su valor y **hacerla inútil si queremos**” en la *Ética*; “y **hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades**” en la *Política*.

Si bien el Filósofo no explica cómo sucedería esto con la moneda, al menos en los textos que pudimos consultar, la conjunción de frases y de conceptos es harto elocuente, máxime tratándose de una economía sin sutilezas crematísticas como lo era la de Atenas tres siglos antes de J.C., a la que no cabe analizar con parámetros panacrónicos para esa época como fueron los propios de la Baja Edad Media.

Sin embargo, insiste Oresme en su análisis de los efectos nocivos de la alteración de la moneda en sí misma sin mencionar ahora los textos aristotélicos, pero obviamente en el marco de ellos,

³⁷ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XVII, pp. 81-82.

³⁸ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXI, p. 92.

destacando entonces lo pernicioso que resulta tal maniobra en cada uno de los estamentos que enuncia, como ya lo hiciera desde los Capítulos VIII al XIV respecto de cada uno de los cambios que de hecho podían sufrir las monedas en cuanto a su forma exterior, proporción de metales utilizados, denominación, peso, y materia de la que estaban compuestas.

Comienza a analizar los efectos perniciosos que estos cambios producen, en el Capítulo XVIII de su tratado, afirmando que si bien a veces la comunidad puede tolerar, para que no ocurran mayores males, “cosas deshonestas y malas como los lupanares públicos”, como así “otras veces, también por alguna necesidad, se permite un negocio vil, como es el arte cambiario, o incluso depravado como la usura” [...] “no aparece en este mundo causa alguna por la cual pueda admitirse tanto lucro mal habido, ya que esto no evita el escándalo, sino más bien lo genera”.³⁹

Debe entenderse que lo que Oresme anatemiza es la obtención del lucro mal habido a través de la desnaturalización de la moneda, mientras que sólo tolera el acudir a ello ante circunstancias excepcionales, como, por ejemplo, cuando debe pagarse un rescate para liberar al príncipe prisionero en el extranjero.

Continúa Oresme su análisis de los efectos protervos de la alteración de la moneda, afirmando que se trata de una ilícita exacción encubierta que reside en la puesta en circulación de numerario adulterado en la ley del metal que lo compone por parte del príncipe –o de sectores de falsificadores con esa capacidad operativa–, que perjudica al propio príncipe en su honra, y que redundando en perjuicio de quien recibe la moneda como paga por su trabajo, quien ve así disminuida injustamente su remuneración.

Esto provoca –dice Oresme– que los comerciantes se alejen de tales reinos donde circula moneda envilecida, con demérito

³⁹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XVIII, p. 83.

para toda la comunidad, que acusará el faltante de la oferta de determinados insumos necesarios para la vida, alterándose así los precios de ellos ante la escasez que sobrevendrá como efecto.

Más adelante explica Oresme que este gravamen que deviene de la adulteración (dado que quien emite se queda con una parte cada vez más importante del circulante en cuanto a la ley del metal utilizado) “no es sentido por el pueblo como sucede con otra contribución” y sin embargo “ninguna puede ser más gravosa, ninguna más general, ninguna mayor”.⁴⁰

Junto con la alteración crece la especulación, enriqueciéndose aquellos que, por astucia o por amistades secretamente lo saben de antemano, y entonces compran mercaderías con moneda a debilitarse, y luego la venden a cambio de la fortalecida, e inmediatamente producen ganancias en contra de las mejores partes de la comunidad que son las que sufren la exacción, cuyo espurio fruto a veces no llega siquiera íntegro al propio príncipe “sino que gran parte [de las ganancias] la obtienen aquellos ya mencionados cuyo negocio es vil y está mezclado con el fraude”.⁴¹

Seguidamente se pregunta Oresme si la comunidad puede hacer tales alteraciones de la moneda, concluyendo que en circunstancias excepcionales como las ya mencionadas, o bien en caso de guerra, al ser la moneda propiedad de la comunidad, bien puede echar mano a este remedio extraordinario, ya que es necesario recaudar, y esta forma de hacerlo, dado el carácter menos perceptible para el pueblo tal como antes lo expuso, resulta más efectivo “sin peligro de rebelión y sin el murmullo popular”.

“Es incluso –sigue afirmando Oresme– universal, porque ni el clérigo ni el noble pueden eximirse de ella por privilegio o lo que fuere, como

⁴⁰ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XX, p. 88.

⁴¹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXI, p. 90.

muchos quieren de otras contribuciones, de donde se originan las envidias, disensiones, litigios, escándalos, y muchos otros inconvenientes que no vienen de tal alteración de la moneda”.⁴²

La alteración de la moneda en estos casos excepcionales que Oresme ejemplifica en su obra, no sólo puede sino que debe hacerse por parte de la comunidad que es la verdadera dueña de la moneda, pero debe concretarse con mesura, tal como si se tratara de cualquier otra tributación, dentro del marco de lo justo, “porque ni la comunidad ni nadie puede con justicia abusar de su propiedad”.⁴³

Superada la situación excepcional que la justificó a renglón seguido afirma Oresme que “la moneda debe ser reducida a su estado debido y permanente y debe cesar el beneficio sobre la misma”.

Oresme cierra esta argumentación que viene desarrollando sin citar a Aristóteles, pero con indudable presencia de su doctrina, preguntándose si la comunidad podría “condescender” válidamente el manejo de la moneda por parte del príncipe para que “pueda mantener su *status* noble y honesto, como es decoroso para una magnificencia propia de un príncipe o de una majestad regia”, respondiéndose que “querer remover la potestad de alterar las monedas es atentar contra el honor del reino, desheredar al príncipe, más aún empobrecerlo y destituirlo de su *status* de debida magnificencia, no sólo de manera injusta sino también vituperable frente a toda la comunidad a la cual no es decoroso tener un príncipe, a menos que mantenga la excelencia de su *status*”.⁴⁴

⁴² Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c .XXII, p. 94.

⁴³ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c .XXII, p. 95.

⁴⁴ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c .XXIII, pp. 97-98.

En el capítulo siguiente—el XXIV—vuelve a citar explícitamente al Filósofo, cuando en *Política* advierte acerca de la posibilidad de que el rey devenido en tirano finja la necesidad cuando no la hay, para actuar en perjuicio de la comunidad procediendo en tal caso —dice Oresme— que deba determinarse por esta última o por “su parte de mayor valía, en forma expresa o tácita, cuándo, cómo y cuánta es la necesidad”.⁴⁵

Señala también Oresme, y esto es fundamental, que el derecho a disponer de la moneda que la comunidad pueda concederle al Príncipe es esencialmente revocable, ante eventuales desvíos injustos en el accionar de éste, pues la potestad que la comunidad tiene sobre el circulante es “casi por derecho natural” (sic) comparando este eventual mal uso con la anuencia que pudiera concedérsese “de abusar de cualesquiera de las esposas que desee de los ciudadanos”.⁴⁶

La teoría del Filósofo acerca de la tiranía y de la relación de ésta con las exigencias de contribuciones casi siempre injustas, a las que resultan ser tan propensos los tiranos —diríamos consustancial con su modo de ejercer el poder— se hace expresa en los dos últimos capítulos de *De Moneta*.

Así, en el penúltimo, bajo el título “Que el tirano no puede durar largo tiempo”, Oresme nos marca la diferencia entre el reinado y el régimen tiránico, donde quien manda busca el bien propio sin importarle el de sus súbditos, en tanto que el rey virtuoso “prefiere el interés público al privado, y por sobre todo, después de Dios y de su propia alma, ama el bien y la libertad pública de sus súbditos”.⁴⁷

Nos dice Oresme que la república o el reino son como un cuerpo humano. “Así como un cuerpo mal se dispone, cuando los humores excesivamente fluyen hacia uno de sus miembros,

⁴⁵ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXIV, p.99.

⁴⁶ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXIV, p. 100.

⁴⁷ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p.103.

al punto que éste a menudo por ello se inflama y se engrosa en demasía, manteniéndose los restantes secos y muy débiles [...] así de esta manera es la comunidad o reino, cuando las riquezas son atraídas más allá de su medida por una parte de ella”.⁴⁸

Aclara Oresme que la igualdad de posesiones o de poder respecto de todas las partes de la comunidad, “no conviene ni es armonioso, pero una gran desigualdad disipa y corrompe la armonía de la república como la manifiesta Aristóteles en el Libro V de la *Política*”.⁴⁹

Previene también siguiendo a Aristóteles contra los peligros de los aduladores, “quienes siempre impulsaron a los príncipes hacia la tiranía”,⁵⁰ y nos recuerda que el Estagirita, en el mismo Libro V de la *Política* [el octavo de la versión seguida por nosotros], nos dice que para que un reino se conserve por mucho tiempo debe sostenerse con la moderación.

“Cuanto menos extensas sean sus atribuciones soberanas—dice Aristóteles— tanta más probabilidad tiene de mantenerse en toda su integridad. Entonces el rey no piensa en hacerse déspota; respeta más en todas sus acciones la igualdad común, y los súbditos por su parte, están menos inclinados en tenerle envidia”.⁵¹

Destaca Oresme, al final del penúltimo capítulo de su tratado, la cita de Aristóteles en el mismo Libro de *Política* que venimos citando, donde se refiere a Teopompo, rey de los lacedemonios,

⁴⁸ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p. 104.

⁴⁹ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p. 105 (Libro VIII, Capítulo 7, de la versión castellana de *Política* que estamos utilizando).

⁵⁰ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p. 106.

⁵¹ Aristóteles, *Política*, VIII, Capítulo IX, p. 769, de la versión castellana de Patricio de Azcárate seguida por nosotros.

quien “había devuelto muchos poderes y tributos impuestos al pueblo por sus antecesores”,⁵² de quien el Filósofo dice que debilitando el poder del reinado le dio más duración, lo agrandó en cierta manera, lejos de reducirlo, acotando que cuando su mujer le reprochó dejarle a sus hijos un reino con menor poder, le respondió que por el contrario a lo que ella sostenía, les iba a dejar un reino más duradero.

En el último capítulo –el XXVI– de *De Moneta*, Oresme sostiene que obtener lucro de la alteración de la moneda perjudica a toda la posteridad regia, por exponer a severos riesgos a la comunidad; porque puede abrir las puertas a la tiranía y con ello a la desaparición del reino. Acota “que obtener o aumentar el lucro sobre la alteración de la moneda es un hecho doloso, tiránico e injusto y además no podría persistir en el reino, porque ciertamente el reino transformado en tiranía, ya no existe como tal”.⁵³

Termina su tratado invocando por última vez al Filósofo, afirmando que todo lo expresado ha sido dicho “tentativamente y quedan bajo la corrección de los sabios; pues, según Aristóteles, los asuntos civiles son generalmente dudosos e inciertos”.

Culmina su discurso afirmando:

“Si alguien, en consecuencia, por amor a la verdad quisiera contradecir o replicar a lo que yo he escrito, bien hace; y si ‘he hablado mal’, dé cuenta ‘testimonial del mal’, pero con razón, para que no parezca condenar gratuita y voluntariamente lo que no pueda eficazmente impugnar”.⁵⁴

⁵² Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXV, p. 107.

⁵³ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXVI, p. 109.

⁵⁴ Nicolás de Oresme, *De Moneta*, c. XXVI, p. 110, con cita del Evangelio según San Juan, 18, 23.

8. Epílogo

Hemos tratado de glosar –como meros advenedizos a la historia de los impuestos que somos– un texto singular de la teoría económica, que en la Baja Edad Media intentó relacionar la realidad crematística del reino de Francia con las ideas que Aristóteles había desarrollado acerca de la moneda. En esto hemos centrados el objetivo de este trabajo.

Intentamos pasar revista desde la óptica de la tributación al *De Moneta* de Nicolás de Oresme, quien escribió la primera versión en latín en 1349, y luego en francés en 1358, sin variaciones sustanciales respecto de la versión original, salvo un agregado al final que como colofón entendemos debe transcribirse íntegramente.

Dice Oresme:

“Así entonces, desde el prefacio y capítulos arriba mencionados, aparece una parte, aunque no la totalidad, de los escándalos, daños y desventajas que pueden surgir, y que ya están comenzando en el reino o país en que tales abusos son permitidos en la acuñación y en los nobles metales de los cuales ella [la moneda] consiste o debe consistir. Y aunque yo no tengo pretensión de interferir, siendo el más pequeño y el más ignorante e iletrado de todos los hombres, ruego que esta advertencia sea tomada y entendida para mostrar mi celo y benevolencia para el bien común, y no sea expuesta al ligero abuso de sus lectores”.

Nos llamó la atención al leer por primera vez el texto de Oresme, rogando que esto haga las veces de *nota bene*, el asistir a una científica disección de las causas del envilecimiento del signo

monetario escrita en la Baja Edad Media, en la que se destaca aquello de “exacción encubierta” y por lo tanto injusta, que podía afectar a toda la comunidad, o sea a la verdadera dueña de la moneda.

Lo que comenzó siendo una adulteración del metal utilizado tanto por los falsificadores privados como a veces por el propio príncipe, culmina como práctica viciosa bajo la forma de inflación, con nacimiento en el propio Estado, que altera el equilibrio que debe haber entre bienes y circulante, con lo que se subvierte la relación de los precios y así afecta al sustento diario de cada individuo y, lo que es más grave aún, al desarrollo como ser social de sectores de la comunidad cada vez más vastos.

Podrá sostenerse que el aumento del circulante puede llegar a ser un recurso atendible ante circunstancias excepcionales y perentorias en el desarrollo de cualquier economía, como por ejemplo el aumento inesperado pero justificado del gasto público, o en la conveniencia de insertar medios de pago en la comunidad para sostener el desarrollo, pero todo ello con una condición insoslayable –tanto hoy como en la época de Oresme– deberá tenerse siempre como fin el bien común que sólo puede concebirse como resultante del valor justicia.

Bibliografía

- Aristófanes, *Las ranas*, Comedias III. L. M. Macía Aparicio (introducción, traducción, y notas), (Madrid: Gredos, 2007).
- Aristóteles, *Obras Completas*, P. de Azcárate (trad.), (Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1947).
- . *Ética Nicomaquea – Política* (ambas obras en un tomo), A. Gómez Robledo (versión española e introducción), (Ciudad de México: Porrúa, 1992).
- Debergé, P., *El dinero en la Biblia*, (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2000).

- Higuera Udías, G., *Ética Fiscal*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982).
- La Biblia Latinoamericana*, (Madrid: San Pablo, y Verbo Divino, 2003).
- Leonetti, J. E., “El impuesto inconsulto y el bastardeo de la moneda en el pensamiento de Juan de Mariana S.J.”, en *El Derecho, Revista de Jurisprudencia y Doctrina (Tributario)*, (Buenos Aires: U.C.A., 2010).
- . “A propósito del fraude monetario y de su relación con el arte”. Ponencia para el V Congreso Europeo -CEISAL- de Latinoamericanistas, (Bruselas, 2007). <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/INT/HIST-RI-5-Leonetti.pdf>.
- Mariana, Juan de, *De moneta mutatione*, en su *Tractatus septem* (1609). Versión castellana en Biblioteca de Autores Españoles, (Madrid: Rivadeneyra Editor Impresor, 1854).
- Oresme, Nicolás de, *De Moneta – Tratado acerca de la moneda*, A. D. Tursi y H. Basbus (introducción, trad. y notas), (Buenos Aires: Editorial Macchi Hnos. 2000).
- Santo Tomás de Aquino, *La justicia, Comentarios al Libro V de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, B. R. Raffo Magnasco (trad. y notas), (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946).
- Truyol y Serra, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, (Madrid: Alianza, 1995).
- Vigo Gutiérrez, A. del, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1997).

LA INFLUENCIA DE ARISTÓTELES EN LA REFLEXIÓN DE JUAN DE MATIENZO SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA VALORACIÓN ECONÓMICA: REVISANDO LA TESIS DE ORESTE POPESCU¹

Álvaro Perpere Viñuales
FCE-UCA/UNSTA

Introducción

El historiador del pensamiento económico Oreste Popescu puede ser considerado, en cierto sentido, uno de los precursores de los estudios sobre la llamada “Escolástica Colonial”.² Inspirado en la obra de Schumpeter,³ O. Popescu centró su investigación en la “Escuela de Salamanca”, pero especialmente en los aportes realizados por aquellos teólogos y juristas que, luego de su formación en España, desarrollaron sus carreras en Latinoamérica. Esta aproximación a la temática le ha valido ser considerado “un pionero en despertar el interés por interpretaciones de la Escuela de

¹ El siguiente trabajo es parte del proyecto de investigación “Modernidades en pugna en el pensamiento y la praxis económica contemporánea: un análisis filosófico de los conflictos epistemológicos en la ciencia económica y sus proyecciones en las tradiciones de pensamiento y política económica en la Argentina y en América Latina (Etapa II)” UCAFCE 201909.

² Una revisión sobre la actualidad de los estudios respecto a esta cuestión puede verse en el volumen monográfico *Cauriensia*, (Vol. VI, diciembre 2011), dedicado a la Escolástica Latinoamericana. También puede consultarse la presentación hecha por Roberto Hofmeister Pich, “Scholastica Colonialis”, *Bulletin de philosophie médiévale* 52 (2010): pp. 25-45.

³ J. A. Schumpeter, *Historia del Análisis Económico*, (Barcelona: Ariel, 1971).

Salamanca y la escolástica hispanoamericana a la Economía”,⁴ al punto de considerarse que su obra “ha contribuido decisivamente a conformar una genealogía de la Escuela de Salamanca en América Latina, además de aportar evidencia para la comprensión del desarrollo del pensamiento económico indiano a partir de estas bases”.⁵ Sin ninguna duda, sus trabajos más importantes están enfocados en esta cuestión.⁶ En ellos, entre otros autores, Popescu señala con especial atención la obra de Juan de Matienzo.⁷ Nacido en 1520 en Valladolid, luego de sus estudios en la universidad

⁴ D. Díaz Fuentes y J. Revuelta, “La contribución de Oreste Popescu al pensamiento económico escolástico hispanoamericano”, *Cultura Económica*, (Año 31, Nro. 86, diciembre 2013), p. 65.

⁵ D. Díaz Fuentes y J. Revuelta, “La contribución de Oreste Popescu al pensamiento económico escolástico hispanoamericano”, p. 64.

⁶ O Popescu, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, (Bogotá: Plaza Janés, 1986), publicado también en inglés bajo el título O. Popescu, *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, (Nueva York: Routledge, 1997). La otra obra central por su mirada de conjunto del período probablemente sea *Contribuciones de teoría monetaria en la economía indiana*, (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1994).

⁷ Además de referencias a Matienzo en las obras de Popescu citadas más arriba, este se dedica especialmente a su pensamiento en “El pensamiento Social Latino-americano y las Teorías del Justo Precio y Cuantitativa de la Moneda”, *Desarrollo Indoamericano*, Año 19, nro. 82, mayo 1985 y muy especialmente *Aspectos analíticos en la doctrina del justo Precio en Juan de Matienzo (1520-1579)*, (Buenos Aires: Programa BIBLEH-UCA-CONICET, 1982). Este último ha sido reeditado varias veces, entre ellas en *Económica*, Nro. 1, abril, 1983, y también en Oreste Popescu (dir.), *Aportaciones a la economía indiana*, (Buenos Aires: Instituto de Historia del pensamiento Económico Latinoamericano, 1995). Las citas del presente trabajo se toman de esta última edición.

de esa ciudad, se dedicó a la jurisprudencia, ejerciendo en la Audiencia de Valladolid. Luego de más de quince años en ese cargo, se trasladó a Sudamérica al asumir, en 1561, como Oidor en la Audiencia de Charcas, donde permaneció hasta su muerte en 1579.⁸ Matienzo representa a juicio de Popescu el más original de los escolásticos latinoamericanos en temas de economía.

En sus escritos sobre Matienzo, Popescu no se limita a abordarlo desde la perspectiva de la historia de las ideas económicas. Antes bien, en su esfuerzo por dar una idea más acabada de su importancia, intentó explicitar las tesis filosóficas que subyacen en sus escritos dedicados a temas económicos. Esto es especialmente importante en sus análisis sobre la teoría del precio propuesta por Matienzo. Allí, Popescu no se limita a aspectos puramente económicos, sino que avanza en busca de la teoría del valor que sirve como fuente y fundamento de todo el planteamiento económico relacionado con los precios y los intercambios. En este sentido, aun cuando no es la filosofía de la economía el principal aspecto al que Popescu prestó atención, la profundidad de su análisis hace que su trabajo resulte ineludible para todo aquel que quiera indagar sobre los presupuestos filosóficos que pueden verse en la obra del Oidor de la Audiencia de Charcas.

⁸ Una reseña de las obras escritas por Matienzo puede verse en Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, (Buenos Aires: Cia. Sudamericana de Billetes de Banco, 1910), pp. VII-VIII. La primera de ellas, a la que haré especial referencia en este trabajo. Sus ideas económicas se encuentran desarrolladas especialmente Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo Regii Senatoris in Cancellaria Argentina Regni Peru in librum quintum recollectionis legum Hispaniae*, (Mantuae Carpentanae: Excudebat Franciscus Sanctius, 1580). Matienzo no alcanzó a ver esta obra terminada e incluso la carencia de índice exhaustivo revela, para Popescu, que ni siquiera alcanzó a darle una última revisión. Aunque fue reimpresso en el siglo siguiente, las citas referirán a esa primera edición.

A la luz de recientes investigaciones realizadas en el Fondo Antiguo de la Universidad de Salamanca,⁹ en las páginas siguientes me propongo revisar la interpretación que hizo Popescu acerca de esta cuestión. El trabajo se dividirá en dos partes. En la primera, repasaré los textos en lo que O. Popescu desarrolla su interpretación sobre las tesis centrales de Matienzo en el tema de la valoración económica. En ellos, el historiador rumano-argentino analizó la originalidad del enfoque del vallisoletano a la luz de un texto donde específicamente se aborda la cuestión. Y esta originalidad es atribuida por Popescu a la reasunción que hace del pensamiento aristotélico en el marco de una relectura de un texto agustiniano. En la segunda parte, haré una revisión crítica de su interpretación, que concede, a mi juicio equivocadamente, gran valor al análisis de un caso específico. Mi posición se fundamenta, esencialmente, en textos de escolásticos salmantinos a los que Popescu parece no haber podido acceder desde Sudamérica. Como intentaré mostrar, aunque la originalidad de Matienzo puede, a primera vista, ser fuertemente cuestionada a partir de estos nuevos descubrimientos, lo central de la tesis de Popescu, a saber, la importancia que supuso la asunción del pensamiento del Estagirita en temas de filosofía de la economía, no solamente sigue en pie, sino que se ve fortalecida, aunque ahora con una argumentación alternativa.

La cuestión de la valoración en Matienzo según Popescu

La cuestión de la valoración económica en el pensamiento de Matienzo fue abordada con especial atención en *Aspectos analíticos*

⁹ Una parte sustancial del presente trabajo ha sido posible gracias a una estancia de investigación en la Universidad de Salamanca, junto al profesor J. L. Fuertes Herreros. La posibilidad de acceder a la biblioteca y su fondo antiguo de esa universidad ha sido de invaluable ayuda en mis investigaciones sobre filosofía de la economía de la Escuela de Salamanca.

en la doctrina del Justo Precio en Juan de Matienzo (1520-1579). En su trabajo, Popescu comienza señalando que la teoría del valor que propone Matienzo puede ser comprendida como una respuesta a la posición usualmente atribuida a Duns Scoto, según la cual había que asociar el valor de los bienes económicos a los costos de producción.¹⁰ En efecto, Matienzo, luego de exponer concisamente lo central de esa posición afirma taxativamente que esta tesis es “*falacisima*”.¹¹ Pero, a continuación, al buscar dar una explicación alternativa a la del maestro franciscano, Matienzo recurre como fuente intelectual a dos textos a los que gran parte de la tradición escolástica prestó especial atención al discutir sobre cuestiones económicas, y que en cierto sentido pueden ser considerados “vertebrales”.¹² El primero de ellos fue escrito por San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Allí establece que el valor económico no debe ser confundido con el valor natural u ontológico de un objeto. Este último, afirma, está vinculado a la naturaleza de los objetos, y bajo esta perspectiva, un animal es superior a un vegetal y este, a su vez superior a un no viviente. Sin embargo, además de esta valoración vinculada a la naturaleza del ser, Agustín reconoce que “existen otras muchas suertes de apreciación según la utilidad de cada uno;

¹⁰ Estudios modernos han cuestionado esta atribución. Cfr. O. Langholm, *The legacy of Scholasticism in economic thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 124-127

¹¹ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, pp. 90-92. El análisis de Matienzo se encuentra en *Commentaria Ioannis Matienzo*, T. 11, ley 1, Gl. 2, nro. 10, p. 327.

¹² O. Langholm: *The legacy of Scholasticism in economic thought*, especialmente su primer capítulo “The aristotelian tradition” y el tercero “The Augustinian tradition”. Una tercera fuente, a la que Langholm le dedicó especial atención, es la proveniente del derecho Romano. Esta tradición también está presente, aunque más matizadamente, en la obra de Matienzo.

así sucede que antepone algunos seres que carecen de sentido a otros que lo tienen (...) ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a tener ratones; dinero a tener pulgas?”.¹³ Como se puede ver, este segundo modo de apreciación, que es propio de la vida económica, aparece vinculado a la utilidad que percibimos en el objeto. Y la evidencia de esto es, para el obispo de Hipona, algo patente. Los ejemplos a los que apela no dejan lugar a duda.

El segundo texto al que se suele hacer referencia es al L. V de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles se preocupa por señalar cuál es la causa de nuestros intercambios.¹⁴ Allí el Estagirita afirma que la causa de ellos es la *chreía*¹⁵ que tenemos de ciertos bienes. Si careciéramos de ella, o por el contrario, ella fuera radicalmente diferente entre los seres humanos, no habría cambio alguno. Sin embargo, la experiencia nos muestra que zapateros y agricultores comercian sin problema, estimando cada uno tanto lo propio como lo ajeno, y realizando luego los intercambios.¹⁶ En su trabajo, Popescu señala la dificultad de esta palabra cuando se la quiere traducir al español.¹⁷ Se puede ver, sin embargo, que no es una dificultad exclusiva de ese idioma. También en las traducciones al latín ha sido complejo encontrar un término adecuado. Usualmente se ha apelado a veces a “usus” y otras a “indigentia”.¹⁸ Cada uno de ellos permite reconocer un matiz pero lamentablemente perder otro. Sin embargo, la importancia de Matienzo radica, a su juicio,

¹³ San Agustín, *De Civitate Dei*, XI, XVI (Tomo la traducción de San Agustín, *La Ciudad de Dios* (1º), (Madrid: BAC, 2007), p. 713).

¹⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, V, 11.

¹⁵ Utilizo la transliteración que usa Popescu en todas sus obras.

¹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, V, 12.

¹⁷ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, p. 99.

¹⁸ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, p. 99.

precisamente en haber captado la importancia que esta intuición aristotélica tiene para elaborar una ajustada teoría del valor.¹⁹

Estos “materiales aristotélico-agustinianos” fueron “reunidos y sincronizados” por Matienzo,²⁰ que lo hizo siguiendo lo que Popescu considera una tradición de pensamiento, que incluye a Diego de Covarrubias y Leyva, Domingo de Soto, Conrado Summerhart, y, en última instancia, a Santo Tomás de Aquino.²¹ En efecto, el Aquinate no se mantuvo ajeno a la polémica sobre el fundamento del valor económico de las cosas, y, de hecho, el texto de la II-IIae q. 77, especialmente en su artículo 1, es central para la historia de las ideas económicas y fue especialmente influyente en los maestros de Matienzo.²² En esa cuestión, el dominico considera que es importante desarrollar alguna explicación sobre la naturaleza del precio, y sobre todo, descubrir cuál es el motivo que nos lleva a estimar unas cosas más que otras. En orden a dar una respuesta propone una cierta síntesis entre las ideas de San Agustín con las de Aristóteles. Tomando el ya citado texto del obispo de Hipona, Tomás señala que la valoración económica no puede quedar exclusivamente atada a la pura naturaleza del objeto. Cualquier observador puede fácilmente reconocer que esa posición no muestra lo que sucede en la realidad. Dice el Aquinate: “Según dice Agustín en IX *De civ. Dei*, el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres tienen de ellas”.²³ El valor económico surge de la estimación que tenemos de

¹⁹ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, p. 100.

²⁰ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, p. 94.

²¹ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, pp. 94-95.

²² Fue ampliamente discutido hasta bien entrado el siglo XVII.

²³ Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-IIae, q. 77, a. 2 ad. 3. “Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XI de *Civ. Dei*,

los bienes, y esta estimación no se basa en la naturaleza de estos objetos, sino en la utilidad de ellos.

Se puede ver que para completar el planteamiento de Agustín, y encontrar algún elemento que sirva de fundamento a la valoración, Tomás recurre a Aristóteles. En los intercambios, es el precio el elemento que muestra el valor del objeto, y este, en última instancia, está basado en el uso que dan los hombres a esos bienes.²⁴ Como se puede ver, el Aquinate ha traducido (y asumido) a la *chreía* aristotélica bajo el término “uso” (*in usum hominis veniunt*). De esta manera, desde su perspectiva, hay que decir que es el “uso” de las cosas el que sirve de fundamento del valor económico, valor que luego el precio intenta poner de manifiesto. Es el “uso” de los bienes el que acaba siendo el elemento que hace que estimemos a las cosas en mayor o menor grado. Y es a partir de estas diferentes estimaciones que se hacen los intercambios. Este uso, debería darse dentro de un cierto marco prudencial de manera que la estimación dé como resultado un precio razonable.

Popescu señala que Matienzo vio algún problema a esta resolución propuesta por Tomás, y asumida por muchos de sus seguidores. Pero en vez de enfrentar o cuestionar lo dicho por una figura de la importancia de Tomás de Aquino, Matienzo optó por una crítica sutil. Siguiendo el orden propuesto en el análisis del doctor angélico, primero se encarga de refutar la idea de que el valor no puede estar basado en la naturaleza del objeto, pero en vez de comparar un ratón con una perla (Agustín), o un esclavo con un caballo (Tomás de Aquino), el vallisolitano compara un

pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt”.

²⁴ Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-IIae, q. 77, a. 1, sol: “Quantitas autem rerum quae in usum veniunt mensuratur pretium datur”.

caballo con un perla. Si basáramos el precio en la naturaleza de los objetos “habría que valorar más a un caballo, que a una perla, en virtud del uso que le damos al primero” (*pluris esset estimandus equus quam gemma, ob utilitatem equi, et quia omnie animatum ex sua pretiosius est quolibet inanimato*).²⁵ Como se puede ver, el ejemplo es una especie de tiro a dos bandas: un caballo es superior a una perla en cuanto a su grado de ser (pues es un ser viviente), pero también es superior a una perla en cuanto a su uso (dado que, ciertamente, es mucho más útil un caballo que una perla). Sin embargo, económicamente hablando, es claro que la perla vale más que el caballo. Astutamente, Matienzo cuestiona, a través de un casi imperceptible cambio en un ejemplo, la misma noción de uso que parece estar presente en el texto de Santo Tomás. El “uso”, para él, ha sido entendido de una manera tal que ha vuelto a unir el valor de los objetos a su naturaleza, en la medida en que por el término “uso” se ha tendido a entender el “uso natural” de un objeto, la llamada “utilidad objetiva”. Esta nueva forma de objetivar la utilidad que un bien puede dar es poco representativa de lo que sucede en la vida comercial real. Para resolver esto, Popescu señala que Matienzo recurre a la noción de *indigentia*. Es con este reconocimiento de la vuelta de la “indigencia” como concepto explicativo del fundamento del valor económico que cierra su análisis.

En su revisión, Popescu concede gran originalidad a este abordaje y crítica de Matienzo, y ve en el ejemplo citado una claridad especialmente destacable, incluso frente a otros miembros de la llamada Escuela de Salamanca, al mismo que una notable modernidad. Como bien señala el historiador, es cierto que la economía moderna explica que el fundamento del valor

²⁵ Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo*, T. 11, ley 1, Gl. 2, nro. 2, p. 327.

económico de los objetos está en función de su “utilidad”, pero no se refiere con esta expresión a la “utilidad objetiva” del bien, sino a la utilidad que el individuo encuentra (o cree encontrar) en ese bien. El agua, por ejemplo, es útil para saciar la sed, pero no vale igual para el sediento que para el saciado, no la estiman de igual modo, aún cuando su utilidad (así entendida) es igual para todas las personas.²⁶ Incluso, también es cierto que podría ser valorada por muchas otras cosas que no sean su capacidad de saciar la sed. Esta forma moderna de entender a la utilidad es la que Matienzo habría visto, y la que lo pondría en relación con ideas económicas desarrolladas incluso varios siglos después.²⁷

Crítica y reasunción de la visión de Popescu: el aristotelismo de Juan de Matienzo

Una revisión más exhaustiva de las fuentes intelectuales de Matienzo que aquella a la que tuvo acceso Popescu nos obliga, sin embargo, a cuestionar al menos parte de su supuesta originalidad. Un repaso por su *Commentaria Ioannis Matienzo...*, muestra que los párrafos citados por Popescu, aquellos que llamaron poderosamente su atención y en base a los cuales sostuvo lo central de su análisis, son textualmente muy similares (casi idénticos) a los que uno puede leer en la obra de Covarrubias. Confrontados los dos pasajes, la evidencia es contundente.²⁸ Este hecho nos habilitaría a

²⁶ El ejemplo del cambio del valor del agua refiere a un clásico ejemplo de Walras. Cfr. L. Walras, *Elements of Pure Economics*, (Fairfield: Augustus M. Kelley Publishers, 1977), pp. 461-463. Un análisis de este problema puede verse en J. C. Cachanosky, “Historia de las teorías del valor y del precio”, *Libertas*, (Año XII, Nro. 22, mayo 1995), especialmente pp. 133-168.

²⁷ O. Popescu, *Aspectos analíticos del Justo Precio*, p. 100.

²⁸ La coincidencia se da entre Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo*, T. 11, ley 1, Gl. 2, nro. 2 de la página 327, de la

pensar que la reflexión hecha por Popescu sobre Matienzo debería ser descartada y, en cambio, se debería adjudicar todo lo dicho sobre él a su maestro Covarrubias.

Sin embargo, una mirada más completa muestra que la reivindicación que Popescu hace del vallisoletano está en el retorno al pensamiento de Aristóteles como fuente última de inspiración conceptual, aunque para ello recurra principalmente a lo que considera que es un ejemplo original y con importante carga conceptual. En otras palabras, para Popescu, el ejemplo del caballo y la perla manifiesta la asunción de aspectos esenciales de la posición del Estagirita en la cuestión de la valoración. Como intentaré mostrar en los párrafos que siguen, este punto, ciertamente el más importante en términos conceptuales, no puede ni debe descartarse. Por el contrario, a mi juicio es precisamente el hecho de reconocer que Matienzo copió el ejemplo de Covarrubias, lo que resalta aun más la influencia de la tradición del pensamiento de Aristóteles en su obra. O, dicho de otro modo, es precisamente

línea 1 a la 11: “Primum, in contractibus emptio-num, et similibus non attendi iustum pretium ex natura rei, sed ex hominum estimatione communi, quamvis vana sit, et insana estimatio. Nam si ex natura rei foret estimanda, pluris esset estimandus equus quam gemma, ob utilitatem equi, et quia omne animatum ex sua pretiosius est quolibet inanimato”. El texto de Diego de Covarrubias y Leyva (*Variarum ex iure pontificio, regio, et caesareo resolutionum libri III*, p. 399) dice “Primum, in contractibus emptio-num, et venditionum, similibusque permutationibus, nequaquam attendi nec constitui iustum pretium ex natura rei, sed ex hominum estimatione, tametsi insana sit estimatio. Nam si natura rei foret observanda, pluris esset estimandus equus quam gemma, ob utilitatem equi, et quod omne viuum et animatum pretiosius est mortuo et inanimato ex natura sua”.. El párrafo, como se puede ver, es virtualmente idéntico. Es de notar el agregado de “vano” que hace Matienzo al calificar la estimación, tema sobre el que volveré sobre esta aparentemente pequeña diferencia más adelante.

porque es posible reconocer que el ejemplo no es suyo que, paradójicamente, la tesis de Popescu se puede sostener con más fuerza. Para ello revisaré, en primer lugar, los párrafos citados de Covarrubias, que sirven como base de Matienzo, para luego pasar al del vallisoletano. Es precisamente en la diferencia donde a mi juicio se verá más claramente la asunción del pensamiento de Aristóteles.

Una lectura completa del texto de Covarrubias²⁹ permite reconocer la crítica que se hace a lo que considera cierta objetivación de la noción de uso. En efecto, el uso, dice Covarrubias, no debe ser entendido como algo objetivo ni tampoco como algo que brota de la naturaleza del objeto. Son las personas las que dan diferentes usos a las cosas, utilizan de ellas de mil maneras diferentes. El caso de la perla y el caballo que emplea el obispo de Segovia apunta a mostrar esto. La estimación económica, por lo tanto, debe quedar así desligada de la naturaleza del objeto, pero esto debe ser sostenido de un modo más claro que el que surge del ejemplo de Agustín (y del de Tomás de Aquino). En otras palabras, hay que reafirmar que la estimación no proviene ni de la naturaleza en sí del objeto, ni tampoco del llamado “uso natural” del objeto. Sin embargo, una vez aclarado este punto, Covarrubias no muestra una salida al problema inicial, esto es, al problema sobre cuál es el fundamento de la estimación económica. Afirmo explícitamente que “la estimación de los precios no proviene de la naturaleza de las cosas, sino de la estimación de los hombres”,³⁰ pero no da mayores precisiones.³¹ De esta manera, si bien es claro al precisar qué cosa

²⁹ Diego de Covarrubias y Leyva, *Variarum ex iure pontificio, regio, et caesareo resolutionum libri III*, p. 399

³⁰ Diego de Covarrubias y Leyva, *Variarum ex iure pontificio, regio, et caesareo resolutionum libri III*, p. 399.

³¹ Diego de Covarrubias y Leyva, *Variarum ex iure pontificio, regio, et caesareo resolutionum libri III*, pp. 399-400.

no es el fundamento de la estimación, su análisis no señala cuál sería el fundamento buscado.

Esta lectura más completa permite vislumbrar el contraste con el texto de Matienzo y su marcado aristotelismo. En efecto, en su *Commentaria Ioannis Matienzo...*, luego del citado ejemplo del caballo y la perla, Matienzo abandona al texto de Covarrubias y hace en cambio una referencia a la obra de Domingo de Soto.³² Más allá del cambio de referente intelectual, lo que se observa es un claro cambio de perspectiva conceptual: el acercamiento a Domingo de Soto es utilizado por Matienzo como un camino para realizar una vuelta explícita a la vieja tesis de Aristóteles y resolver el fondo de la cuestión: la causa de la estimación económica proviene de la indigencia (*indigentia*). Ella es la que hace que valoremos las cosas del modo en que las valoramos. En otras palabras, una vez que se ha dejado en claro que el valor no está atado a la naturaleza, ni al uso natural que puede darse a los bienes, Matienzo sí soluciona la cuestión, apelando a la noción aristotélica de necesidad o indigencia que tenemos de los bienes. E incluso va más allá y afirma sin dudar que los precios surgen sobre la base de esta indigencia.³³

Esta vuelta a la tesis del Estagirita le permitirá no solamente entender mejor el fundamento filosófico del valor económico, sino también ser mucho más preciso al explicar la realidad de los precios en el mercado. Estos, muchas veces, muestran valoraciones extrañas, extravagantes, absurdas e incluso inmorales. Como se puede ver, el precio surge de la indigencia, pero no hay en ningún momento una exigencia de que el precio, para ser un precio, sea

³² Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo Regii Senatoris*: “Domingo de Soto, lib. 6 de iustitia et iure, articu. 3 conclusio 1 dicentem rationem esse quia indigentia causa est”, p. 327.

³³ Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo Regii Senatoris...*: “ergo indigentiae admetiri debemus rerum pretia”, p. 327.

fruto de alguna indigencia real, sensata o acorde al orden natural, por darle alguna calificación. Podría ser también resultado de una percepción desordenada de la indigencia del objeto.

Al tratar sobre esta temática, Covarrubias sostuvo algo similar. Su citado texto concluyó diciendo que la valoración de los bienes, al surgir de la estimación que hacemos de ellos, acaba muchas veces resultando equivocada o absurda, en virtud de “estimaciones insanas”. Matienzo es mucho más fuerte que Covarrubias en su juicio sobre la racionalidad y adecuación al orden real: las estimaciones, expone, a veces son “vanas e insanas” (“*vana et insana*”, fórmula que reitera y que, como fácilmente se puede ver, es más radical que la del obispo de Segovia). Este agregado (vano), sumado a la reiteración de la expresión, solo puede ser comprendido en la medida en que se ha atado la estimación a otra forma de entender la “utilidad”: una que hace referencia a la utilidad que la persona cree que el objeto tiene para él. Al estar desligada de la naturaleza, la utilidad que creemos que el objeto tiene en relación a nosotros, es a veces “vana e insana”, y esto, por ejemplo, puede deberse a nuestros errores, vicios o temores. Los precios de los bienes que normalmente se comercian reflejan las estimaciones de las personas, y, por ende, hay que aceptar que muchas veces, en el mercado, uno no ve el reflejo de valoraciones prudentes y sabias, sino “vanas e insanas”; y que, por ende, no hay siempre precios “racionales” ni “entendibles”. Sin embargo, la vida comercial sigue funcionando, se sigue dando la compraventa y los mercaderes continúan su labor. La vida económica no se detiene por hecho de que estas valoraciones sean fútiles. En última instancia, los precios no dejan de ser precios por haber sido causados de esta manera desordenada.

Por lo tanto, si se quiere conocer la utilidad por la cual terminamos de valorar los bienes, no hay que mirar tanto la naturaleza de esos objetos (sea su naturaleza en sí, sea su utilidad natural) como la

indigencia que tienen de ellos los sujetos. Como señala Popescu, Matienzo entiende la importancia y la dramaticidad que implica esta tesis. Al ser así concebida, la estimación económica muestra una complejidad mayor, especialmente en su relación con el mundo de la ética. Idealmente, deberíamos estimar de un modo ordenado, pero los hechos muestran que a veces esto se hace de manera desordenada. Así, uno encuentra que, en la obra de Matienzo, la economía aparece idealmente relacionada con una moralidad que pide que todos y cada uno de los sujetos valoren los bienes en función de algo que los trasciende (y que hace que podamos calificar esas estimaciones, es decir, reconocer que además de ser “estimaciones”, son sanas o insanas), aunque al mismo tiempo reconoce que, de hecho, es posible “estimar” y por ende valorar y dar un precio a un bien, y hacerlo de una manera equivocada.

Un elemento que para Matienzo termina de reforzar su tesis acerca del fundamento del valor económico se da al describir la realidad económica del comercio en Sudamérica, donde vivía al escribir esta obra. En muchos casos él ve que las valoraciones no se atan a ese principio normativo. Por el contrario, la experiencia le muestra que esa indigencia a la que todos estamos atados ha generado situaciones que produjeron estimaciones absurdas, y que fueron también antieconómicas, como alguna que incluso describe. Por ejemplo, para él el amor a la plata, tan accesible en ese entonces, acabó afectando duramente la economía de Potosí³⁴. Por ello, considera que aquel que lidia cotidianamente con la realidad económica debe asumir todo esto y buscar las mejores respuestas y soluciones técnicas dentro de este marco filosófico.

³⁴ Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo Regii Senatoris*, tit. 25, l. 1, gl. 17, pto. 2.

Conclusión

La llamada escolástica colonial se presenta, en cierto sentido, como un vasto terreno a explorar. Pero esta exploración puede darse también en disciplinas menos frecuentes dentro de la filosofía, como sería el de la filosofía de la economía. El caso de Juan de Matienzo es un ejemplo de la profundidad conceptual a la que llegó un representante de esta escuela, viendo la realidad económica americana en articulación con su formación filosófica, jurídica y teológica recibida en España.

El historiador O. Popescu llamó la atención, a mi juicio con razón, sobre la originalidad de su pensamiento, en el que la tradición aristotélica le permite hacer sutiles pero profundos cambios a la teoría del valor que había aprendido de sus maestros. Su reflexión filosófica, fuertemente influenciada por el aristotelismo, le permitió comprender mejor los fundamentos filosóficos del valor económico, y, al mismo tiempo, explicar mejor el comercio que veía en Sudamérica. Sin embargo, siendo cierta la tesis de Popescu, considero que su justificación teórica y material puede y debe ser corregida. Es precisamente en el reconocimiento de la similitud con Covarrubias, y en análisis de sus diferencias, donde se puede ver con toda claridad la asunción original del pensamiento del Estagirita. Y esto último era lo central de lo dicho por Popescu sobre él.

Por ello, a mi juicio, es también correcta la tesis de Popescu que propone a Matienzo como un lúcido economista que percibe con siglos de antelación la problemática que en el siglo XIX presentará en economía el llamado “modelo neoclásico”,³⁵ con una noción de utilidad que se pretende alejar totalmente del plano normativo.

³⁵ C. Hoevel, *The Economy of Recognition*, (Nueva York: Springer, 2013), pp. 2-3. Allí analiza la propuesta del premio Nobel de Economía

Ante esto, Matienzo (e intuyo también que el propio Popescu) se presentan como un intento por mantener cierta relación entre la estimación económica y cierto marco normativo, pero evitando caer en posiciones que subsumen y anulan la realidad de la ciencia económica dentro de la ética, sin ninguna autonomía propia. Es esta perspectiva aristotélica la que le (les) permite sostener que los precios surgen de la estimación, y que esta surge de la indigencia, pero que al mismo tiempo, todo el proceso puede ser calificado moralmente, sin que esta calificación niegue o anule su existencia fáctica. Eso es lo que Matienzo parece haber intentado hacer en su obra, y es lo que Popescu especialmente le reconoció, aun cuando no haya sido por las razones que él le atribuyó.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, (Madrid: BAC, 2007, dos tomos).
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (Madrid: Gredos, 2000).
- Becker, G., *The Economic Approach to Human Behavior*, (Chicago: Chicago University Press, 1978).
- Cachanosky, J. C., “Historia de las teorías del valor y del precio”, *Libertas*, (Año XII, Nro. 22, mayo 1995).
- Cauriensia*, (Vol. VI, diciembre 2011).
- Covarrubias y Leyva, D. de, (*Variarum ex iure pontificio, regio, et caesareo resolutionum libri III*, Faure, Jacques; Honorat, Sébastien, 1557).
- Díaz Fuentes, D. y Revuelta, J., “La contribución de Oreste Popescu al pensamiento económico escolástico hispanoamericano”, *Cultura Económica*, (Año 31, Nro. 86, diciembre 2013)
- Hoevel, C., *The Economy of Recognition*, (Nueva York: Springer, 2013).

Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, (Chicago: Chicago University Press, 1978), p.5

- Langholm, O., *The legacy of Scholasticism in economic thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Matienzo, J. de, *Gobierno del Perú*, (Buenos Aires: Cia. Sudamericana de Billetes de Banco, 1910).
- . *Commentaria Ioannis Matienzo Regii Senatoris in Cancellaria Argentina Regni Peru in librum quintum recollectionis legum Hispaniae*, (Mantuae Carpentanae: Excudebat Franciscus Sanctius, 1580).
- Pich, R. H. “Scholastica Colonialis”, *Bulletin de philosophie médiévale* 52 (2010), pp. 25-45.
- Popescu, O. *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, (Bogotá: Plaza Janés, 1986).
- . *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, (Nueva York: Routledge, 1997).
- . *Contribuciones de teoría monetaria en la economía indiana*, (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1994).
- . “El pensamiento Social Latino-americano y las Teorías del Justo Precio y Cuantitativa de la Moneda”, *Desarrollo Indoamericano*, Año 19, nro. 82, mayo 1985.
- . *Aspectos analíticos en la doctrina del justo Precio en Juan de Matienzo (1520-1579)*, (Buenos Aires: Programa BIBLEH-UCA-CONICET, 1982).
- Popescu, O., (dir.), *Aportaciones a la económica indiana*, (Buenos Aires: Instituto de Historia del pensamiento Económico Latinoamericano, 1995).
- Schumpeter, J. A., *Historia del Análisis Económico*, (Barcelona: Ariel, 1971).
- Walras, L., *Elements of Pure Economics*, (Fairfield: Augustus M. Kelley Publishers, 1977).

MODULACIONES DEL LENGUAJE EN LA TRADICIÓN CRISTIANA TARDOANTIGUA Y MEDIEVAL

Rubén Peretó Rivas
UNCuyo - CONICET

El problema del lenguaje atraviesa todas las épocas y todas las culturas. La tentación primigenia que relata el libro del Génesis consistió en un juego de palabras en el que la Serpiente convenció a Eva a fin de que comiera del fruto prohibido. “Seréis como dioses” (Gn. 3,5), le dijo, proponiéndole un futuro que nunca se cumpliría. A través del lenguaje también Adán se excusó ante Dios y acusó a su compañera por la desobediencia cometida. Poco antes, también con el lenguaje había puesto nombre a cada uno de los animales que poblaban el jardín de Edén (Gn. 2,11). Y desde esos días primeros en mas, el lenguaje ha estado siempre presente en las relaciones del hombre con Dios, con sus semejantes y consigo mismo. En este trabajo propongo algunas reflexiones acerca de ciertos modos y funciones que adquirió el lenguaje en la expresión del mensaje cristiano, deteniéndome de modo particular aunque no exclusivo, en las formas utilizadas para expresar la realidad más íntima y profunda de todo hombre: su sí mismo. Si el precepto délfico “Conócete a ti mismo” debe ser acatado, la pregunta que surge es acerca del modo en el que ese conocimiento tan particular puede ser expresado a través del lenguaje en un ámbito específicamente cristiano.

El recurso de los autores cristianos a la palabra para transitar el proceso del autoconocimiento se manifiesta de diversos modos

según las épocas y los ámbitos. En algunos casos recurren a una narración encuadrada en cosmologías que las discusiones doctrinales y las definiciones dogmáticas irán modificando a través de los siglos. En otros casos, se opta por el recurso a una lectura de las Escrituras en clave simbólica. Un trabajo de estas características apenas si puede tomar en cuenta algunos autores seleccionados de entre una gran multitud y, de ellos, analizar sólo pocos párrafos. Por este motivo, estructuraré mi escrito en una suerte de sucesión de “cuadros” o “escenas” en los que los autores cristianos seleccionados desarrollarán sus reflexiones, y procuraré en cada caso arribar a una conclusión particular que, aunadas, revelen la hipótesis planteada más arriba.

1. Contextualización previa

Aventurarse a explicar el concepto de interioridad y del sí mismo y su expresión lingüística en autores alejados de nosotros requiere un cuidado especial puesto que no resulta sencillo evitar que nuestro lenguaje moderno tuerza los significados originales. Las diversas concepciones del hombre que recorren la historia del pensamiento, incluso dentro del cristianismo, implican necesariamente diversos modos de explicar esa misma realidad, toda vez que la interioridad se entiende desde una comprensión específica de lo que es el ser humano.

Para el hombre moderno, la interioridad se relaciona con dos conceptos, *profundidad* y *misterio*, y así, si alguien se pregunta acerca de su interioridad y, más aún si se atreve a describirla, será considerada una persona “profunda” y con grandes riquezas interiores. Y entenderemos que mientras más detallada sea esa descripción, más insondable será su vida interior. Este supuesto difícilmente sería aceptado, por ejemplo, en la Edad Media y desde un punto de vista cristiano, presenta grandes dificultades toda vez que cualquier hombre, más allá de sus intereses o habilidades

descriptoras de sí mismo, posee “profundidad” e “interioridad” por el solo y simple hecho de ser humano.

Hasta bien avanzada la Edad Media, el cristianismo recurría a otras figuras y analogías. Se trataba de construir la propia “arca interior” en la cual reposar junto a Dios, a quien se encontraba en ese proceso de construcción. La vida interior o espiritual era descrita como un camino penoso y no exento de peligros, similar a la travesía por el desierto de los israelitas, abandonando las tierras pecaminosas de Egipto para llegar a la Tierra Prometida. Estos modos metafóricos de expresión permitían una modulación más rica y matizada de los pliegues de la propia interioridad que los recursos que ofrecía el lenguaje estrictamente filosófico o académico.

Pero, además de la dificultad de enfrentarnos a un lenguaje metafórico construido en otras culturas, nos enfrentamos también al problema de las variaciones en el significado estricto de los conceptos utilizados. No podemos transferir sin más los usos modernos de conceptos tales como individuo, persona, experiencia o interioridad a los textos de los autores medievales. Las suyas son estructuras conceptuales diferentes, incluso cuando se utilicen las mismas palabras.

Y esta dificultad se extiende más allá de una cuestión de cronologías temporales. El concepto de *homo interior* de los monjes medievales, por ejemplo, es diferente al que desarrollaron en el siglo XII los filósofos y teólogos en los debates sobre la Trinidad o sobre el principio de individuación. En estos casos, se trataba de definir la *persona* de Cristo, o bien aquello que “individua” a los seres. En cambio, el *homo interior* monástico se construía muy por fuera de estas definiciones originadas en el ámbito académico, ya que los monjes componían su vida interior como una obra de arte o como el resultado de la formación consciente de la propia persona. El sí mismo monástico pasaba por concebir la vida como arte. Los

monjes y ermitaños buscaban transformar sus vidas, y disciplinarla de un modo que se conformara a los modelos que habían elegido y cuyas acciones podían leer en la literatura que tenían a mano. Se trataba del *cultus sui*, o cuidado de sí. El fin último de la vida monástica, de la *conversio*, era restaurar en sí mismos la *imago Dei* que había sido perdida por la *aversio* o alejamiento de Dios. Y esta tarea implicaba transformar, mediante el esfuerzo personal, la propia vida en una obra de arte.¹

Como vemos, la idea de sí mismo en el ámbito del cristianismo medieval, se ubica en un marco conceptual completamente diverso al nuestro y, por eso mismo, más allá que las palabras que utilicemos sean las mismas, se hace necesario recortarlas y adecuarlas en relación al momento y al ámbito en el cual fueron escritas.

2. De la escucha a la lectura. Guillermo de Saint-Thierry

La Edad Media, sobre todo a partir del siglo XII, terminó de definir la preferencia dentro de los ámbitos religiosos y universitarios del lenguaje escrito por sobre el lenguaje oral, o bien, *del leer por el escuchar*. Se trató de un cambio rotundo, no sólo de las prácticas de la enseñanza y del aprendizaje, sino también de hábitos instalados durante siglos. Carol Harrison ha estudiado el significado de la palabra hablada en los primeros siglos del cristianismo y sus observaciones permiten acercarse a un universo que nos resulta ajeno.²

Es un hecho que las dos terceras partes de los textos de la patrística que ahora leemos cómodamente en ediciones críticas

¹ Cf. I. van 't Spijker, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, (Turnhout: Brepols, 2004), pp. 1-17.

² Cf. C. Harrison, *The Art of Listening in the Early Church*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).

fueron originalmente *hablados* y, consecuentemente, *fueron pensados por sus autores para ser oídos antes que para ser leídos*. Las palabras que contenía ese lenguaje sonaban, resonaban y se imprimían en el espíritu y en la memoria a través del oído más bien que de la vista. Muchos de estos textos eran sermones que se predicaban y de los cuales tomaba nota un secretario. Las conferencias o meditaciones de los personajes religiosos, o los debates públicos con los herejes que ahora poseemos como libros, son transcripciones de palabras que fueron originalmente habladas. Encontramos, por supuesto, textos que fueron escritos en primer término, pero aún en ese caso estaban destinados a ser pronunciados en voz alta y escuchados por los otros. Es el caso, por ejemplo, de los textos litúrgicos, las oraciones, himnos y, hasta cierto punto, las cartas.

Afirma Harrison que incluso los tratados teológicos y otras obras que fueron compuestas pensando en lectores, con frecuencia están escritos en un estilo que prácticamente no se puede distinguir de aquellos otros compuestos originalmente para ser expresados de forma oral. Están escritos como si fueran dirigidos directamente a quien escucha. Por tanto, se pregunta la autora, si nosotros como lectores ignoramos la dimensión oral y auditiva de estos textos, y cerramos nuestros oídos a esas voces, corremos el riesgo de ser sordos a lo que ellos querían decirnos.

Pero no es suficiente tener en cuenta el uso retórico del lenguaje sino que también debemos considerar la contribución, generalmente silenciosa, de quien escucha aquello que es leído. Este grupo mas o menos numeroso y al que va dirigido el discurso, influía en lo que se decía y, consecuentemente, producía algún efecto en los textos que ahora leemos. Ambos actores –los que hablaban y los que escuchaban– se influían mutuamente, y cuando nos acercamos a los textos de ese largo periodo de la historia, debemos estar atentos a esas influencias.

Veamos un caso particular al respecto a partir de un conocido autor del siglo XII, Guillermo de Saint-Thierry, cuyos libros revelan su profunda vida interior. En su *Comentario al Cantar de los Cantares* aparecen algunos párrafos en los que tiende un puente entre el texto leído y el texto escuchado, y este puente se construye con lo que hoy llamamos “performatividad” de la palabra. Escribe: *ut agatur in nobis quod legitur a nobis*; “que se cumpla en nosotros lo que es leído por nosotros”.³ La palabra que se lee, y no ya solamente la que se escucha, tiene tal poder que es capaz de producir en el lector lo que significa. Se trata de una palabra *transformante* cuyo poder modificador se alcanza a través de la lectura. Guillermo entiende que leer debe ser considerado como una *digestión* intensa del texto, y esto implica que el lector se represente a sí mismo en aquello que lee o bien, que el texto sea representado dentro de sí mismo.

Esta capacidad performativa de la palabra leída requiere también una particular capacidad de recepción por parte del lector. Escribe Guillermo:

“Cuando comenzamos no solamente a entender el sentido interior de las Escrituras y el poder de los misterios y de los sacramentos de Dios, sino también, por así decirlo, a sentirlo y a tocarlo con la mano de la experiencia, lo cual ocurre solamente con el sentido de la consciencia y la disciplina de la experiencia de aquel que entiende, o incluso,

³ Guillermo de Saint-Thierry, *Expositio super Canticum Canticorum* 21,1, Paul Verdeyen (ed.), CCCM 86, (Turnhout: Brepols, 1997), pp. 54-55.

debería decir, en el interior del mismo que lee y que siente la bondad y el poder de Dios”.⁴

Guillermo había conocido personalmente a San Bernardo y había compartido con él una temporada en Claraval en el que se dedicaron a leer y comentar juntos el *Cantar*. Este dato permite entender el motivo de la presencia en las obras de Guillermo de una de las características que el fundador del Cister le imprimió a su obra, y me refiero a la acentuación de los aspectos de lo humano, sobre todo sensibles, en su vida de relación con Dios. Ya no se trataba solamente de apresar las palabras que se leían con la inteligencia sino también de *vivirlas* o *experimentarlas*. El autor habla de *experientie manu palpate et tractate*, y el concepto de *experientia* al que recurre Guillermo no posee las mismas connotaciones de autenticidad irreductible y subjetividad que tiene en la modernidad, sino que para él como para todos los medievales está estrechamente relacionada con *cogitatio* y *affectus*. De hecho, lo que quiere transmitir en el texto es que él experimenta palabras que son comprendidas a través de una operación intelectual *-cogitatio-* pero también *sentidas* emotivamente. Y se trata de una *cogitatio* que es pensar, pero un pensar enmarcado dentro de una elaborada red de actividades mentales que van mucho más allá de una mera actividad lógica.

⁴ “Cum enim Scripturarum interiorem sensum, et virtutem mysteriorum et sacramentorum Dei ceperimus non solum intelligere, sed etiam quadam, ut ita dicam, experientie manu palpate et tractate, quod non fit nisi quodam conscientie sensu, et experientie disciplina intelligentis, immo, ut plus dicam, intus in semetipsa legentis, et sentientis bonitatem et virtutem Dei”, Guillermo de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* 37, en *Guillaume de Saint-Thierry. Deux traités de l'amour de Dieu*, M.-M. Davy (ed.), (Paris: Vrin, 1953), p. 114.

La *experientia* entonces, que reclama Guillermo al lector compromete la totalidad su humanidad: la *cogitatio*, que permite la comprensión intelectual del sentido de la palabra, y el *affectus* que engloba las emociones que son expresadas incluso con el lenguaje de la sensibilidad: *palpar* y *tocar*, dice el autor.

En este primer cuadro, entonces, vemos que el lenguaje poseía durante buena parte del Medioevo una valencia mucho más amplia que el espectro exclusivamente cognitivo. Era el medio adecuado para la transformación del alma. La relación de los verbos utilizados por Guillermo, *legitur* y *agatur* presentan de modo elocuente la capacidad performativa o de eficacia con la que la palabra hablada o leída era revestida.

3. Evagrio Póntico y la narración

Evagrio Póntico es el primero que siguiendo a Clemente de Alejandría, sistematiza la espiritualidad cristiana y establece esquemas que serán tomados por todos los autores de la mística cristiana posterior. Por ejemplo, es él quien determina que las etapas de la vida espiritual son tres, o que el alma debe enfrentarse a la lucha contra ocho pensamientos malvados que un siglo más tarde, se transformarán en los siete pecados capitales. Si bien las obras de Evagrio son numerosas, tres de ellas son las más significativas: el *Tratado práctico*, el *Gnóstico* y la *Kephalaia gnóstica*. Cada una de ellas está dedicada a tratar las tres etapas del ascenso espiritual: la etapa práctica, la etapa gnóstica y la etapa *theológica*, las que se corresponden a tres fases de conocimiento: conocimiento de sí, conocimiento de la creación material y conocimiento de la creación espiritual.

Evagrio desarrolla a los largo de los cien *kephalaia* o breves capítulos de su *Tratado práctico* los modos de conocimiento de sí a fin de alcanzar la *apátheia*, es decir, la libertad con respecto a las pasiones. El lenguaje en este caso se utiliza sobre todo como

medio para la elaboración de una narración –los ocho *logismoi* o espíritu malvados que acechan el alma– y los modos de combatirlos a fin de ser libres con respecto a ellos y, también, con respecto al concupiscible y al irascible, y vivir de acuerdo a la naturaleza propia del hombre, esto es, de acuerdo al *nous*. En el párrafo con el que Evagrio cierra el prólogo de su libro, dice:

“Acerca de la vida práctica y de la gnóstica, no vamos a exponer minuciosamente por ahora todo aquello que hemos visto u oído, sino cuanto de ellos hemos aprendido para transmitirlo a otros, dividiendo las enseñanzas prácticas en cien capítulos, y la enseñanza gnóstica en cincuenta, además de otros seiscientos. Hemos ocultado también ciertas cosas, pero otras las hemos oscurecido ‘para no dar a los perros lo santo, ni echar las perlas a los puercos’. Esto, no obstante, será claro para los que caminan tras sus huellas”.⁵

El lenguaje escrito al que recurre Evagrio tiene por finalidad “narrar” o “describir” (*διηγέομαι*), al modo en que se narra una historia o un cuento, aquello que se “ha visto u oído”. La palabra recibida a través del oído o la imagen percibida por la vista se plasma en el texto escrito para ser transmitida, a modo de enseñanza, a los demás. El lenguaje codifica las impresiones sensibles -visuales o auditivas- y las hace disponibles para todos los lectores y, de esa manera, es el vehículo de transferencia de las propias experiencias del autor, puesto que se trata de hacer disponible aquello que recibió

⁵ E. Póntico, *Tratado práctico*, Prólogo 9, en *Obras espirituales*, J. González Villanueva y J. P. Rubio Sadia (eds.), (Madrid: Ciudad Nueva, 2013), pp. 135-6.

de los ancianos (γέρον), es decir, de los monjes del desierto.⁶ Es esta la primera función que Evagrio le asigna al lenguaje: trasladar al conjunto de los lectores que, en su caso, estima que serán monjes o cristianos que buscan introducirse en la vida espiritual, lo que él “vio y oyó” (ἑώρακαμεν ἢ ἠκούσαμεν) de aquellos que tenían la capacidad de enseñar.

Pero Evagrio aclara que su texto hará explícitas solamente algunas de las enseñanzas que recibió y ocultará otras porque no se debe “dar a los perros lo santo, ni echar las perlas a los puercos” (Mt. 7,6). Y se trata de un ocultamiento especial para el que utiliza el verbo griego *epikryfos* (ἐπίκρυφος) que es usado con frecuencia para indicar la acción de ocultar algo arrojando sobre él un manto. Se trata de un esconder disimulando o tapando un objeto a fin de que, quien se acerca, pase a su lado sin darse cuenta que está allí. No se callarán ciertas doctrinas sino que se disimularán a través de palabras que adquieren significado solamente para aquél que se está iniciado o que es apto para recibirlos.⁷

El lenguaje posee tres funciones paralelas y simultáneas que se especifican de acuerdo a la calidad de quien recibe el mensaje. En primer término, es transparente para todos, es decir, *elocuente*, sin límites en su función transmisora de experiencias. Pero a la vez es oscuro a fin de velar su contenido a quienes no están iniciados y, finalmente, estos últimos –los iniciados–, pueden acceder a la tercera función, en la que la oscuridad es “licuada” por los que son aptos para atravesar con su intelecto el manto que cubre u oculta el verdadero significado de las palabras.

⁶ Sobre quiénes son los ancianos a quienes se refiere Evagrio, puede consultarse la introducción de A. Guillaumont a: *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine*, t. 1, SC 170, (París: Cerf, 1971), pp. 121-128.

⁷ Cf. R. Peretó Rivas, “Las doctrinas secretas en la obra de Evagrio Póntico”, en *Mediaevalia* 32, (2015), pp. 15-28.

Esta característica del lenguaje –elocuencia y opacidad simultáneamente– que Evagrio emplea en su texto tiene una finalidad definida. Considera que las verdades se irán revelando al monje a medida que éste vaya *escalando* en la vida espiritual. La develación de las verdades escondidas en la teología evagriana posee la característica de un *ascenso*: “La escala al cielo es la revelación de los misterios de Dios, por los cuales el intelecto asciende por grados y es elevado hacia Dios”.⁸ Esta afirmación reportada por los discípulos de Evagrio, muestra el sentido que él le daba a la escala de Jacob. La escala simboliza tres progresiones análogas: la del monje hacia la *apátheia* a través de la disciplina de la práctica ascética; su avance hacia la *gnosis* a través de la contemplación natural, y el avance de las criaturas racionales hacia la unidad a través de mundos sucesivos. El carácter esotérico aparece en la segunda de estas ascensiones, es decir, la correspondiente a la contemplación natural segunda, o de las realidad materiales. El gnóstico, es decir, aquel que ha alcanzado la impasibilidad, recibe una iluminación particular que le viene por gracia de Dios, merced a la cual es capaz de conocer los *logoi* o las razones profundas del ser, o la esencia, de las cosas naturales. El conocimiento que posee de un árbol, por ejemplo, es de una naturaleza distinta de aquel que, sobre el mismo objeto, posee quien aún no ha alcanzado la vía gnóstica, ya que éste solamente consigue el conocimiento superficial que le brindan los sentidos. El gnóstico los conoce en su profundidad más íntima, pues es capaz de develar o ver su interior, el *lugar* donde residen los *logoi*, o las razones primeras de su creación o existencia.

En este segundo “cuadro”, entonces, vemos que para Evagrio el lenguaje posee una riqueza y complejidad que atraviesa la primera

⁸ E. Póntico, *Chapitres des disciples d'Évagre* 192, P. Géhin (ed.), SC 514, (París: Cerf, 2007), p. 252.

y casi superficial significación primera. Esa capacidad semántica de las palabras, sin embargo, se despliega solamente frente aquellos que son capaces de recibirla, lo cual exige un camino previo de purificación moral. Las palabras no se revelan de un modo claro y transparente a quien no está aún iniciado en la vida espiritual y no ha alcanzado la *apatheia*, y esto no es debido a un afán esotérico, sino porque esa persona no lo entendería e, incluso, podría ser dañino para ella. Es así que el lenguaje se vuelve opaco y solamente los avanzados en la vida interior tienen la clave para provocar su transparencia.

3. San Pedro Damiano

En pleno siglo XI, Pedro Damiano describe en una de sus cartas los modos en que debe ser leída la Escritura:

“La totalidad del discurso y todas las gestas históricas que allí se lean, todo eso se cumple en nosotros por misterio del intelecto espiritual. Porque todo lo que ocurrió visiblemente, se acomoda a nosotros por la comprensión espiritual; porque por nuestro tiempo se batieron las antiguas batallas. Esto es lo que dijo el Apóstol: *Y estas cosas les acontecieron como figura* [I Cor. 10.11]. Nosotros somos quienes salimos del horno de la esclavitud de Egipto, y nos esforzamos por alcanzar la Tierra Prometida a través de muchas moradas, es decir, a través del crecimiento en muchas virtudes”.⁹

⁹ “Notandum autem quoniam omnis ille discursus et quicquid illic gestum hystorialiter legitur, totum in nobis per mysterium spiritalis intellectus impletur. Quod enim tunc visibiliter gestum est, nobis per spiritalem intelligentim congruit, nostro tempori vetus illud saeculum militavit. Haec enim, ut ait apostolus, *in figura contingebant illis*. Nos enim de fornace Aegyptiacae servitutis egredimur, ut terram

El planteo de Pedro Damían considera a la Biblia como el “lugar” en el cual, a través del lenguaje, se modela el hombre interior. Dicho de otra manera, el sí mismo se construye y se dice a través de las palabras y de las narraciones bíblicas: *nostro tempore vetus illud saeculum militavit*. Las batallas y con ellas todo lo ocurrido en los tiempos de los patriarcas y de los profetas que se encuentra narrado en el Antiguo Testamento, ocurrió en vistas al tiempo presente. Y no solamente al tiempo de la “macrohistoria” sino también de la “microhistoria”, es decir, de la historia personal e íntima de todo cristiano. El cristiano, cuando inicia su camino espiritual, no se encuentra con un sendero vacío para recorrer sino que está ya poblado de “casilleros” o imágenes que han sido prediseñadas por la *historia* de la salvación cumplida por el pueblo de Israel. En este caso, y a diferencia de Evagrio, la *historia* es narrada en los libros sagrados –no se trata de un relato construido por los hombres– pero permanece una característica en común: son la palabra y el lenguaje los vehículos que posibilitan la estructuración de la interioridad del cristiano.

Consecuencia de todo esto es que la lectura adquiere un rol de central importancia en este proceso de búsqueda de sí mismo, pues es el medio habitual a través del cual se produce la apropiación por parte de lector, del relato escriturario que comienza a funcionar como estructura sobre la que va construyendo su propia identidad interior. La lectura organiza su interioridad a través de las historias conservadas en la palabra y el lenguaje. Es este el motivo por el cual los hombres de la Alta Edad Media fueron tan insistentes y cuidadosos en la educación a través de las artes liberales,

repermissionis ingredi per plurima mansionum loca, hoc est per diversa virtutum increment conamur”. P. Damian, *Epistola* 160, en K. Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit IV, (München: MGH,1993), pp. 104-105.

especialmente la gramática y la dialéctica. El monje debía saber leer y escribir con corrección el latín y pensar en esa lengua, porque ella era el vehículo de la palabra revelada, que era portadora no solamente del dogma y la fe, sino que estaba en juego también su propia vida interior, que debía ser vivida como un reflejo de esas batallas que habían sido peleadas por él.

Otro aspecto que se destaca en el texto de San Pedro Damiano es su afirmación que este desarrollo especular en la estructura del sí mismo es posible *per mysterium spiritualis intellectus*, es decir, de una *misteriosa comprensión espiritual*. El lenguaje que posibilita la transformación interior no es transparente, o bien, su performatividad espiritual sólo es accesible para aquellos que poseen una “comprensión espiritual” que es calificada como “misteriosa”. Se trata de un lenguaje que necesita de una clave para ser comprendido en profundidad, ya que de otro modo el lector quedará en la superficie del relato, en cuyo caso las batallas de otros tiempos no habrán sido peleadas para él. Este misterio, que ciertamente implica la fe y la iniciación en las verdades cristianas, trae consigo la capacidad de apropiación de las narraciones bíblicas que dejan de ser meros hechos ocurridos en un tiempo pretérito para convertirse *misteriosamente* en realidades actuales y actuantes en la interioridad.

En la carta 49, San Pedro Damiano da un ejemplo del modo en el que funciona esta comprensión espiritual. Escribe:

“Porque como el hombre es llamado microcosmos, es decir, pequeño mundo, es necesario que en su lucha para alcanzar la plenitud imite las imágenes de la creación del mundo, y así como este mundo visible y físico es completado por la masa y la multitud de sus partes, así nuestro hombre interior

llegará gradualmente a su plenitud por el incremento de sus virtudes”.¹⁰

La primera referencia del autor es a un concepto que se encuentra presente en la teología cristiana y que tomará renovadas fuerzas a partir del siglo XII con la antropología cisterciense: el hombre como microcosmos. El hombre es un universo en miniatura que se ordena a la consecución de su propia plenitud, y este proceso debe ser realizado como reflejo del proceso por el cual el macrocosmos, es decir, el universo alcanza la suya: *per suarum molem ac multitudinem partium*, sólo que en el caso del hombre esa masa y esas múltiples partes que se adicionan son las virtudes. La narración que se despliega como especular en este caso no solamente recurre a la narración bíblica de la creación del cosmos sino que también hecha mano al esquema neoplatónico del macro y microcosmos, y Pedro Damiano orienta a ambas a funcionar como modelo del crecimiento de la vida virtuosa del hombre.

En esta “escena” vemos, entonces, a un autor del siglo XI cuya reflexión sobre el lenguaje señala su capacidad para trascender los límites del tiempo, al trasladar mediante el relato los hechos ocurridos antaño. Pero no se trata meramente de una representación avivada en la memoria de quien escucha o lee, sino que es capaz de revivirla y *hacerla* presente. No es un mero recuerdo vaporoso;

¹⁰ “Nam quia homo microcosmus hoc est minor mundus asseritur, necesse est, ut ad suae plenitudinis incrementa contendens ipsam mundanae conditionis speciem imitetur, ut sicut visibilis atque corporeus hic mundus per suarum molem ac multitudinem consummatus est partium, sic et homo noster interior paulatim ad sui plenitudinem veniat per augmenta virtutum”, P. Damian, *Epistola* 49, MGH IV, p. 66.

es una realidad actuante en la que el oyente o el lector se identifica; una suerte de “espejo” en el cual se refleja.¹¹

4. Hugo y Ricardo de San Víctor

En pleno siglo XII, la abadía de San Víctor, ubicada a las puertas de París, fue el ámbito del desarrollo intelectual de varios maestros que se convirtieron en exponentes del desarrollo filosófico y científico propio del reverdecer de ese siglo.

Uno de ellos es Hugo de San Víctor, canónigo sajón y discípulo de Guillermo de Saint-Thierry, que escribió entre otras obras, el *Didascalicon. De studio legendi*, en el que presenta una teoría del conocimiento o, más bien, de la lectura.¹² Al comienzo del libro, Hugo afirma que hay dos cosas por las cuales el hombre avanza en el conocimiento: la lectura y la meditación, y en su libro se concentrará en la primera de ellas. Explica que el último fin del conocimiento es la sabiduría, y el conocimiento de sí se convierte en esencial porque es el camino que lleva a la sabiduría:

“Sin duda, su espíritu inmortal, alumbrado por la sabiduría, contempla sus orígenes y reconoce cuán indecoroso es que busque algo fuera de sí justo aquel al que podría bastarle lo que él mismo es. Escrito en el trípode de Apolo se lee *gnōti seauton*, es decir, ‘conócete a ti mismo’, porque, evidentemente, si el hombre no se hubiera olvidado

¹¹ Escapa a los límites de este trabajo profundizar en la capacidad especular del lenguaje. Sobre este tema puede verse: S. Vázquez, “Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logo-terapéutico de su tematización en Evagrio Pónico y otros autores tardoantiguos”, en *Revista de Historia de la Psicología* 40/1, (2019), pp. 45-54.

¹² H. de San Víctor, *Didascalicon. De studio legendi*, C. Muñoz Gamero y M. L. Arribas Hernández (eds.), (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia - Biblioteca de Autores Cristianos, 2011).

de su origen, reconocería que es nada todo lo que está sometido al principio de la mutabilidad”.¹³

El conocimiento, que se alcanza a través de la lectura –es decir, del lenguaje–, debe partir e incluso permanecer en el conocimiento interior. Hugo piensa que todo conocimiento de las cosas exteriores o mudables es superfluo ya que lo que está dentro del alma es suficiente para alcanzar la sabiduría. La palabra es la expresión adecuada del único conocimiento necesario que es el conocimiento de lo permanente frente a la variabilidad del mundo sensible. Aparece aquí expuesto el platonismo que permea la escuela victorina y que se reconoce también en la última frase del párrafo transcrito, donde se hace referencia al recuerdo del origen del hombre que se opone, por su permanencia, al fluctuante mundo presente.

El lenguaje, entonces, expresado en la lectura y la meditación es el medio por el cual el hombre, refugiado en el recuerdo de su origen, es capaz de conocerse a sí mismo, o bien, de centrar la atención en su propia interioridad, sustrayéndose de esa manera de la variabilidad de las cosas exteriores.

Hugo explica más adelante de qué modo se produce este proceso:

“En efecto, el espíritu, adormecido por las pasiones del cuerpo y arrastrado fuera de sí mismo por las formas sensibles, se olvidó de lo que había sido y,

¹³ “Inmortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra si quidquam quaerat, cui quod ipse est, satis esse poterat. Scriptum legitur in tripode Apollinis: *gnoti seauton*, id est, *cognosce te ipsum*, quia nimirum homo si non originis suae immemor esset, omne quod mutabilitati obnoxium est, quam sit nihil, agnosceret”, H. de San Víctor, *Didascalicon*, I, 1; p. 9.

pues no recuerda que haya sido ninguna otra cosa, no cree ser nada excepto lo que parece. Pero a través de la formación nos restablecemos, de manera que reconocemos nuestra naturaleza y aprendemos a no buscar fuera lo que podemos encontrar en nosotros mismos”.¹⁴

El texto muestra algunas líneas de la antropología victorina describiendo a aquellos que viven adormecidos (*consopitus*) por el mundo sensible, desparramados en sus apariencias y secuestrados (*abductus*) por lo material, lo cual constituye un problema: el olvido. El hombre era otra cosa; fue creado diferente y ahora, como en un sueño, se encuentra rodeado de apariencias sensibles, y cree que él mismo no es más que eso, lo que le informan los sentidos. Se hace necesario recuperar (*reparare*) la memoria para conocernos a nosotros mismos tal como somos (*nostram agnoscamus naturam*) y encontrar dentro lo que inútilmente buscamos fuera.

Pero, ¿cómo se da ese proceso de recuperación? Hugo explica que es *per doctrinam*, es decir, por la instrucción o la educación. Nuevamente aparece la importancia y centralidad del lenguaje ya que toda enseñanza es a través de la palabra. Es este el medio -único medio- de recordar nuestros orígenes y escapar del lazo que nos tienden las cosas materiales, provocando el olvido y la alienación de nuestra propia naturaleza. Sin lenguaje, vehículo de la doctrina entendida esta vez como saber, el hombre no podrá retornar a sí y se perderá en las apariencias.

¹⁴ “Animus enim, corporeis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est quid fueris, et, quia nil aliud fuisset se meminuit, nil praeter quod videtur esse credit. Reparatur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam et non discamus extra non quaerere quod in nobis possumus invenire”, H. de San Víctor, *Didascalicon* I, 1, p. 13.

Ricardo, por su parte, ingresó a la abadía de San Víctor el mismo año en que murió Hugo y con el paso del tiempo, se convirtió también en uno de los maestros más conocidos de esa escuela. En *De archa mystica* o *Benjamin maior*, establece una reflexión sobre la contemplación, graduándola en una suerte de ascenso. Para las contemplaciones más elevadas, las que corresponden a la contemplación de los espíritus angélicos y de la misma Divinidad, es necesario el autoconocimiento.

“La primera cosa en esta consideración es que vuelvas a ti mismo, entres en tu corazón y aprendas a valorar tu propio espíritu. Discute qué eres, qué serás, qué deberías ser, qué puedes ser [...] Aprende a conocer desde tu mismo espíritu qué debes pensar acerca de los otros espíritus. Esta es la puerta, esta es la escalera, esta es la entrada, aquí está el ascenso; por aquí se entra en lo íntimo, por aquí nos elevamos hacia lo más alto, este es el camino para la cima de la especulación, este es el mecanismo para la misericordia; esta, sin duda, es la técnica por la cual se alcanza la pureza de corazón, y una vez que se ha alcanzado, se conserva”.¹⁵

¹⁵ “Primum ergo est in hac consideratione, ut redeas ad teipsum, intres ad cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discute quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris. [...] Disce ex tuo spiritu cognoscere, quid debeas de aliis spiritibus aestimare. Haec porta, haec scala, hic introitus, iste ascensus, hac intratur ad intima, hac elevamur ad summa, haec via ad huius speculationis fastigium, hoc fabricandi propitiatorii artificium, haec ars absque dubio, per quam cordis munditia recuperatur, recuperata servatur”. R. de San Víctor, *Benjamin Maior* III,3, en *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor. Mit einer verbesserten Edition des*

Siguiendo las huellas de Hugo, Ricardo acentúa la importancia del conocimiento de sí, estableciéndolo como puerta, escalera e ingreso hacia las cumbres más altas del conocimiento y de la pureza del corazón. “Aprende a conocer desde tu espíritu” (*disce ex tuo spiritu cognoscere*), acentúa el autor, pues es esa la clave o la llave que permitirá “abrir la puerta” de la contemplación de las realidades espirituales. Es un proceso que consiste en “volver a sí mismo” (*redeas ad teipsum*) y “entrar en el propio corazón” (*intres ad cor tuum*). Se trata, nuevamente, de apartarse de las cosas sensibles y de concentrarse en la propia intimidad a fin de conocerse. Y este conocimiento se da como una “discusión” (*discute*), es decir, una interrogación sobre la propia identidad, que implica desmontar las máscaras del propio yo que han ido apilándose a través de los años a fin de saber qué somos, qué seremos, qué deberíamos ser y qué podemos ser.

El párrafo citado ofrece también otra pista. Explica que este conocimiento de sí que conduce a la pureza del corazón es una técnica o un arte (“ars absque dubio, per quam cordis munditia recuperatur”). Como todo arte, exige un aprendizaje que consiste en la escucha de las enseñanzas del maestro y luego, de la propia *experientia* que, como decíamos más arriba, para el medieval implica *cogitatio* y *affectus*. Se trata de un proceso en el que de un modo recurrente aparece el lenguaje pues a través de él se conoce. Es la palabra la que desentraña las profundidades de la propia alma y la que posibilita conseguir la pureza.

En este último cuadro, dedicado a los dos autores más representativos de la escuela victorina, encontramos que el lenguaje es el instrumento no solamente apropiado sino también necesario para acceder al conocimiento de uno mismo y cumplir

Textes, Marc-Aeilko Aris (ed.), (Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1996), p. 59.

de esa manera el precepto delfico y, en última instancia, el objetivo de la vida cristiana, pues nadie que se desconozca a sí mismo podrá alcanzar la perfección.

Conclusión

Decíamos al comienzo que el propósito de este trabajo era mostrar algunos casos del uso e importancia del lenguaje según fue entendido por el pensamiento cristiano. Hemos presentado algunos textos que lo ejemplifican y que han constituido una serie de “cuadros” o “escenas” más o menos representativos.

Para Evagrio Póntico, un autor seleccionado en razón de la centralidad y protagonismo que adquirió su obra para la ascética cristiana posterior, el lenguaje posee un carácter ambivalente que le permite mostrar y ocultar su contenido que, su vez, puede ser más o menor profundo, según sea el lector, la preparación que posea para la lectura y la disposición interior que lo acompaña.

Los autores medievales, por su parte, utilizan el lenguaje como medio para el conocimiento de sí, lo cual se consigue, o bien a través de la lectura en la que los textos son capaces de modelar la propia interioridad del cristiano, o bien en la escucha de las palabras del maestro. Finalmente, el mismo lenguaje se convierte en el modo de expresión de ese autoconocimiento que se ha adquirido, expresión que no necesariamente está destinada a hacerse pública sino que finaliza siendo instrumento para el avance en la perfección de la persona que se autoconoce.

De esta manera entonces, el lenguaje se revela como un elemento fundamental e imprescindible dentro del entramado del mensaje cristiano. Y esto no solamente porque la transmisión de ese mensaje exige el lenguaje, sino porque la palabra –que es eficaz–, es capaz de transformar el interior del hombre. Y esa palabra transformadora es, en primera instancia, el mismo Verbo del Padre y, luego, la misma palabra humana que, revestida de

capacidad performativa, transfigura el corazón de quien la profiera y de quien la escucha.

Bibliografía

- Damian, P., *Die Briefe des Petrus Damiani*, K. Reindel (ed.), Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit IV, (München: MGH, 1993).
- Evagrio Póntico, *Tratado práctico*, en *Obras espirituales*, J. González Villanueva y J. P. Rubio Sadia (eds.), (Madrid: Ciudad Nueva, 2013).
- . *Traité pratique ou le moine*, A. Guillaumont (ed.), SC 170, (París: Cerf, 1971).
- . *Chapitres des disciples d'Évagre*, P. Géhin (ed.), SC 514, (París: Cerf, 2007).
- Guillermo de Saint-Thierry, *Expositio super Canticum Canticorum*, ed. Paul Verdeyen, CCCM 86, (Turnhout: Brepols, 1997).
- . *De natura et dignitate amoris*, en *Guillaume de Saint-Thierry. Deux traités de l'amour de Dieu*, M.-M. Davy (ed.), (París: Vrin, 1953),
- Harrison, C., *The Art of Listening in the Early Church*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Peretó Rivas, R. “Las doctrinas secretas en la obra de Evagrio Póntico”, en *Mediaevalia* 32 (2015), pp. 15-28.
- San Víctor, Hugo de., *Didascalicon. De studio legendi*, Carmen Muñoz Gamero y María Luis Arribas Hernández (eds.), (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia - Biblioteca de Autores Cristianos, 2011).
- San Víctor, Ricardo de., *Benjamin Maior*, en *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor. Mit einer verbesserten Edition des Textes*, Marc-Aeilko Aris (ed.), (Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1996).

van't Spijker, I. *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, (Turnhout: Brepols, 2004).

Vázquez, S., “Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logo-terapéutico de su tematización en Evagrio Pónico y otros autores tardoantiguos”, en *Revista de Historia de la Psicología* 40/1, (2019), pp. 45-54.

ARISTÓTELES EN EL CONTEXTO DE LA TRANSMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL SEGÚN LAS *Q. D. DE MALO* DE TOMÁS DE AQUINO: EMBRIOLOGÍA Y GÉNESIS

José María Felipe Mendoza
UNCuyo/CONICET
Mendoza-Argentina

La transmisión del pecado original es un tema netamente bíblico. En el relato del *Génesis* se lee la creación del mundo, de las creaturas que lo pueblan y del hombre. Allí está escrito que Dios creó a Adán, y de su costado a Eva, madre de la humanidad. Eva fue seducida por el demonio, quien se presentó bajo la forma física de la serpiente, y por su mentira ella se alimentó del fruto del árbol del bien y del mal. Adán también comió del mismo fruto,¹ y su acto singular representa, para la Historia Sagrada, el momento en el que atentó contra Dios, contra sí mismo y contra la humanidad entera. Antes de la escena bíblica que describe la tentación y caída de Adán y Eva en el jardín del Edén, su estado era de naturaleza perfecta. Con ello el texto señala la presencia de la justicia original que atañe tanto a ambos como también a la creación física en su totalidad. La caída de Adán recibe el nombre de pecado original al significar la ausencia de aquella justicia inicial. Esa pérdida de justicia, que es caída, se dice pecado en tanto falta o ausencia.

¹ Vulgata, (Madrid: BAC, 2005), *Gen.* I-III.

Es una acción personal que falla simultáneamente contra Dios y contra la naturaleza humana.

El acontecimiento del *Génesis* sobre el pecado original constituye el trasfondo de las *Q. D. de malo* de Tomás. El mensaje veterotestamentario, respecto de la pervivencia del pecado del primer hombre en la totalidad del género humano, es simplemente mencionado por Aquino a través de *Rom. V, 12*: “por un solo hombre entró el pecado en este mundo, y por medio del pecado, la muerte”.² La q. 4, art. 1 —que tiene por tema capital la cita de la carta de Pablo a los Romanos— presenta 19 objeciones antropológicas en las que se señalan al alma como sujeto del pecado,³ la muerte del alma por dicho pecado,⁴ y la insuficiencia de la carne para transmitirlo a las generaciones futuras,⁵ entre otras singularidades.

² Vulgata, *Ep. ad Rom. V, 12*: “Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit”.

³ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, (Textum Taurini 1953 editum), en adelante *De malo*, q. 4 a. 1 arg. 2: “Praeterea, accidens non traducitur nisi per traductionem sui subiecti. Subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in Lib. de Eccl. dogmatibus, videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur”.

⁴ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 arg. 1: “Dicitur enim Eccli. XV, 18: ante hominem vita et mors, bonum et malum: quodcumque voluerit, dabitur ei. Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animae, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in eius voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine”.

⁵ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 arg. 3: “Sed dicendum, quod licet subiectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quae est causa peccati.- Sed contra, ad traductionem accidentis non sufficit traductio eius quod non est sufficiens causa; quia ea posita, non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati; quia quantumcumque

Un grupo de objeciones enfocan su atención en la posibilidad de la transmisión del pecado de Adán a sus descendientes a través de la carne. Algunas niegan la posibilidad de la carne como único vehículo, y otras, por el contrario, la afirman. En derredor de estas últimas hallamos textos biológicos de Aristóteles. Y su razón está en lo que sigue: el *Génesis* no menciona explícitamente el modo en que el pecado del primer hombre está en sus hijos, y en los hijos de sus hijos, y así sucesivamente. Solo afirma la pervivencia de la transgresión original. El pecado de Adán se transmite a la naturaleza humana, haciendo de ella una naturaleza que comparte, del mismo modo que el primer varón, el estado de caída original. La transmisión es, entonces, el hecho bíblico que requería, mediante la ciencia del momento, ser explicada.

Tomás, según el *corpus* científico del siglo XIII, encontró en Aristóteles una posible respuesta que diera una explicación racional a este evento bíblico. Los textos de biología aristotélicos aportaban la posibilidad de compatibilizar la razón y la palabra sagrada. Las cuestiones sobre el mal parecen manifestar que la tesis embriológica del Filósofo podía leerse en clave teológica, al priorizarse el aporte masculino sobre el femenino, cuando, por ejemplo, afirma: “la intención del alma está en el semen”.⁶ Si por Adán entró el pecado en este mundo, entonces es allí donde la ciencia debe investigar. Las descripciones fenomenológicas de Aristóteles justificaban el relato del *Génesis* que aparece sintetizado en la *Carta a los Romanos*.

caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire; et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati”.

⁶ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 ad 9: “intentionem animae esse in semine”.

Ahora bien, dado el contexto previo, dividiremos la exposición en dos apartados: 1. aproximación histórica a la ciencia de la biología, y específicamente, de la embriología según el parecer de Aristóteles y su contexto científico; 2. la valía de la comprensión aristotélica como medio de transmisión del pecado original según Tomás de Aquino.

1. Un capítulo de la historia de la biología: Aristóteles y la embriología

En la historia de las ciencias biológicas se ha reconocido de manera unánime a Aristóteles como uno de sus padres y fundadores. Este juicio emerge de una tradición en fisiología de carácter general previa al Estagirita, y la diferencia decisiva que significaron sus tratados para la ciencia del momento, y, como luego se verá, para la consolidación paradigmática de su posición a lo largo de la Edad Media.

La sentencia latina de la introducción que decía “la intención del alma está en el semen,” pretende expresar fidedignamente aquella original griega que afirma: “el esperma tiene alma y esa alma está en potencia”.⁷ El contexto del tratado aristotélico *De generatione animalium*—texto en el que se investiga extensivamente el fenómeno espermático— amplía la sentencia a una serie de juicios donde se observa que el esperma es de suyo y primeramente principio vital que impulsa el movimiento de crecimiento, originando, al modo de la forma, un nuevo espécimen como resultado de la cocción entre éste, que es un residuo perfecto, y la materia, que es imperfecto y que es el aporte femenino.⁸ Aristóteles sostiene: “el cuerpo proviene de la hembra, y el alma del macho, pues el alma es la

⁷ Aristóteles, *Sobre la reproducción de los animales*, 735a9-10 (Madrid: Gredos, 1994).

⁸ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 737b 30.

entidad de un cuerpo determinado”.⁹ Tal es la explicación para el dato observable de que un singular procrea otro singular de la misma especie.¹⁰ Líneas más adelante declara que el esperma, en cuanto universal, es espeso y blanco por estar mezclado con aire,¹¹ siendo su blancura un accidente de su configuración constitutiva, que es el ser espuma.¹²

Las descripciones de este fenómeno espermático concernientes a la totalidad de la zoología superior (aquellos animales de naturaleza más caliente, más húmeda y no terrosa, cuya medida del calor está dada por los pulmones,¹³ y que es aquello que Tomás y Aristóteles mencionan con los ejemplos de caballo, buey, etc., y que incluye también al ser humano¹⁴) esconden una reminiscencia singular y mítica que solo Aristóteles menciona, mientras que el Aquinate la señalaría tácitamente. Así como esperma significa espíritu espumoso, de modo tal que se indique con ello la transmisión carnal de la vitalidad singular del macho –porque el esperma contiene en sí mismo el movimiento que le dio el reproductor–¹⁵ en conjunto con los caracteres primarios de la especie singularizada, así también el detalle de la espuma¹⁶ en Aristóteles quedaría signado por la diosa Afrodita.

El afán de sistematización y profundización descriptivo, no obstaculiza, para la mentalidad griega del filósofo, la incorporación de diferentes relatos míticos. El carácter espumoso del espíritu espermático proviene, como fuente original, del nacimiento de la

⁹ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 738b 25-30.

¹⁰ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 735a10-20.

¹¹ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 736a9.

¹² Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 736a14-15.

¹³ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 732b 30-35.

¹⁴ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 735a 20.

¹⁵ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 734b 5-10.

¹⁶ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 735b 10-15; 736a 20.

diosa Afrodita¹⁷ según la versión de Hesíodo en la *Teogonía*. Allí el poeta teólogo,¹⁸ según la común mención de Tomás de Aquino, nombra a Afrodita, hija natural de Urano y sin intervención de Gea, por medio de tres epítetos: 1. “Afrodita, nacida en medio de la espuma,” 2. Ciprogénea, “porque nació en Chipre de muchas olas,” y 3. Filomédea, que significa “hija de genitales”.¹⁹ Grimal sintentiza tales referencias en dos expresiones: Afrodita es la diosa “nacida de las olas” y “nacida del semen del dios”.²⁰ Aquí estaría el origen mítico de las ciencias biológicas en general, de la zoología en particular, y la embriología como su momento inicial. La tradición de la embriología científica tendría un origen divino y remoto a través de la gestación de la diosa, donde el contacto

¹⁷ Cfr. Homero, *Odisea* M. Fernández-Galiano (introducción), J. M. Pabón (trad.), (Madrid: Gredos, 1993) VIII, 266 y ss; *Iliada* E. Crespo Güemes (trad., prólogo y notas), (Madrid: Gredos, 1994), II, 819-821.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Sentencia super Meteora*, Textum a K. White in “*Mediaeval Studies*” (1992 editum), lib. 2 cap. 1 n. 3: “Circa primum duo facit: primo ponit opiniones antiquorum theologorum; secundo naturalium, ibi: qui autem sapientiores etc. Circa primum sciendum est quod ante tempora philosophorum, fuerunt quidam qui vocabantur poetae theologi, sicut Orpheus, Hesiodus et Homerus: quia sub tegumento quarundam fabularum, divina hominibus tradiderunt”.

¹⁹ Hesíodo, *Teogonía*, (Madrid: Gredos, 2000), pp. 18-19 (155-200). El texto comienza así: “[Cronos, de mente retorcida, castró a su padre Urano por petición de Gea, su madre]. En cuanto a los genitales, desde el preciso instante en que los cercenó con el acero, y los arrojó lejos del continente en el tempestuoso Ponto, fueron luego llevados por el piélagos durante mucho tiempo. A su alrededor surgía del miembro inmortal una blanca espuma y en medio de ella nació la diosa. [...] Salió del mar la augusta y bella diosa [...] Afrodita la llaman los dioses y los hombres [...]”.

²⁰ P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, (Buenos Aires: Paidós, 2010), p. 11.

entre los genitales de Urano y las olas darían lugar a la noción de espuma que habría sobrevivido también en los tratados de biología medievales como parte integrante de la definición de esperma. La fuerza de esta referencia viene dada también por Platón, quien en el *Cratilo* afirma: “no sería digno de contradecir a Hesíodo, sino convenir con él en que fue llamada Afrodita, por su nacimiento de la espuma”.²¹

Si bien es cierto que Aristóteles forja una tradición de estudios sistemáticos sobre embriología, también es correcto afirmar que en torno al debate seminal de la Antigüedad el rol de la hembra no fue simplemente material y secundario, tal como el Estagirita los interpreta.²² Aristóteles sigue la teoría de Diógenes de Apolonia, quien también entiende que el aporte de la hembra es secundario, y asocia el carácter espumoso del semen con la diosa Afrodita, considerando, a su vez, una combinación fisiológica de los elementos míticos que lo originan: sangre, aire, agua y testículos.²³ Para el caso de Diógenes leemos:

“Alejandro, llamado amigo de la verdad (Alejandro Filaletes), discípulo de Asclepiades, en su obra *Acerca del Semen* dijo que la esencia de éste es la espuma de la sangre, concordando con las opiniones de Diógenes de Apolonia en su libro *Sobre la Naturaleza*, quien dijo, de modo similar, que la esencia del semen es la espuma de la sangre.

²¹ Platón, *Cratilo*, 406ad (Madrid: Gredos, 2010).

²² Cfr. Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, p. 47: “La creencia tradicional de que la aportación de la hembra se limitaba a la de ser un mero receptáculo no era la opinión predominante entre los presocráticos, y en algunos médicos hipocráticos la opinión era que ambos progenitores segregaban semillas”. Cfr. Alcmeón (DK 24A 54) y Anaxágoras (DK 59a 111).

²³ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 736a.

Diógenes dijo: el aire introducido por la respiración mantiene suspendida la sangre, una parte de la cual es bebida por la carne, y otra, que sobra, cae en las vías seminales y produce el semen, el cual no es sino espuma de la sangre, agitada por el aire”.²⁴

Aristóteles, una vez fijado el sentido material del semen por medio de las descripciones de Diógenes, afirma que el espíritu humano, al modo de la forma, es su vitalidad racional. Presento aquí un breve extracto de un extenso razonamiento:

“en cuanto a la materia del semen, en donde va contenida la porción del principio anímico (una parte de ese principio es separable de la materia, en todos aquellos seres que encierran algo divino –y tal es lo que llamamos intelecto– y otra parte es inseparable) [...]”.²⁵

Conviene insistir en ello. Aristóteles sostiene que el esperma –y en este caso humano– tiene alma potencial, porque, decimos, conlleva el alma del hombre, señalada en el texto como aquello separable, que es el intelecto. El esperma es un residuo humano vitalmente dinámico que de suyo es intelecto y por el cual, mediante la cópula y respectiva fecundación gracias a la mujer, se desarrollaría el embrión humano. Y con ello se consolida la posición de Aristóteles donde se fija que el rol principal está en el varón.

²⁴ Cfr. J. A. De la Fuente Freyre, *La biología en la Antigüedad y la Edad Media*, (España: Salamanca, 2002), p. 77.

²⁵ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 737a 7-10.

2. La recepción de Tomás de Aquino sobre el tratado aristotélico de embriología

La tesis biológica específica sobre la transmisión del pecado original de Adán a la humanidad en su totalidad gira en torno a la definición aristotélica de esperma como espíritu espumoso.²⁶ El texto de Tomás no presenta mayores referencias del caso, y es muy probable que no relacionara la espuma con el mito del nacimiento de Afrodita.

Las palabras de *Rom. V, 12*: “por un solo hombre entró el pecado en este mundo, y por medio del pecado, la muerte”²⁷ constituyen el centro de la disputa cuya solución biológica proviene del Filósofo. La transmisión carnal del pecado se da por medio del esperma, porque en él está, en cuanto espíritu o dinamismo vital, la intención inmoral, cual mal de pena que acaece en cada descendiente del primer varón. Tomás dice explícitamente:

“este defecto se transmite según la carne a la que Dios infunde el alma [...] este defecto pertenece al alma debido a la carne, que es transmitida por Adán no sólo según la sustancia corpulenta, sino también según la razón seminal, es decir, no solo materialmente, sino como por un principio activo: pues de este modo el hijo toma del padre la naturaleza humana”.²⁸

²⁶ Aristóteles, *Sobre la reproducción...*, 736b 25-30.

²⁷ Cfr. Vulgata, *Ep. ad Rom. V, 12*.

²⁸ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 co.: “scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui coniungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam

La recepción de la noción de esperma proviene originalmente de Aristóteles, a quien Tomás sigue desde la sistematización originaria en la que el Estagirita divide los estratos de vida según los tipos de almas vegetal, animal y humana. Los tratados de biología, cuyo texto directriz era el *De anima*, incluían ya en el s. XIII aquel *De generatione animalium*. En torno a ello conviene destacar dos cuestiones: 1. el conocimiento científico sobre biología general y embriología dependía para Tomás directamente del texto aristotélico y de la tradición de sus ideas, entre cuyos antecedentes encontramos las posiciones de Agustín de Hipona y Alberto Magno; 2. los avances científico-descriptivos sobre biología reproductiva fueron realizados por Alberto, quien comentó y amplió los estudios de embriología en su obra *De animalibus*.²⁹ El Magno defendió la tesis aristotélica del esperma como espíritu espumoso y como principio vital que da la forma a la materia femenina.³⁰ Esta tradición, efectivamente conocida por Tomás, no fue continuada en su persona, sino integrada como posible explicación en otros ámbitos. Allí leemos:

“en el semen está la corrupción original del pecado, no actualmente, sino virtualmente, del mismo modo en que está ahí virtualmente la naturaleza humana; virtud activa que, ciertamente, está en el

substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam”.

²⁹ Cfr. J. Paz Lima, “La doctrina zoológica en la obra de San Alberto Magno”, *Studium*, 15 (2009), pp. 29-51.

³⁰ Cfr. A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo I. Siglos V-XIII*, (Madrid: Alianza, 1996), p. 141.

semen en forma de espíritu espumoso, tal como dice Aristóteles [...]”.³¹

La transmisión del pecado original por medio del semen a la naturaleza humana no conlleva por necesidad una humanidad corrupta. La carne humana según su naturaleza es buena, pero al estar privada de la justicia original debido al pecado de Adán, causa el pecado original en sus descendientes. La corrupción de la carne humana, transmitida por el esperma, no tiene razón en el mismo esperma, sino a través suyo³² porque “nada prohíbe que sea causado un efecto corporal por una causa espiritual”.³³

El hilemorfismo antropológico de Tomás presenta la distinción del compuesto en carne y alma humana. Esta última, principio y dinamismo vital que hace de la materia corporal carne propiamente humana, es la sede vehicular del pecado original que se transmite a las futuras generaciones mediante el esperma. Tomás había dicho que el pecado original tiene su sujeto en el alma humana debido a la carne. De modo que el pecado del alma de Adán, presente como mal de pena –en cuanto acontece como herencia en la naturaleza humana–, se transmite no por el alma sino por la carne. Y por

³¹ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 ad 12: “quod in semine est corruptio originalis peccati non actu sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura: quae quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in Lib. de Gener. animalium, non autem in materia quae amittit unam formam et recipit aliam”.

³² Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 ad 9: “quod corruptio quae est in carne, est quidem actus naturalis, sed intentione et virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur; et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio eius”.

³³ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4 a. 1 ad 10: “quod nihil prohibet a causa spiritali causari effectum corporalem”.

carne debe entenderse el principio vital espermático que posibilita la vida del nuevo espécimen. Sólo así el esperma lleva consigo, a modo de base material, la pervivencia del pecado original.

El problema moral de la transmisión del pecado del padre de la humanidad ya había quedado definido para la posteridad por medio de Agustín de Hipona. La distinción entre mal de culpa y mal de pena es la solución que aplica también Tomás para distinguir el pecado de Adán como pecado personal, y la transmisión, a modo de pena, de dicho pecado, para la naturaleza humana. La distinción científica efectuada por Tomás entre moral y biología, ambas regidas por la ciencia de la antropología, ubicada bajo la ciencia física en general, es aquí mostrada en una relación dinámica que pone de manifiesto la unidad originaria del compuesto humano. Ambas ciencias responden complementariamente ante una realidad humana integral que no se reduce, en este caso específico, a una única cuestión moral.

Notas conclusivas

Los estudios de biología desarrollados por Aristóteles se convirtieron en el s. XIII en uno de los paradigmas fundamentales. Alberto Magno había defendido la tesis aristotélica del esperma como forma vital, y Tomás de Aquino, más abocado a otras ciencias, habíase respaldado en la tesis original del filósofo tanto por sus observaciones empíricas como por la posición científica de su maestro Alberto. El Aquinate, ciertamente menos dedicado a los estudios de biología, solo pudo conocer lo que la ciencia del momento le decía.

La gestación de la vida en general, y humana en particular, se debe al semen como forma vital, quedando en cierto modo relegado, el rol fundamental de lo femenino. La tesis aristotélica de la ausencia de equilibrio entre los aportes de ambos sexos y la primacía de lo masculino hallaba en el marco teológico cristiano

de la descendencia de Adán y Eva un sustento acorde. La tesis no contradecía al Génesis, y el Génesis no explicitaba este aspecto. Ambas cuestiones quedaban engarzadas, cual Estagirita sujeto al Pentateuco. Pero lo que Tomás parecía desconocer es la presencia explicativa de lo mítico griego tras la definición aristotélica. Y así, la comprensión del semen como espíritu espumoso escondía la reminiscencia de la diosa Afrodita, y proyectaba sobre el siglo XIII la presencia soterránea del pensamiento mítico griego donde la ciencia de la biología y específicamente la embriología parecía encontrar un comienzo.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de., *Quaestiones disputatae de malo*, (Textum Taurini 1953 editum).
- . *Cuestiones disputadas sobre el mal*, E. Téllez Maqueo (presentación, trad. y notas), M. Beuchot (introducción), (Pamplona: Eunsa, 1997).
- . *Sentencia super Meteora*, Textum a K. White in “*Mediaeval Studies*”, (1992 editum).
- Aristóteles, *Sobre la reproducción de los animales*, E. Sánchez (introducción, trad. y notas), (Madrid: Gredos, 1994).
- Crombie, A. C., *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo I -siglos V-XIII-*, (Madrid: Alianza, 1996).
- De la Fuente Freyre, J. A., *La biología en la Antigüedad y la Edad Media*, (España: Salamanca, 2002).
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, (Buenos Aires: Paidós, 2010).
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, A. Pérez Jiménez (introducción), A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (trad. y notas), (Madrid: Gredos, 2000).
- Homero, *Iliada*, E. Crespo Güemes (traducción, prólogo y notas), (Madrid: Gredos, 1994).

- . *Odisea*, M. Fernández-Galiano (introducción), J. M. Pabón (trad.), (Madrid: Gredos, 1993).
- Paz Lima, J., “La doctrina zoológica en la obra de san Alberto Magno”, *Studium*, 15 (2009), pp. 11-27.
- Platón, *Crátilo*, C. García Gual (prólogo), A. Alegre Gorri (estudio introductorio), (Madrid: Gredos, 2010).
- Vulgata, (Madrid: BAC, 2005).

EMPLEO DEL TÉRMINO “DIKAION” POR DOMINGO DE SOTO EN *DE IUSTITIA ET IURE*, L. III

Marta Hanna de Rosa
Universidad Católica del Uruguay

1. Introducción

Domingo de Soto inicia su *De iustitia et iure*¹ señalando que el término *ius* es polisémico, siendo sus dos significados principales la regla de lo justo –esto es, la ley– y lo justo mismo en cuanto objeto de la justicia; es decir, en el lenguaje de la *Summa*, la misma cosa justa. Esta aclaración inicial le permite abordar en primer lugar el asunto de la ley, atendiendo al hecho que toda virtud tiene sus normas propias. Volverá a reiterar este carácter “bisario” de *ius-iure* al principio del libro III, para considerarlo en cuanto objeto de la justicia e introducción al tratamiento de la virtud propiamente dicha.

Al momento de leer la obra del Segoviense es importante tener presente que, cuando habla del derecho, emplea la palabra latina *ius* y no el término *directus*, siendo este último el que etimológicamente se corresponde con “derecho” y que –como recuerda Massini Correas–, comenzó a usarse con sentido jurídico a partir del s. IV de nuestra era.² Este detalle no es menor, dado

¹ En adelante, *DII*.

² C. I. Massini Correas, *Filosofía del Derecho. Tomo I, El Derecho, los Derechos Humanos y el Derecho Natural*, (Buenos Aires: Lexis Nexis-Abeledo Perrot, 2005), p. 31.

que en nuestro lenguaje actual estamos habituados a hablar de “derecho” y “derechos” o bien para significar ley (una ley o el conjunto de ellas), o bien una facultad o poder, sin alusión directa –valga la redundancia– a su contenido. A fin de evitar equívocos, a lo largo de esta comunicación emplearé los nombres en latín que usa Soto.

El objetivo de este trabajo es comprender la lectura que Soto hace del Estagirita, en relación con el término *dikaion*, palabra que fray Domingo cita en griego. Vale señalar que nuestro maestro no siempre remite a los autores mencionando la obra y el libro, capítulo, o cuestión correspondiente; en algunos casos solo menciona al autor; en otros, habla en general de “los modernos”, “los doctores”, etc. Empero, cuando se trata de Aristóteles –en particular en la cuestión primera del libro III–, la referencia es clara y directa, lo que facilita la labor que me propongo llevar a cabo.

Para lograr el objetivo, comenzaré por rescatar los textos aristotélicos correspondientes al Libro V de *Ética a Nicómaco* citados por el maestro salmantino en el libro I y en la cuestión 1 del Libro III, paralela a la q. 57, de II-II. La identificación de los pasajes referidos o aludidos nos será útil no solo para constatar qué recoge el Segoviense, sino también qué añade o suprime, en pro de su propia explicación del término *dikaion*.

2. *Ética a Nicómaco* V, 7 en el Libro I, De la ley

El texto que nos interesa pertenece al del libro V, c. 7 (1134b, 15-20), en el que Aristóteles afirma:

“De lo justo político [*politikou dikaiou*] una parte es natural [*physikon*], otra legal [*nomikon*]. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza [*exom dynamin*] y no depende de nuestra aprobación o desaprobación [opinión, *dokein*]. Legal [*nomikón*]

es lo que en un principio es indiferente que sea de un modo o del otro, pero que una vez establecido deja de ser indiferente”.³

El conocido pasaje aparece muchas veces en *De iustitia et iure*, tanto en el libro I, de la ley, como en el III, de la justicia, expresamente citado, parafraseado o aludido. En el libro I, Soto – como se verá a continuación en los textos –, traduce indistintamente “dikaion” por *ius* y por *lex*.

a) Al iniciar la cuestión sobre la ley eterna (I, q. 3, a.1), Soto se pregunta si es correcta la división de la ley en cuatro, a saber: eterna, natural, humana y divina. Una primera objeción se funda en que dicha división no parece adecuada porque “lex ídem est quod ius” (la ley es lo mismo que el derecho), y éste solo se divide en “naturale et positivum”.⁴ Y puesto que *ius* es un término análogo (Soto escribe “bisario”), con el cual se nombra tanto la regla de la justicia (la *lex*) como la justicia misma en su concreción (el *iustum*),⁵ la ley debería dividirse solo en dos natural y positiva.

³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. A. Gómez Robledo (versión española y notas), (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1954). “τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν”. En adelante: *EN*.

Texto griego: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, J. Bywater (ed.), disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker%20page%3D1134b%3Abekker%20line%3D15>,

⁴ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, edición facsimilar hecha por Soto en 1556, (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967), I, q.3, a.1 21 B (9-11). Las referencias al texto sotiano están tomadas de la versión facsimilar editada en Madrid por el Instituto de Estudios Políticos, en 1967. Se identifica la columna con las letras A y B; los números entre paréntesis han sido añadidos para identificar las líneas del texto latino.

⁵ Domingo de Soto, *DII*, I, q.3, a.1 21 B (36-38).

El pasaje sotiano dice: “Este *iustum* o lo establece la misma naturaleza de las cosas, en que toma parte la *lex naturalis* (...), o lo establece la *lege positiva*. **Y esta es la que llama Aristóteles -5 Ethico.-iustum legale**: es decir, lo que antes nada refería, refiere después de ser establecido”.⁶ De modo que –afirma Soto–, *iustum* puede ser *natural* o *humano*, y este último, añade, se divide en *de gentes* y *civil*.

b) En la siguiente cuestión, abordando ahora el problema de la ley natural, nuestro fraile vuelve a citar el pasaje aristotélico. Lo hace en el a. 3: “Si todos los actos virtuosos brotan de la ley natural”. Allí discierne dos aspectos del asunto. El primero se advierte observando a las virtudes en cuanto tales. Así vistas, concluye que “Todas las virtudes humanas son conformes con la naturaleza del hombre” y por ello, de ley natural.⁷ En cambio, si se atiende a los actos de las diferentes virtudes, algunos proceden de la ley natural y otros de la humana, pues unos y otros se distinguen “por sus objetos particulares”.⁸

La razón de lo dicho es –explica Soto– que las leyes humanas adecuan las exigencias de la ley natural a las variadas circunstancias de las repúblicas, al tiempo que establecen como mandado o como prohibido, algunas conductas que de suyo no eran ni buenas ni malas. Por ello, en orden a su cumplimiento, la ley humana también da origen a algunas virtudes. De este modo, la razón formuló el *ius Gentium* y sancionó “la división de la propiedad y cada república

⁶ Domingo de Soto, *DII*, I, q.3, a.1 22 B (13-18): “**Iustum** autem hoc aut constituitur a rerum ipsa natura in qua lex naturalis versatur (...) aut constituitur a lege positiva. **Et hoc appellat Arist. 5 Ethico. iustum legale (...)**”.

⁷ Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.3 33 A (22-23).

⁸ Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.3 33 A (43-45. 50-52).

estableció leyes para sus gentes, conforme a las condiciones del lugar”.⁹

Cierra su argumento señalando que a esta dualidad (actos que son virtuosos o no según la ley natural y actos que lo son por ley humana) “la conoció Aristóteles claramente, *Ethico*. 7, donde distingue *iustum naturale ac legitimun*, o sea humano o civil”.¹⁰ Tal y como se advierte, el texto del salmantino no es una cita textual de *Ética a Nicómaco*, sino una paráfrasis. Solo hay allí términos latinos.

En el siguiente artículo de la q. 4, vuelve a recoger el pasaje en estudio. Esta vez para responder a la preguntas “Si la ley natural puede cambiarse o suprimirse”. “La ley natural, en sus primeros principios, –señala Soto– no puede en manera alguna cambiarse en el segundo modo [por sustracción], es decir, no puede hacerse que lo que primero fue de ley natural, deje más tarde de serlo”.¹¹ Y añade: “Por lo que dijo Aristóteles en 5 *Ethico*. c.7, el *Ius naturae* es inmutable”.¹²

c) Continuando con el hilo argumental, en la q. 5, sobre la ley humana en general, reaparece el pasaje aristotélico. En el a. 2, “Si toda ley humana procede de la ley natural”. Hace alusión directa a él en tres de las cuatro dificultades, cuando señala que: “*Iustum civile* (como dice Aristóteles en 5 *Ethi*. c. 7) es aquel que

⁹ Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.3 33 B (25-31).

¹⁰ Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.3 33 B (34-36).

¹¹ El Segoviense, partiendo de la distinción analizada en el artículo anterior entre los principios y las conclusiones de ley natural, concluyes que no hay inconveniente en que ésta sea cambiada por adición –en el orden de las conclusiones–; pero no por sustracción, en el orden de los principios. Cf. Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.5 36 B (10-20. 30-34).

¹² “*Ius iniquit naturae immutabile est*”, Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.5 36 B (51-52).

en principio nada dice acerca de ser de una u otra manera”,¹³ a diferencia de la “*lex naturae*, de la cual (como también dijo allí Aristóteles) tiene la misma fuerza en todos los hombres”.¹⁴ Y por ello, “el *ius politicum* –del que habló Aristóteles en 5, lib. *Ibid.*– se divide por oposición a *naturale*”.¹⁵

Al responder las objeciones, el maestro salmantino explica el pasaje, sosteniendo que “Lo que el Filósofo llamó *iustum legale* es lo meramente civil, es decir, lo que deriva de la natural [*ex naturale*] del segundo modo”,¹⁶ v.g., como conclusiones y que, por lo mismo, no era ni justo ni injusto antes de ser establecido. De ello se sigue (en respuesta a la segunda dificultad inicial), “que no cualquier *ius humanum*, sino el civil, derivado de la natural, se divide por contraposición al *ius naturale*”.¹⁷ Éste último, “*ius naturale*, según Aristóteles, tiene la misma potencia [*potentiam*] con todos los hombres”.¹⁸

3. *Ética a Nicómaco* V, 7 en el Libro III, q. 1, Del derecho como objeto de la justicia

En la primera cuestión del libro III, Soto recurre muchas veces en forma expresa a Aristóteles, sea citándolo, sea parafraseándolo. La mayor parte de las citas –como era de esperar–, están tomadas del libro V de *EN*. Hay también algunas referencias de otros libros

¹³ Domingo de Soto, *DII*, I, q.5, a.2 40 A (16-18).

¹⁴ Domingo de Soto, *DII*, I, q.5, a.2 40 A (27-29).

¹⁵ Domingo de Soto, *DII*, I, q.5, a.2 40 A (21-22).

¹⁶ Domingo de Soto, *DII*, I, q.5, a.2 41 B (1-3).

¹⁷ Domingo de Soto, *DII*, I, q.5, a.2 41 B (9-12). La segunda objeción es que el derecho positivo se divide por oposición al natural.

¹⁸ Domingo de Soto, *DII*, I, q.5, a.2 41 B (13-15).

de la *Ética*¹⁹ y de *Política*. Me limitaré a recopilar los textos del libro V, a los efectos de situar el pasaje en estudio.

a) Aristóteles es convocado en el *sed contra* del a. 1: “En contra, (...) el Filósofo, al principio del 5 de los *Éticos* dijo que se llama unánimemente justicia al hábito con que se practica “*iustorum*”.²⁰ La referencia corresponde al inicio del libro V, donde se lee: “Todos... entienden llamar justicia aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas [*praktikoi twn dikaiwn eisi*] y por el cual obran justamente [*dikaiopragousi*] y quieren las cosas justas [*bouíontai tà dikaiá*]”.²¹ Soto lo trae a colación en varios momentos del desarrollo del artículo 1.

Antes de proceder a la argumentación, recuerda el Segoviense que “El Filósofo, en el 5 de los *Éticos*, cap. 1, la llama [a la justicia] toda la virtud”.²² Se está refiriendo al final de V, 1: “La justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud...”.²³ Nuevamente señala que “Aristóteles define la justicia por lo justo [*per iustum*], diciendo que es un hábito mediante el cual deseamos y practicamos lo que es justo [*iustum*]”.²⁴

¹⁹ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 191 A (29-33). Así, por ejemplo, las palabras del Filósofo son traídas a colación al inicio –q. I, a. 1–, en relación con la definición de derecho de Celso (*Ius est ars boni et equi*), y la introduce Soto para recordar que el arte es una virtud intelectual, según enseña Aristóteles en el libro VI de *EN*.

²⁰ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 191 B (5-10). Se refiere a *Eth. Nic.* V, 1, 1129^a 5-10, traduciendo *dikaiwn* por *ius*.

²¹ La traducción del griego corresponde a A. Gómez Robledo: *Obras completas de Aristóteles. Ética Nicomaquea*. A. Gómez Robledo (versión española y notas), (México: UNAM, 1954).

²² Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 191 B (14-15)

²³ Aristóteles, *EN*, V, 1, 11130^a, 10-15.

²⁴ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 191 B (46)-192 A (1-2). Ya citado: Aristóteles, *EN*, V, 1, 1129^a 5-10.

Reitera la idea en la respuesta a las dificultades. Contra Buridano y quienes “no comprendiendo bien el significado de la palabra [iustus], niegan que ésta pueda tomarse por el objeto de la justicia; por el contrario, afirman que es lo mismo que ley...”²⁵, defiende Fray Domingo que: “Lo que el filósofo llamó justo [iustum] donde dice que la justicia es hábito que realiza lo justo [iustorum effectricem]...”²⁶

La argumentación que sigue se diferencia de todo lo anterior, por cuanto remite al pasaje de *EN V*, empleando el término griego:

“Si la justicia practica el derecho [*facit ius*] y lo justo [*et iustum*], ¿quién podrá negar que el *ius* es el objeto de la justicia? Creo también que por apócope, esto es por amputación de la sílaba al final de la dicción, *iustum* es dicho de *ius*; así como *potestis* decimos *potest*. De donde el griego *Dikaiov* tanto significa lo justo y el derecho (ídem *promiscue significat, quod iustum & ius*)”²⁷

Es la primera y única vez en que lo hace. En las siguientes menciones del pasaje, Soto omite el griego.

b) Así, el a. 2 (acerca de la división del derecho en natural y positivo): “...el derecho positivo [*ius positivum*] es el que se establece por la voluntad libre de los hombres, según afirmó el filósofo en el 5 de los *Éticos*, cap. 7...”²⁸ como que “que el trigo se venda a tanto y el vino a tanto (...) no lo hizo justo la naturaleza, sino la voluntad humana”²⁹ En cambio, *ius naturale* “es aquel que

²⁵ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 193 A (8-12).

²⁶ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 193 A (16-18)

²⁷ En griego en el original. Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 193 A (20-27).

²⁸ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 194 A (42-44).

²⁹ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 A (19-23).

tiene la misma fuerza [*vim*] en todas partes y no porque así sea visto’, es decir, es necesario en todas partes y no por haber sido puesto por juicio y arbitrio humano”.³⁰

Antes de resumir el asunto, vuelve a citar la *EN*: “Y por esto el filósofo dijo en el mismo lugar que el justo legítimo a nada refiere antes de ser establecido [*positum*], sino después de ser establecido”.³¹

c) Retoma la referencia al libro V de *EN*, en la respuesta a la primera dificultad, al explicar que algunas cosas naturales pueden cambiar, aquellas que se refieren a los medios: “Y este es el género de las cosas naturales que pueden cambiar, como dijo Aristóteles en el lugar ya citado”.³²

³⁰ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 A (2-16). El pasaje completo dice: “Por lo cual Ulpiano I, 1 ff. De iust. & iur. dijo que *ius naturale* es común a todos y en todos lados, y está en todas partes (*habetur aliqua*) por el instinto natural, no por una constitución. (...) oponiendo natural instinto y constitución, insinúa nuestra división bimembre. Y allí es referida la división de Cicerón en lib. *De Inuen.*, donde dice: ‘*Natura ius* es aquello que está en nosotros no por opinión, sino en cuanto cierta connatural aserción (*innatavis assert*)’. Todas estas definiciones son hechas por la causa eficiente. Pero Aristóteles, 5 *Ethic.* cap ya citado, lo define de modo filosófico por la causa formal, diciendo: ‘*Ius naturale* es aquel que tiene la misma fuerza (*vim*) en todas partes y no porque así sea visto’, es decir, es necesario en todas partes y no por haber sido puesto por juicio y arbitrio humano.” El ejemplo de lo que es justo natural se corresponde con el de Aristóteles: Quien recibe 10, debe devolver 10; eso es justo no “porque así lo hayan determinado los hombres, sino que lo es por naturaleza”, cf. Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 A (16-19).

³¹ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 A (23-25).

³² Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 B (38-40), se está refiriendo a *EN* V, 7, 1134b 25-30.

Nuevamente, al abordar la segunda dificultad, recuerda la definición de lo bueno legal: “Y en este caso, como dijo Aristóteles, lo que antes no expresaba nada, desde este momento lo expresa”.³³

En el artículo 3, sobre el *ius gentium*, reitera la división aristotélica de lo justo político y señala que no ha sido bien entendida:

“Conviene advertir, para evitar engaños, que en la división de Aristóteles en libro 5, *Ethic.*, cap. 7, donde divide *ius politicum* en *naturale* y *legitimum*, el derecho político no tiene el mismo significado que se da entre los jurisconsultos, puesto que el derecho natural no es una especie del derecho civil, sino contrapuesto a él. Él [Aristóteles] llamó allí derecho político en general a todo el derecho con que se rige una ciudad, en el cual se comprenden tanto el natural, como el de gentes y también el civil”.³⁴

En el artículo 4, donde analiza el llamado “derecho paterno” y el “dominativo”, abunda en remisiones al Estagirita: “En contra, sin embargo, tenemos la autoridad del filósofo, quien en el 5 de los *Éticos* distingue los derechos paterno y dominativo del político”.³⁵ Soto explica que “Este artículo ha sido añadido **solamente con el objeto de exponer el pasaje de Aristóteles, aquí citado**. A él, pues hemos de responder mediante tres brevísimas conclusiones,

³³ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 B (49-54)- 196 A (1); Aristóteles, *EN*, V, 7 1134b, 15-20.

³⁴ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 3, 197 B (24-30).

³⁵ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 4, 198 B (in fine)-199 A (1-2). Se refiere a Aristóteles, *EN*, V, 6, 1134b, 5-10: “La justicia del amo y del padre no es la misma que la de los ciudadanos, sino semejante; porque no hay injusticia en sentido absoluto con lo que es de uno mismo”.

en las cuales se contiene resumida la opinión de este filósofo”.³⁶ En los argumentos echan mano principalmente de pasajes de la *Política*.

4. El nombre “dikaion”

Como se ha señalado en el punto anterior, Fray Domingo de Soto remite expresamente al término griego *dikaion*, escribiéndolo en la lengua del Estagirita en una sola ocasión, y lo hace en la primera cuestión del libro III, al abordar el *ius* entendido como objeto de la justicia.

En varios *loci* recuerda al lector que *ius* es término polisémico, que designa tanto a la ley como al objeto de la justicia. Por ello afirma que “el griego *dikaion* tanto significa lo justo y el derecho [ídem promiscue significat, quod iustum & ius]”.³⁷ Esto es, *dikaion* nombra tanto al objeto de la justicia, la cosa debida y la conducta por la cual se da al otro lo suyo [*iustum*], cuanto a la regla racional que ordena la conducta debida, prohibida, permitida o castigada [*ius-lex*].³⁸

En el libro I, nunca aparece el término griego, aun citando expresamente el pasaje de *EN* V, 7, 1134b, 15-20. Como se señaló antes, aparece traducido por *ius*; incluso, en algún caso, por *lex*.

³⁶ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 4, 199 A (3-7).

³⁷ En griego en el original. Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 1, 193 A (20-27).

³⁸ La actual “Lógica deóntica” se mueve con cuatro operadores que permiten identificar el contenido de las normas en cuanto órdenes o mandatos: lo obligatorio (OB), lo prohibido (IM), lo permitido (PE) y lo omisible (OM). Se añade a esto lo opcional (Op). Se corresponde con los efectos de la ley, que recoge Soto en la línea de la tradición occidental, en el L. I, con la diferencia de que el cuarto efecto es castigar. Por lo demás, lo obligatorio es lo mandado, lo prohibido es llamado igual, lo permitido, opcional u omisible se corresponden con “permitir”.

Así, en la q. 4, a. 3, escribe: “De lo justo político una parte es natural, otra legal”. En este contexto *ius* es lo mismo que *lex*, es decir la “regla de la justicia”.

En cambio, en el L. III, la aparición de la palabra griega “*dikaion*” o su traducción por “*ius*” se mueve en otro contexto, con la libertad que le proporciona la analogía. El mismo Soto explica qué entiende por “*dikaion/ius*”, en la conclusión de la argumentación correspondiente a la q. 1, L. III: “En resumen, la presente división [justo natural y justo legal] coincide con la que los doctores señalan cuando dicen que unas cosas están mandadas porque son buenas, o prohibidas porque son malas, y otras en cambio son buenas porque están mandadas, o malas porque están prohibidas”.³⁹

De la lectura efectuada se desprende que “*dikaion*” es entendido por Soto con un alcance amplio, analógico. Tomando la siguiente división del profesor Cristóbal Orrego⁴⁰ y quedándonos solo con “*dikaion physicon*”, podemos ver que Soto lo entiende:

1. Como el “criterio para distinguir lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto”, que lo son en razón del ser mismo de las cosas o del hombre, de aquellos que lo son porque la razón humana

³⁹ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 A (25-29).

⁴⁰ Cristóbal Orrego Sánchez, “*Iusnaturalismo contemporáneo*”, en F. Zamora- Núñez Vaquero (ed.), *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, Vol 1, cap. 2 (México: UNAM, 2015), pp. 37-59. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3875/5.pdf> (última consulta 21 de agosto 2018).

El profesor chileno señala seis problemas sobre los cuales se puede dar una posición *iusnaturalista*: 1. Origen del mundo y del hombre; 2. Dignidad del hombre y sus límites; 3. Criterios de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; 4. Fundamento trascendental del orden natural; 5. Fundamento moral y explicación suficiente de las leyes humanas y, 6. Cuestiones especiales de justicia y de ética personal social.

así lo decide, en virtud de las circunstancias. O como expresa el Segoviense: “unas cosas están mandadas porque son buenas, o prohibidas porque son malas, y otras en cambio son buenas porque están mandadas, o malas porque están prohibidas”.⁴¹

2. Como “fundamento moral y explicación suficiente de las leyes humanas”: Tal es el sentido de la referencia de las leyes humanas a la ley natural (y, por esta, a la eterna), al punto que “Toda ley que establezcan los hombres, si es justa, se deriva de la ley natural”.⁴²

3. Como “piedra de toque en algunas cuestiones especiales de justicia y de ética personal social”: Esto es, como objetos debidos (justos) al hombre en razón de su propio ser humano, de los que habla Soto en el Libro III, q. 1, a. 3.

5. Conclusiones

Resumiendo, en el Libro I, el Segoviense echa mano del pasaje de *EN V*, 7 en más de una oportunidad. Y lo hace entendiendo que allí, Aristóteles distinguió lo que es justo “en todas partes con la misma fuerza (*ubique vim habet eandem*)”,⁴³ de aquello que solo es justo porque la razón humana así lo considera, en cuanto conveniente o no según las circunstancias, esto es, lo que en principio no está determinado que sea de un modo u otro, sino que “se determina cuando se establece (*cum vero positum fuerit refert*).⁴⁴ En otras palabras, lo justo natural de lo justo legal o civil, usando indistintamente los términos “*ius*” y “*lex*” para el correspondiente griego “*dikaion*”.

⁴¹ Domingo de Soto, *DII*, III, q. 1, a. 2, 195 A (25-29).

⁴² Domingo de Soto, *DII*, I, q. 5, a. 2, “Si toda ley humana procede de la ley natural”, 40 A (41-42).

⁴³ Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.3 33 B (36-39).

⁴⁴ Domingo de Soto, *DII*, I, q.4, a.3 33 B (39-41).

En el Libro III, en cambio, “dikaion”, vertido en “ius”, designa lo justo debido, el objeto de la justicia, la conducta recta.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. A. Gómez Robledo (versión española y notas), (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1954).
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, H. Rackham (trad.), (1934), (London: Cambridge, MA, Harvard University Press, William Heinemann Ltd.) Disponible en Proyecto Perseus, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054>
- Contreras Aguirre, S. A. (2008), “De la naturaleza de lo justo a lo justo por naturaleza. Justicia y naturaleza en la *Ética Nicomaquea V*”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, nº 11, 2007/2008, pp. 75-95.
- . (2012), “La justicia en Aristóteles. Una revisión de las ideas fundamentales de *Ethica Nicomachea*”, *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 14, (2012).
- Guzmán Brito, A., “Historia de la atribución de categorías o predicamentos a “derecho” (“ius”)”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Historia del Pensamiento Jurídico y Político] XXXIII, (Valparaíso, Chile: 2011), pp. 273 – 317.
- Massini Correas, C. I. (2005), *Filosofía del Derecho. Tomo I. El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*, 2ª ed., (Buenos Aires: LexisNesis-Abeledo Perrot).
- ., “La cuestión de la justicia, *Iustitiam intelligere difficile est.*”
- ., “La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles”. Disponible en https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/13696/1/PD_39_12.pdf
- Orrego Sánchez, Cristóbal, “Iusnaturalismo contemporáneo”, F. Zamora-Núñez Vaquero (ed.), *Enciclopedia de Filosofía y*

- Teoría del Derecho*, Vol 1, cap. 2, (México: UNAM, 2015), pp. 37-59. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3875/5.pdf>
- Pennington, K., “Lex naturalis and ius naturale”, *The Jurist* 68, (2008), pp. 569–591; disponible en www.rtfed.es
- Sanz, C. R. (2016), “Algunas reflexiones sobre el libro V de la *Ética a Nicómaco*”, (en línea), *Prudentia iuris*, 82, pp. 207-237. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=algunas-reflexiones-libro-v-etica-nicomaco>
- Serrano, E., “La teoría aristotélica de la justicia”, disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/is/n22/n22a6.pdf>
- Soto, Domingo de., *De iustitia et iure*, edición facsimilar hecha por Soto en 1556, (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967).
- Vega López, J., *Aristóteles, el derecho positivo y el derecho natural*, AFD 2011 (XXVII), pp. 281-317.

¿EL SER HUMANO ES *CAUSA SUI*? ARISTÓTELES Y SANTO TOMÁS

Rafael Cúnsulo

I. Introducción

La noción de libertad como autodeterminación o *causa sui* proviene de Aristóteles¹ y ha sido constantemente adoptada para definir la libertad absoluta o incondicionada. Plotino definió a la Inteligencia como la obra de su misma actividad en “cuanto tiene el ser de sí y para sí misma”.² Por medio del neoplatonismo árabe, especialmente de Avicena y también de la tradición filosófica judaica, este concepto llega a Spinoza.

Dios fue presentado como *causa sui* por Descartes en su prueba (que Kant llamó ontológica) de la existencia de Dios. Spinoza comenzó su *Ética* “por causa de si entiendo aquella cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”.³ Se trata de una de las muchas expresiones de la necesidad de la naturaleza divina, según el concepto que precisamente el neoplatonismo formó de Dios. Puede decirse que en Descartes y en Spinoza se da una definición positiva de *causa sui*, a diferencia de la definición escolástica medieval, que era más bien negativa, por cuanto afirmaba que

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, I, 1110a, (Barcelona: Ediciones Folio, 1999).

² Plotino, *Eneadas*, VI, 8, 16, (Madrid: Gredos, 1998).

³ B. Spinoza, *Ética*, I, def. 1, en Spinoza, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, (Madrid: Gredos, 2011).

un ente es *causa sui* cuando no tiene causa (exterior al ente considerado). La *causa sui* definida positivamente se aplica en Descartes a la substancia, pero la única substancia que cumple con todas las condiciones requeridas, es decir, la substancia infinita. Dios es definido finalmente como *causa sui* por excelencia.⁴

Hegel adoptó la expresión spinoziana y agregó que toda “causa es en sí y por sí causa sui”; en cuanto tal, se reduce a la causa infinita, que es la sustancia racional del mundo.⁵ Esto es lo que quería decir Spinoza. El uso de esta noción para designar a la divinidad es, por tanto, moderno, y está relacionado con la orientación panteísta, como resulta evidente de la observación que hace el mismo Hegel cuando afirma que *causa sui* es equivalente a *effectus sui*.

En su Historia como sistema, Ortega y Gasset afirma que el hombre es *causa sui* en un sentido todavía más radical que el tradicional, pues el hombre (la vida) tiene que decidir qué sí

⁴ En realidad, a lo único que cabría llamar realmente sustancia es a Dios, es decir, a la *res infinita*, puesto que ésta es causa de sí misma (*causa sui*). La idea de sustancia infinita sí es una idea innata, según Descartes. En sus propias palabras, la idea de Dios es “la huella que el creador ha impreso en la conciencia de la criatura, [...] esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo”. Sólo en la idea de un ser perfecto coinciden esencia y existencia: “es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto es o existe como lo puede ser cualquier demostración de la geometría” (*Discurso del Método*, 4ª Parte). Es la verdad de Dios, donde esencia y existencia se dan unidas, la que va a posibilitar la necesidad de los juicios existenciales. Es Dios como *causa sui* quien asegura el aspecto existencial. “Incluso lo que antes he considerado como una regla (a saber, que las cosas que he concebido clara y distintamente, son verdaderas) no es válido más que si Dios existe, es un ser perfecto y todo lo que hay en nosotros procede de él”.

⁵ Cf. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (México: Porrúa, 1977, &153).

mismo va a causar. El hombre según la ontología tradicional sólo tenía que “esforzarse” en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *sí mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *sí mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud.⁶ Determinar *lo que* va a ser es el desafío más grave para el hombre.

II. En Aristóteles

Quizá una de las primeras formulaciones de la expresión *causa sui* sea la que se encuentra en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cuando, al hablar de las acciones voluntarias e involuntarias, define éstas últimas como aquéllas que se hacen por fuerza o por ignorancia; se obra voluntariamente, en cambio, “porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no”.⁷ El tema que subyace a estas consideraciones aristotélicas es la afirmación de la libertad como autodeterminación o *causa sui*. En este preciso significado, la expresión ha sido universalmente empleada para explicar la libertad. Por tanto, en su origen, *causa sui* no hacía referencia al Absoluto, sino más bien al hombre, en cuanto que éste puede autodeterminarse libremente a actuar o no actuar y actuar de una manera o de otra. Repárese en que esta precisa significación no lleva consigo que el hombre que se autodetermina libremente sea en rigor, en el estricto sentido de la noción de causalidad, causa de sí mismo; más bien habría que señalar que, propiamente hablando, nada es causa de sí mismo: todo ente tiene su causa en otro anterior. Por ello, aunque Aristóteles admita cierta auto-causalidad en los entes (la voluntad humana es una cierta *causa sui*, la libertad es autodeterminación), la ética propugnada

⁶ J. Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, VI, 33.

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110a.

por el estagirita no está curvada sobre sí misma, ya que la voluntad y la libertad son movidas por el bien;⁸ el bien no es inmanente a la voluntad. Recuérdese, por otra parte, el famoso texto de la *Metafísica*, en el que Aristóteles afirma la absoluta libertad de la filosofía, pues es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es causa de sí mismo, del mismo modo la filosofía es la única ciencia libre, ya que sólo ella es por causa de sí misma.⁹

Aristóteles, que posee una aquilatada doctrina de la causalidad y la concausalidad, y una coherente doctrina sobre Dios, nunca insertó la causalidad en el interior del propio Absoluto. El estagirita,

“rechazó la idea de autocalidad en Dios. Su demostración de la necesidad de un motor inmóvil se cifra en el principio: todo lo que se mueve es movido por otro, o sea, en la imposibilidad de concebir un motor de sí mismo. La razón última de esta imposibilidad radica en el principio de no contradicción, pues un motor de sí mismo sería al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (movimiento) motor y movido, acto y potencia”.¹⁰

Hay una causa motriz en acto,¹¹ puesto que no hay un movimiento infinito. El Primer Motor es trascendente, separado; el Primer Motor –si es que todavía pudieran quedar dudas sobre su interpretación trascendente en los libros de la *Física*– mueve sin

⁸ Cf. I. Falgueras, *La res cogitans en Spinoza*, (Pamplona: EUNSA, 1976), p. 168.

⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 982, b 25-28. Cf. S. Bretón, “Réflexions sur la *causa sui*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1986), p. 350.

¹⁰ I. Falgueras, *La res cogitans en Spinoza*, pp. 167-168.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1071b28-29.

ser movido, en cuanto que es objeto de deseo o de amor.¹² El Dios aristotélico es exterior a lo movido; su mover como causa final es un atraer separado, trascendente y no inmanente.

Falgueras ha compendiado de modo espléndido la tesis en la que se ancló Aristóteles sobre la presunta posibilidad de la autocausalidad del Absoluto:

“Tampoco la totalidad del cosmos es para Aristóteles *causa sui* por la sencilla razón de que no hay una totalidad real del cosmos: Dios queda fuera; todo se mueve por Él, pero el Absoluto es independiente de todo [...]. La noesis noeseos no puede ser entendida como autocausalidad.¹³ La *noesis noeseos* enuncia la absoluta mismidad entre el cognoscente perfecto y lo conocido perfecto, hasta el punto que decir lo uno sea estrictamente equivalente a decir lo otro. Pese a la apariencia de la fórmula, en la *noesis noeseos* no existe duplicidad alguna, sino que lo establecido en ella es la perfección absoluta según la índole del conocer [...]. Dicho brevemente, la *noesis noeseos* es la fórmula de la identidad según el principio de no contradicción”.¹⁴

Debe decirse que el Absoluto aristotélico concilia la simplicidad con el pensarse a sí mismo. El primer deseable o pensamiento del pensamiento es un acto puro que no se autoconstituye o se autoproduce; y—dicho sea de paso—el pensamiento del pensamiento

¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1072a26.

¹³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1074b34: “Se piensa a sí mismo, puesto que es lo mejor que existe, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento”.

¹⁴ I. Falgueras, *La res cogitans en Spinoza*, pp. 168-169.

en que el Absoluto consiste no es tampoco una especie de celeste Narciso, como una hermenéutica, ya anticuada, lo ha considerado.¹⁵

III. En santo Tomás

La expresión *causa sui* parece haber sido introducida en la literatura filosófica medieval por medio de las traducciones latinas de Alfarabi. Se indicó que fue usada por primera vez en el siglo XII, por ejemplo, por Alain de Lille.¹⁶ Alberto Magno usó la expresión *principium sui* en su doctrina de la Trinidad: el Padre es descripto como *principium* y no como causa del Hijo.

La definición aristotélica que describe al hombre como dueño de sus actos¹⁷ está presente en todas las cuestiones en las cuales Tomás trata sobre la demostración de la existencia de la libertad en el hombre. En las cuestiones disputadas *De Veritate*, en las dificultades que presenta el artículo primero, ve varias posibilidades

¹⁵ Cf. para un estudio aquilatado del Dios de Aristóteles, los trabajos de H. P. Cunningham, *Téléologie, nature et esprit*; V. Decarie, *Le divin dans l'Ethique aristotélienne*; Th. De Koninck, *La «Pensée de la Pensée» chez Aristote*, recogidos en el volumen *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Th. De Koninck y G. Planty-Bonjour (eds.), (Paris: PUF, 1991).

¹⁶ Cf. Y. Morin, “Le rapport à la causa sui: de Plotin à Descartes par la mediación du débat entre Ficin et Pic” en *Renaissance et Rèforme*, XXVI/2 (2002), p. 44. Cf. asimismo, J. Ecole, “La notion *Deus causa sui* dans la philosophie française contemporaine”, *Revue Thomiste* 54 (1954), pp. 374- 384, y A. de Segura, “La noción de causa sui desde una perspectiva cristiana”, en *El hombre. Inmanencia y Trascendencia*. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, vol. II, (Pamplona: 1991), pp. 1153-1175.

¹⁷ La definición dada por Aristóteles en el libro I de la *Metafísica* se refiere principalmente a la ciencia más noble y elevada, que es buscada por sí misma. Cf. Aristóteles, *In Metaphysicorum*, L. I, nn. 36-41 y 51.

de límites al dominio humano sobre sus propios actos: ¿Dios, el pecado, las buenas obras, la razón?¹⁸

Según Tomás, hay tres modos de enfrentar el problema: desde la fe (*fides astringit*), desde la experiencia (*manifesta indicia inducunt*) y desde una argumentación racional (*evidens ratio cogit*).¹⁹ A pesar de estos tres modos, él seguirá solamente la argumentación racional, porque la fe puede no ser compartida o la experiencia puede ser diversa en los distintos hombres.²⁰

En la naturaleza se encuentra esta diferencia, dice Tomás: hay seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento y hay seres que lo tienen fuera de sí.

El segundo tipo de seres de ningún modo puede ser *causa sui*. El primer tipo, que es analizado con detalle en la cuestión 24, admite una ulterior distinción:

1) Los que se mueven a sí mismos (*seipsis*) pero no por sí mismos (*a seipsis*), como los inanimados, que son movidos por la forma.

2) Los que se mueven por sí mismos (*a seipsis*), a su vez, se dividen en:

- Los que se mueven según un juicio natural, como los animales, los cuales en una misma especie obran todos de modo semejante.

- Los que se mueven según un juicio racional, como el hombre, que actúa con juicio reflexivo (*potest de suo arbitrio iudicare*), porque conoce *la razón del fin, los medios para alcanzarlo y la*

¹⁸ Otras fuentes importantes son Jeremías y Juan; en este grupo de objeciones cita también a Agustín, el *Liber de Causis*, Averroes, Bernardo, Nemesio (conocido bajo el nombre de Gregorio de Niza) e, indirectamente, cita a Platón.

¹⁹ S. Tomás, *De Ver.*, q. 24, a. 1, c. En las cuestiones *De Veritate* es notable la influencia de Aristóteles, citado más de 30 veces.

²⁰ Cf. A. Schurr, “La concezione della libertà nel *De Veritate* di San Tommaso d’Aquino”, *Philosophica* I, (1978), p. 427.

relación entre el fin y los medios. El hombre no es sólo causa de su movimiento, sino también de su juicio (*causa sui in iudicando*).²¹

La diversidad de movimientos en un mismo sujeto no prueba la existencia en él del libre albedrío; la diversidad lleva a buscar el principio de la misma en los distintos seres y será en éstos dónde se dará la posibilidad de probar la existencia del libre albedrío. Tampoco se lo puede probar desde el movimiento finalístico o teleológico, porque éste le puede estar dado por naturaleza, es decir, de modo determinado. La existencia del libre albedrío no puede ser probada, en fin, por el movimiento sin coacción, porque los movimientos naturales se realizan sin violencia, pero determinados *ad unum*.

Para probar la existencia del libre albedrío en un sujeto, según Tomás, se requieren cuatro cosas: capacidad de moverse por sí mismos (*causa sui*); conocer la razón del fin; conocer los medios para alcanzarlo; conocer la relación entre los medios y el fin.²²

Hechas estas precisiones, se podrá comprender más plenamente la frase que ha llevado a tantas discusiones en la escuela tomista: “unde totius libertatis radix est in ratione constituta”.²³ Esta expresión está formulada cuando analiza la posibilidad de la existencia del libre albedrío en los animales, con la cual prueba que los animales no tienen libre albedrío. Encuadrado así el contexto, se puede afirmar que santo Tomás no entiende el término *raíz* como equivalente a *causa eficiente*; la *raíz* dice relación al origen: desde donde algo tiene origen. También el mismo santo Tomás aclara el término *ratione*:

²¹ Cf. S. Tomás, *De Ver.*, q. 24, a. 1, c.

²² La teoría aristotélica del finalismo natural, expresado en relación al acto voluntario en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, es fundamento de todo el análisis de la cuestión.

²³ S. Tomás, *De Ver.*, q. 24, a. 2, c.

“Rationales dicimur non solum a potencia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas: et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur [...] esset primam liberi arbitrii originem”.²⁴

En una concepción teleológica, como la de santo Tomás, el origen del movimiento es el fin (*causa causarum*), en cuanto éste mueve al agente a obrar; por lo tanto, la diferencia del obrar no se encuentra en el fin sino en el agente, que lo recibe y sigue según su propia naturaleza.

El agente, asumiendo el fin, lo lleva a su mismo nivel entitativo, haciéndolo atractivo para sí. De este modo, el hombre asume el fin racionalmente, en cuanto su naturaleza es racional, en cuanto tiene inteligencia y voluntad.

El texto señala, en primer lugar, la diferencia de naturaleza: animal racional - animal no racional. El libre albedrío, según Tomás, es posible sólo en la naturaleza racional (espiritual), la cual, en cuanto es naturaleza, está determinada (a la verdad y el bien), y en cuanto es racional, está abierta a múltiples modos de efectuarlos, porque su juicio se extiende a todas las cosas y de modo reflexivo.²⁵

La amplitud de juicio equivale a una indeterminación, sea de la razón, sea de la voluntad, porque a la indeterminación de una corresponde armónicamente la indeterminación de la otra potencia. La indiferencia racional fundamenta la existencia del libre albedrío en el hombre.²⁶

²⁴ S. Tomás, *De Ver.*, a. 6, ad. 4.

²⁵ S. Tomás, *De Ver.*, a. 2, c.

²⁶ S. Tomás, *De Ver.*, a. 2, ad 3. Este argumento lo ha tratado más expresamente en su *Comentario a las Sentencias*. Cf. L. II, d. XXIV, q.

La reflexión de las potencias racionales le permite al hombre no sólo tener un juicio libre sobre las cosas que debe o puede hacer, sino también libertad respecto del mismo juicio,²⁷ lo cual le posibilita ser dueño de su propio juicio (*causa sui in iudicando*).

Por estos dos caminos, la indeterminación y la reflexión,²⁸ santo Tomás prueba la existencia de la capacidad de elegir en el hombre y en los seres espirituales, porque pueden ser dueños de sus acciones.²⁹

En la *Summa Theologiae*, santo Tomás pone de manifiesto la evidencia dada por la experiencia y el testimonio de la conciencia, que se descubre en cuatro momentos psicológicos:

1) el sentimiento de contraste entre las acciones libres y las acciones no libres, porque el hombre en su interior advierte la diferencia; aunque, algunas veces, pueda presentar algunas zonas de confusión, ésta no anula o invalida la experiencia de ese contraste.

2) el hombre se siente libre al elegir esto o aquello, preferir una acción a otra. Si el hombre no pudiera elegir, serían “inútiles los consejos y las exhortaciones”.³⁰

3) el hombre se siente libre al obrar con espontaneidad y como dueño de sus actos. La espontaneidad que se resiste a

1, a. 1 (pp. 589-598).

²⁷ S. Tomás, *De Ver.*, a. 2, c.: “Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare”.

²⁸ Ya Ricardo Fishacre había definido el libre albedrío por la capacidad reflexiva de la razón. Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, t. V: Problèmes d’histoire littéraire. L’école d’Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, pp. 113, 115 *in fine*.

²⁹ En el artículo tercero prueba la existencia del libre albedrío en los ángeles y en Dios.

³⁰ S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c. Tradicionalmente, estos dos elementos se consideran una ayuda para el acto de elegir.

fuerzas extrañas que lo presionan. La espontaneidad puede ser vivida como una sensación de necesidad de frente a los impulsos vitales o, al contrario, como un hecho de total libertad. Por eso, la espontaneidad debe ser acompañada de ese sentirse dueño: dueño de decir sí o no a los deseos.³¹

4) el hombre vive estos actos libres con sentimientos de moralidad: permitido - no permitido, castigo - mérito, responsable - no responsable.³²

A esta exposición de la evidencia de experiencia, santo Tomás agrega nuevamente el argumento racional para probar la existencia del libre albedrío, partiendo de la definición aristotélica (*causa sui*).

Tal como lo hizo en el *De Veritate*, en la *Summa Theologiae* tratará de aplicar la noción de *causa sui*, en un análisis detenido y preciso, a todas las realidades que tienen cierta autonomía en sus movimientos.

Parece superfluo analizar el movimiento de los seres inanimados (comúnmente llamados “inmóviles”), pero en ellos se descubre un movimiento propio: caer, en el ejemplo de la piedra, puesto por Tomás. Este movimiento “propio” de la piedra no encuentra en ella su principio, sino que es movida por otro ser: es movida naturalmente, si cae; es movida violentamente si es lanzada hacia arriba. Estos seres inanimados tienen un movimiento propio o

³¹ Esta experiencia de ser dueños del acto que hacemos (“*causa sui*”), y que ha llevado a los filósofos antiguos a una definición del libre albedrío, está puesta, en la filosofía contemporánea, en un segundo plano. Hoy se hace resaltar más, casi con exclusividad, la espontaneidad del obrar. Sin embargo, según Bergson, la espontaneidad debe estar conjugada con la totalidad en la cual está comprometida la profundidad del yo. Cf. V. Jankelevitch, *Bergson*, (Paris: Alcan, 1931), p. 103.

³² S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c.: “Alioquin frustra essent [...] prohibiciones, praemia et poenae”.

natural, pero no tienen en sí el principio de su movimiento. La naturaleza les impone necesidad desde afuera, por lo cual no pueden ser considerados libres, como todos los seres que carecen de conocimiento;³³ por ejemplo, los seres animados que no tienen conocimiento, como los vegetales.

En segundo término, el Aquinate indaga en los seres con conocimiento, porque en estos observa no sólo un movimiento propio, sino también una propia autonomía: en ellos resalta cierto dominio sobre la propia acción. Por eso, como ya hizo en *De Veritate*, pone el fundamento de la libertad en el conocimiento.³⁴

En el primer artículo de la cuestión 83, santo Tomás comienza por el conocimiento animal, verdadero conocimiento, porque en ellos hay un cierto juicio: “quaedam autem agunt indicio [...] sicut animalia bruta”.³⁵ Aunque verdadero, el conocimiento de los animales es determinado, necesario; su juicio es un particular operable, pero no producido por el individuo, porque él no está capacitado para llegar a esa conclusión por medio de un discernimiento; su juicio práctico lo lleva inscripto en la naturaleza.

Así, los animales tienen una doble determinación: la primera, desde su forma natural y la segunda, desde su forma aprehendida; por eso no pueden decir que son dueños de su juicio o estimación práctica.³⁶ Por lo tanto, es imposible que puedan obrar libremente.

³³ S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c.: “et similiter omnia cognitione carentia”.

³⁴ Se trata nuevamente del fundamento racional de la existencia del libre albedrío, y no de la conjugación de las potencias para producir el acto libre.

³⁵ S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c.

³⁶ En *De Ver.* (24, a. 2, c.) dice que sólo quien tiene dominio de su juicio los que tiene libre albedrío: “Iudicium autem est in potestate iudicantis...”.

El hombre, en cambio, puede juzgar sobre su propio acto y, de este modo, dominar su propio juicio; dominio que se manifiesta desde tres perspectivas:

- desde la reflexión, ya analizada en *De Veritate*.
- desde el conocimiento de la relación que hay entre las cosas que juzga.
- desde el porqué del juicio.

De estas tres perspectivas, santo Tomás en la *Summa Theologiae* sólo analiza la segunda. En el análisis muestra la diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento humano por esa capacidad que tiene el hombre de comparar, de relacionar juicios, de conocer *ex collatione*. En la comparación, el hombre encuentra que un mismo hecho tiene diversas soluciones y son diversas las opiniones o interpretaciones que de él pueden darse; en definitiva, su juicio no está determinado *ad unum*, a una sola posibilidad que lo coacciona. Así se constata que el hombre tiene libertad de juicio, porque no está determinado a una sola posibilidad. A esta indeterminación de la inteligencia, según el orden y la armonía de lo creado, corresponde una capacidad indeterminada del apetito racional: el libre albedrío. Afirmando una razón y una voluntad indiferente respecto a los particulares, Tomás pone de manifiesto la diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento humano. El hombre puede ser dueño de su acto y de su juicio (*causa sui in iudicandum et in agendum*).³⁷

³⁷ La indiferencia de la razón como fundamento del libre albedrío es reconocida por la escuela tomista sin dificultad. Cf. T. De Vio Caietani, *In Summam Theologicam comentarium*, en S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Opera omnia, (Roma: ed. Leonina, 1889), t. V, p. 308; D. Báñez, *Scholastica comentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae*, (Salicatum: Venetiis Altobellum, 1587), pp. 1344-1380; Joannis a Sancto Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, (Parisiis:

De este modo, santo Tomás llega a la conclusión afirmativa del artículo: el hombre tiene libre albedrío.

Las dificultades para entender la libertad del hombre como *causa sui* provienen de los posibles determinantes externos o internos de la acción humana. La objeción, basada en el *Libro de los Proverbios*, en la *Carta a los Filipenses* y en la *Metafísica* de Aristóteles, atribuye esa determinación de las acciones a Dios sobre la creatura.³⁸ No es necesario, responde Tomás, que la *causa sui motus* sea la *prima causa*, porque la voluntad libre es movida por el agente superior, el principio último, es decir, Dios, el cual mueve todos los agentes naturales según sus propias características. El libre arbitrio es una potencia, aunque ella no se baste a sí misma para explicar su movimiento, y necesite recurrir a “otro”³⁹ que la mueve, pues es potencia creada.

Para mover a otros, vuelve a decir Tomás en otro pasaje, no es necesario que el agente sea la causa primera y universal. El libre albedrío es *causa sui*, pero no es la causa primera de sí misma. La causa primera mueve cada causa segunda según su propio modo de ser: “operatur enim in unumquodque secundum eius proprietatem”.⁴⁰ El libre albedrío es causa segunda y *causa sui*.

1883), ed. 9, t. III, pp. 532-534; J. Maritain, “L’idée thomiste de la liberté”, *Revue Thomiste* 45 (1938), pp. 445-446.

³⁸ S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 83, a 1, 3ra. ob. Cf. *Prov* 21, 1; *Flp* 2, 13.

³⁹ S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, c.: “omne autem quod movetur ab alio movetur [...] de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu”.

⁴⁰ S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3. En otro texto de Tomás (*De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13), encontramos una explicación más amplia: “Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis”.

La expresión *causa sui* no es empleada en referencia a Dios por Tomás de Aquino y, además, es criticada en referencia al Absoluto. La crítica a esa expresión radica en que nada puede advenir a la existencia sino en virtud de una causa; lo cual trae como inmediato corolario que todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse. De ahí que un ser que sea por sí es ser sin dependencia de otro; el sentido metafísico radical de causalidad es la influencia en el ser de una cosa haciendo a ésta dependiente de su causa, lo cual significa que es incausado; por ello, la expresión *causa sui* carece de sentido aplicada a Dios. En esto, Tomás de Aquino sigue a san Agustín, que, al criticar la autogeneración, escribe: “quien piensa que Dios sea de tal potencia que se pueda engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto que no es así Dios, pero tampoco la criatura espiritual ni la corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser”.⁴¹

Tomás de Aquino, al explicar que en Dios se identifican el ser y la esencia, señala que

“todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. El ser, por lo tanto, conviene a dicha quiddidad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia, o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicho ser, *se seguirá que una cosa es causa de su propio ser. Y esto es imposible*; porque, según el orden de los conceptos, la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se concebiría siendo antes de ser, lo que es

⁴¹ S. Agustín, *De Trinitate*, I, c. 1.

imposible. Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: todo lo que adquiere el ser por otra causa es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada...”.⁴²

Como puede verse, el hilo conductor de la crítica tomista es la imposibilidad de la causación del propio ser. También podría partirse de la simplicidad divina para conducir la demostración por el mismo derrotero, por cuanto lo que propiamente es y significa la causalidad hace referencia a que lo compuesto debe, ineludiblemente, tener una causa, de la que depende la unión de los elementos del compuesto; de ahí que la fórmula, a mi juicio, más ajustada del principio de causalidad sea aquella que en diversos lugares expone Tomás de Aquino: *omne compositum causam habet*.⁴³

La propiedad específica de lo compuesto es tener causa; la pura simplicidad no tiene causa. Nada más alejado de la mente de santo Tomás que una identidad construida; no cabe una causalidad introducida dentro de la identidad. *Causa sui* entendida como autocausalidad es una expresión intrínsecamente contradictoria.

Si causalidad lleva consigo prioridad, en sentido estricto nada puede ser causa de sí mismo; si causar es obrar, es consecuencia del ser, y nada puede proceder al ser en el orden absoluto.⁴⁴

IV. A modo de conclusión

La expresión *causa sui*, de acuerdo a lo que hemos podido encontrar en Aristóteles y en santo Tomás, puede fundamentar la

⁴² S. Tomás, *C. G.*, I, 22.

⁴³ Cf. S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 3, a. 7.

⁴⁴ Para una explicación más amplia de la doctrina tomista de la causalidad entitativa y la correcta intelección de esos textos de santo

existencia de la libertad en el ser humano y en Dios; pero esta libertad no puede ser entendida como autocreación en Dios, ya que habría una contradicción entre ser incausado y causarse, y en el hombre, ya que, por un lado, la experiencia y la razón le muestran sus límites y, por otro, su finitud lo ubica en el mundo de lo causado, de lo creado.

Ambas perspectivas nos muestran la belleza y la sinfonía de la libertad divina y de la libertad humana: Dios creando por sobreabundancia de bondad y el hombre eligiendo libremente los bienes que le han sido dados para su plenificación.

Bibliografía

A. Fuentes

Aristóteles

“Rhetorica”, en *Corpus Philosophorum Medii Aevi Aristoteles Latinus*, (Leiden: Brill, 1978), T. XX.

“Ethica”, en *Corpus Philosophorum Medii Aevi Aristoteles Latinus*, Leiden, Brill, T. XXV. 1972-1974.

L’Ethique a Nicomaque, R. A. Gauthier y J. Y. Jolif (intr. y trad.) (Louvain-Paris: Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1970²).

Etica Nicomachea, C. Mazzarelli (intr. y trad.), (Milano: Rusconi, 1979).

Thomae Aquinatis, S.

“Summa Theologiae”, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, (Roma Typographia Polyglotta, 1889), T. V.

“Sententia Libri de Anima”, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, (Roma - Paris: Commissio Leonina - Vrin, 1984), T. XLV.

Tomás en relación con la imposibilidad de afirmar a Dios como *causa sui*, cf. A. González Álvarez, *Tratado de Metafísica*, vol. II: Teología Natural, (Madrid:1986), pp. 349 ss.

“Summa Contra Gentiles”, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, T. XIII, (Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918).

“Quaestiones Disputatae De Veritate”, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, T. XXII, (Roma: Editori di San Tommaso, 1976).

“Sententia Libri Ethicorum”, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, T. XLVII, (Roma-París: Commissio Leonina - Vrin, 1979).

“Quaestiones Disputatae De Malo”, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, T. XXIII, (Roma-París: Commissio Leonina - Vrin, 1982).

“*Scriptum super Libros Sententiarum*”, Mandonnet - Moos, T. I., (París: Lethielleux, 1929).

In Duodecim Libros Metaphysicorum expositio, (Torino-Roma: Marietti, 1964).

Ediciones en lengua vulgar de las obras de Santo Tomás.

Somme Théologique, L’Ame Humaine, Vol. I, (París: Desclée, 1928).

La Somma Teologica, Vol. V y VIII, (Bologna: Salani, 1954).

Suma Teológica, T. I y III2, (Madrid: B.A.C., 1956 -1959).

Il liber de Causis, (Milano: Rusconi, 1986).

Il mondo e l’universo, (Milano: Rusconi, 1987).

B. LIBROS Y ARTÍCULOS

A.A.V.V., *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, (Roma: Edipem, 1979²).

Beltrán, A., “Naturaleza de la libertad en la doctrina de Santo Tomás de Aquino”, en *Estudios Tomistas*, (1959), pp. 152-159.

Combes, A., “Le probleme de la liberté d’apres St. Thomas”, en *Divus Thomas*, 1974 (18), pp. 106-114.

Denifle, H. - Chatelain, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, (París: 1889).

- Echarri, J., Necesidad, contingencia y libertad, en *Pensamiento*, 12 (1959), pp. 215-223.
- Gigante, M., *Genesi e struttura dell'atto libero in S. Tommaso*, (I Principi, 19), (Napoli: Giannini, 1980).
- Grabmann, M., "I divieti ecclesiastici di Aristotele", en *Miscellanea Historiae Pontificae*, T. V., (Roma: 1941).
- Le Goff, J., *Gli intellettuali nel medioevo*, (Milano: Mondadori, 1988⁵).
- Lottin, O., "Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin", en *Revue Thomiste*, 34 (1929), pp. 400-430.
- , "La preuve de la liberté humaine chez Saint Thomas d'Aquin", en *Théologie Ancien Médiéval*, 23 (1956), pp. 223-230.
- , *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, vol. I y vol VI, (Belgique: Duculot Editeur, 1960).
- Serafini, U., "La libertà umana secondo Aristotele e le interpretazioni averroistica e tomista", en *Giornale di Filosofia Italiana*, 34 (1955), pp. 167-185.
- Sertillanges, A. D., "Le libre arbitre chez St. Thomas et chez Bergson", en *Vie Intellectuelle*, 4 (1937) pp. 252-269.
- Urdanoz, T., "Esencia y proceso psicológico del acto libre según Santo Tomás", en *Estudios Filosóficos*, 2 (1953), pp. 291-318.
- Van Steenberghen, F., *La filosofia nel XIII secolo*, Agostino Coccio (ed.), (Milano: Vita e Pensiero, 1972).
- Verbeke, G., "Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 56 (1958), pp. 5-34.
- Weisheipl, J., *Tommaso d'Aquino. Vita pensiero, opere*. A. Pedrazzi (tr. ital.), (Milano: Jaca Book, 1988).
- Wotner, C., *Libertas efficiens seu conceptus libertatis in Commentario S. Thomae super Quattuor libros Sententiarum*, (Roma: Pont. Univ. Gregoriana, 1962).

EL NATURALISMO POLÍTICO ARISTOTÉLICO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL. CONTINUIDADES Y RUPTURAS

Jazmín Ferreiro
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

1. La importancia de la *Política* de Aristóteles en la conformación de la filosofía política medieval

Kamp formula en los siguientes términos la excepcional situación de la *Política*, desconocida o ignorada en el mundo helenístico –dominado por el epicureísmo y el estoicismo–, desconocida por Catón y Cicerón, desconocida por Agustín –cuyo conocimiento de Aristóteles es absolutamente fragmentario–, sin ser traducida en el mundo árabe ni en el occidente latino, es conocida recién a partir del siglo XIII. Su influjo comienza 1600 años después de su composición, con la traducción integral de Moerbeke hacia el año 1260.¹ En efecto, a partir de la recepción de la *Política* de Aristóteles se inicia una tradición de textos determinantes en la época medieval y que serán antecedentes de los tratados modernos de filosofía política. La descripción del origen del orden político en los tratados de Tomás de Aquino, Juan

¹ A. Kamp: “Il pensiero politico di Aristotele devienne un “classico” nella forma della sua traduzione latina”, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, (Napoli: Valentino Editore, 1993), p. 13.

de Paris, Marsilio de Padua, Egidio Romano o Dante Alighieri, entre otros, ofrece al lector un análisis en apariencia aristotélico, adoptando vocabulario e ideas de la *Política*. El primer tratado en el que aparecen las nociones clave del naturalismo político aristotélico es el *De regno ad regem Cypre (DR)* de Tomás de Aquino.² Tomás de Aquino conoce, lee en su traducción latina y comenta la *Política* de Aristóteles,³ pero es en especial el opúsculo *De regno* el que cobra relevancia por haber marcado una forma de lectura e interpretación del texto de Aristóteles. Teniendo en cuenta este fenómeno, esto es, la ya señalada influencia que el texto de Aristóteles ejerció sobre los tratados de la tardía edad media, muchos historiadores de la filosofía política reducen los textos medievales a meros receptores del pensamiento clásico, negando toda novedad significativa de los autores medievales respecto del pensamiento antiguo. Los tratados de teoría política medievales serán considerados, desde esta perspectiva, indignos herederos del Estagirita, pues perpetúan el pensamiento aristotélico sin introducir novedad significativa. En el presente trabajo reconstruiremos algunas relevantes lecturas acerca del fenómeno de recepción medieval de la *Política* aristotélica, para luego poder exponer de forma sistemática tres características clave de toda tipificación del “naturalismo político”. Intentaremos demostrar que dicha

² El opúsculo *De regno ad regem Cypre* fue escrito por encargo entre 1271 y 1273. Al quedar inconcluso fue completado con una segunda parte por Tolomeo de Lucca, discípulo de Tomás. Sancti Thomae de Aquino, *De Regno ad Regem Cypri*, en Hyacinthe- F. Dondaine (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII, P.M. edita* (Roma: Editori di San Tommaso, 1979). Usaremos la traducción española de Antonio Tursi, Aquino, *Del reino* (Buenos Aires: Losada, 2003).

³ Thomae Aquinatis, *Sententia libri Politicorum*, en H. F. Dondaine - L. J. Bataillon, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1971).

caracterización del “naturalismo político” no es apropiada para entender el alcance de las tesis aristotélicas.

¿Qué es lo que irrumpe con el texto aristotélico y explica la aparición de los nuevos textos medievales? Lo que irrumpe en el texto aristotélico es un discurso naturalista que da cuenta del origen, del fin del orden político y el gobierno. Durante algún tiempo la posición más influyente sobre este tema ha sido la de Walter Ullmann,⁴ quien considera que fue la recepción del naturalismo político aristotélico la causa del tránsito desde una teología política hacia una filosofía política en la Edad Media, y de la inauguración del camino hacia la constitución del estado moderno.⁵ Los conceptos de *naturaleza* y de *ley natural* eran conocidos por filósofos, teólogos y juristas antes de la recepción de la *Política* –reconoce Ullmann–, pero a partir de esta lectura del texto aristotélico se produce un cambio en el modo de concebir la naturaleza. Según Ullmann, la novedad del concepto aristotélico de naturaleza es su carácter empírico. El concepto agustiniano de naturaleza, que predomina con anterioridad a la recepción de Aristóteles, tiene un carácter teórico-especulativo. Con la lectura de Aristóteles la naturaleza comienza a ser concebida como una realidad que puede ser objeto de conocimiento a partir de la

⁴ La lectura de Ullmann se desarrolla de forma completa por primera vez en su libro de 1961: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, (Nueva York: Barnes and Noble).

⁵ “Los medios que hicieron posible esta transformación fueron proporcionados por el concepto de naturaleza y la consiguiente noción de ley natural y, como consecuencia, cambió radicalmente el carácter de la sociedad, del hombre y del individuo”. W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, (Madrid: Alianza, 1985), pp. 27-28.

observación racional y la deducción de experiencias empíricas.⁶ Para Ullmann, el impacto de los textos aristotélicos produjo un punto de inflexión en el pensamiento político medieval, y Tomás de Aquino representa el primer momento relevante de ese punto de inflexión al incorporar la teoría política de Aristóteles a la cosmovisión cristiana. La lectura de Ullmann se ha extendido a través de numerosos discípulos, a pesar de ser objeto de diversas críticas.⁷

Una importante línea crítica a la tesis de Ullman pone en cuestión la existencia de una revolución conceptual promovida por la circulación de la *Política*. Según Cary Nederman, las concepciones naturalistas más salientes de la *Política* aristotélica estaban presentes antes de la recepción de texto, y habrían tenido una larga tradición en la Edad Media a través de autoridades

⁶ “La repercusión que tuvieron las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo un viraje radical en todos los aspectos del pensamiento: la concepción unilateral del gobierno y del derecho, monolítica y especulativa, iba a encontrar su contrapartida perfecta. Sería difícil hallar otro fenómeno dentro de la historia del pensamiento que hubiera producido cambios de tanto alcance como esta influencia de Aristóteles”, W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 235.

⁷ La primera crítica importante a las tesis de Ullmann aparece en un texto de Francis Oakley publicado en 1973 en *Past and Present*, “Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann’s Vision of Medieval Politics”. Este texto habría señalado las limitaciones del esquema ascendente/descendente, así como la tesis que afirma que Aristóteles habría influido en las teorías que sostienen la tesis ascendente o populistas del poder, señalando casos, como por ejemplo el Juan de Viterbo, en los que las argumentaciones aristotélicas fueron utilizadas para defender tesis de carácter teocrático-descendentes. Cf. C. Nederman, “What is dead and what is living in the Scholarship of Walter Ullmann” en *Pensiero Politico Medievale*, (Bologna: Pàtron Editore, II, 2004), p. 15.

clásicas y cristianas que articularon el mismo concepto: Cicerón, Séneca, San Agustín, Lactancio.⁸ El redescubrimiento de Aristóteles confirmaría ciertas consideraciones sobre la naturaleza como fundamento de los vínculos sociales ya presente en textos filosóficos, teológicos, legales, etc.⁹ Nederman considera entonces que la función que cumplió el tratado aristotélico fue la de confirmar o reforzar una concepción de la naturaleza ya presente en la época. Desde esta perspectiva, el *naturalismo político* presente en los tratados políticos de los siglos XIII y XVI expresa cierta concepción respecto del orden político no exclusiva de Aristóteles, sino común al pensamiento romano. Tal naturalismo podría ser encontrado en ciertas doctrinas presentadas por Cicerón, entre otros.¹⁰ Según Nederman, la principal contribución de Cicerón es la explicación de la sociedad humana en virtud de la existencia de ciertas capacidades: la razón y el habla. La razón induce a los seres humanos el deseo a vivir en una sociedad civil, mientras que el habla ofrece el método a través del cual este fin puede lograrse.

⁸ Cf. C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas* XLIX (1988), p. 3. Los autores y pasajes citados por Nederman son: Séneca, *De beneficiis* 7.1.7; Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis* 1.8; Lactancio, *Divinae instituciones*.

⁹ En relación a la presencia del pensamiento ciceroniano hay que tener en cuenta que Cicerón es el único pensador político pagano cuyos escritos continúan siendo accesibles al occidente cristiano luego del colapso de la dominación romana. *De republica* y *De legibus* no circularon directamente, pero su influencia puede leerse en Agustín o en Lactancio. *De officiis* y *De inventione* sí circularon y fueron muy leídos. Cf., C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, p. 4-5.

¹⁰ El texto ciceroniano citado es *De officiis*, I, cap.4. Cf. C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”.

Cicerón presenta el intelecto y el lenguaje como capacidades naturales que preparan a la especie humana para conseguir lo necesario para su supervivencia. Si, como afirma en *De officiis*, es la razón y el habla humana lo que provee el inmediato impulso natural para la sociedad, entonces, los productos económicos y políticos de la asociación humana tienen un origen natural en virtud de su compatibilidad con el impulso gregario. En efecto, un rasgo común presente en los tratados medievales es la afirmación según la cual el hombre fue hecho por naturaleza para vivir en comunidad. La natural sociabilidad se manifiesta en la razón y el habla, capacidades naturales que permiten al hombre obtener aquello que necesita para su supervivencia. Nederman, al igual que Ullmann, distingue dos líneas principales para el abordaje del problema de la naturaleza social del hombre: el agustiniano y el aristotélico-naturalista. El modelo agustiniano plantea la necesidad de la introducción de las instituciones políticas para asegurar la paz y la justicia terrenal. En este sentido, las instituciones políticas no se consideran una extensión de las tendencias naturales del hombre, sino que son artificiales y convencionales. En la visión agustiniana, el deseo natural hacia la sociabilidad no explica la existencia del orden político, sino que éste solo puede tener sentido en un mundo de políticas coercitivas que existe como consecuencia del pecado original. Opuesta a esta consideración, la línea aristotélico naturalista afirmaría que la vida social y política representa la satisfacción de todas las necesidades del hombre. Desde este punto de vista, el orden político es considerado natural en virtud de su compatibilidad con el impulso a vivir en comunidad. Nederman señala, sin embargo, una diferencia entre la concepción ciceroniana de *naturaleza* y la aristotélica: mientras que para Cicerón las facultades naturales pueden o no ser actualizadas, la concepción teleológica de la naturaleza aristotélica implicaría

cierta inexorabilidad respecto de la realización de un propósito.¹¹ Dentro de esta línea interpretativa que acentúa lo novedoso del planteo aristotélico en tanto ofrece un fundamento de lo político opuesto al convencional, Janet Coleman enfatiza el interés del propio Tomás de Aquino por asociar la noción de orden político con aquello que es producto de la naturaleza, y no resultado de la fuerza o la conquista. Tomás reinsertaría al hombre dentro del orden natural, reconociendo sus instintos naturales irracionales como parte de su naturaleza. Las inclinaciones humanas, como la inclinación sexual o la inclinación a cuidar la prole –impulso común a hombres y animales– e incluso las inclinaciones al saber y a vivir en sociedad, no son objeto de elección, según esta autora.¹² Por su parte, Anthony Black remarca la importancia del lenguaje ciceroniano en relación con la teoría política. El término *civitas*, que es el que más se aproxima a la noción de Estado durante la Edad Media y el Renacimiento, y que marca una continuidad con el pasado romano, fue dotado por Cicerón de un significado relacionado con la racionalidad humana, la benevolencia mutua, como instancia portadora de la paz y protectora de la propiedad.¹³ El orden político en tanto asociación natural protectora de los hombres habría sido concebido por Cicerón, de modo que con el

¹¹ “Unlike a teleological conception of nature, which involves an inexorable pull towards the completion or realization of a purpose, Cicero’s concentration on natural faculties implies a propensity which may or may not be employed according to circumstance”. Cf. C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, p. 9.

¹² Cf. J. Coleman, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, (USA: Blackwell, 2000), p. 105.

¹³ Cicerón, *De Officiis* I, 16; II, 12, 17, 21. *De Republica*, I, 25, citado en A. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450* (trad. española), (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 28-29.

ingreso de la *Política* este concepto se vio reforzado, pero el texto aristotélico no significó un cambio revolucionario, como Ullmann afirma. Black sostiene que debido al legado ciceroniano, es absurdo plantear en términos tan radicales la influencia de los conceptos aristotélicos. Lo que se manifiesta a partir de la incorporación de la obra aristotélica es un cambio, no teórico, sino del modo de expresión de la teoría. Sintéticamente, Black sostiene que la influencia de Aristóteles debe medirse teniendo en cuenta que los filósofos medievales “utilizaban el *aristotelismo* como lenguaje y no como doctrina”.¹⁴

De esta manera, y a modo de esquema, podrían establecerse en la historiografía dos posturas contrapuestas sobre la influencia del pensamiento aristotélico en la teoría política medieval. Una postura es la de aquellos que sostienen la absoluta novedad del concepto de naturaleza que irrumpe con la reaparición de la *Política*. La otra postura, objetora de la primera, es la de aquellos que niegan tal ruptura señalando la presencia, previa a la recepción aristotélica, de ideas y de cierto vocabulario —particularmente ciceroniano—, que habrían contribuido a establecer una continuidad desde el naturalismo aristotélico hasta las teorías del siglo XIII, a través de la mediación de otras fuentes clásicas presentes en la Edad Media. Ambas posiciones, en este punto enfrentadas, coinciden, sin embargo, al señalar una continuidad entre la tradición *clásica* y la *medieval*; refuerzan así una difundida idea según la cual los textos de teoría política que surgen en los siglos XIII y XIV no son sino adaptaciones de un pensamiento exógeno, una mera “cristianización” del pensamiento antiguo y romano.

En suma, las posiciones que sintetizamos difieren en cuanto a la importancia otorgada a la *Política* de Aristóteles o al alcance que sus tesis tuvieron sobre los textos medievales. Difieren

¹⁴ A. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, p. 15.

también respecto del carácter exclusivo del influjo aristotélico, afirmando que el texto de Aristóteles vino a reforzar o enfatizar tesis estoicas presentes a lo largo de la Edad Media en las figuras de Cicerón o Séneca. Sin embargo, en algo coinciden: los distintos autores que mencionamos tipifican en términos bastante cercanos el naturalismo, que reconocen como constante en los textos medievales y acuerdan en que tal tipificación se corresponde con las tesis Aristotélicas y Ciceronianas. A continuación vamos a exponer ciertas características propias del “naturalismo político” tal como son expuestas por una extensa literatura, para luego intentar demostrar los límites de dicha caracterización a la hora de percibir el alcance de las tesis aristotélicas.

2. Caracterización del “naturalismo político”

Es posible encontrar en la literatura especializada tres aspectos centrales que caracterizarían al naturalismo político aristotélico presente en los tratados medievales.

a. El orden político es un producto de la naturaleza

Se suele definir al naturalismo político como una doctrina que afirma que la comunidad política se funda directamente en las necesidades de la naturaleza humana. En estos términos se opone a las formulaciones que afirman que es un tipo de acuerdo o pacto lo que instaura la comunidad política. Estas últimas acentúan el carácter convencional de la institución política. En directa oposición con la idea de un origen natural, ponen en el origen de la comunidad política el arbitrio de una institución divina o una convención.¹⁵ Sea como expresión de una ley natural, de una evolución natural desde las comunidades prepolíticas o como

¹⁵ Cf. C. Nederman, “Aristotelianism and the Origins of *Political Science* in the Twelfth Century”, *Journal of the History of Ideas*, LII, No 2, (April-June 1991), p. 180.

manifestación de las fuerzas naturales presentes en el ser humano, en su reconstrucción del naturalismo político la literatura crítica insiste en señalar que se expresa en la consideración del orden político como producto de la naturaleza. De esta descripción surge la oposición entre el *naturalismo político* y cualquier forma de explicación que apele a una convención, acuerdo o pacto a la hora de justificar la existencia del orden político y su gobierno.¹⁶

¹⁶ “La doctrina (la teoría aristotélica) culmina en la consideración del Estado, comunidad suprema, como producto de la naturaleza. Según Aristóteles, el Estado surge de la ley natural, y no de ningún acuerdo o pacto” (W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 236). “El Estado aristotélico crece; está constituido orgánicamente, está sujeto a los principios de la evolución natural y toma en cuenta las diferencias, divergencias y variaciones del desarrollo humano de una manera que podríamos calificar de realista. En todos sus aspectos esenciales, la posición cristocéntrica es precisamente su contraria, ya que el estado, es decir, la Iglesia, en tanto que unión de todos los cristianos, clérigos y laicos, parte de una fundación, fue establecida por un acto consciente y deliberado de Cristo; (...) el estado aristotélico es una entidad natural que deriva su esencia, ser y desarrollo de las propias fuerzas naturales; la Iglesia es extranatural y deriva su esencia, ser y desarrollo de su propia fundación divina”, (W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 239). Siguiendo esta línea interpretativa, Coleman afirma: “He (Tomás) showed no interest in empires as products of force and conquest, nor was he concerned with a notion of government as the product of human artifice. Government is natural”, (J. Coleman, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, p. 105); también en la misma línea afirma Black: “El concepto de estado como producto de la naturaleza humana y de la experiencia social se vio reforzado a partir de 1260 por las ideas tomadas de la *Política* de Aristóteles, especialmente I, 1-2”, (A. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, p. 29-30).

b. El carácter natural del orden político se explica por el fin al que tiende: garantizar la supervivencia

Existe cierta coincidencia al señalar como tesis propia de tal teoría *naturalista* la que expresa que “el hombre es social y político por naturaleza”. Tal tesis se explica apelando a una tipificación negativa del ser humano y a otra positiva. Según la primera, es por su constitución frágil en comparación con la de los otros animales que es natural al hombre vivir en sociedad. La sociedad lo provee de aquello que carece por naturaleza. La vida en comunidad garantiza la supervivencia del ser humano. La tipificación positiva llama la atención sobre dos características exclusivas del ser humano: el ser racional y hablante, lo que sólo se justificaría si fuera propio de aquel la vida con otros. La razón y el habla son capacidades constitutivas de su naturaleza y fundamentan la definición del hombre como animal “sociable y político”. La capacidad de hablar y razonar son las que hacen posible la vida en sociedad, sin la cual, por otra parte, tales capacidades carecerían de sentido.¹⁷ El

¹⁷ Nederman sostiene que, desde la perspectiva ciceroniana, la razón y el habla son capacidades naturales que expresan el carácter naturalmente sociable y político del hombre que le permiten obtener aquello que necesita para la supervivencia. Cf. C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, p. 8. Cicerón presenta el intelecto y el lenguaje como capacidades naturales que preparan a la especie humana para conseguir lo necesario para su supervivencia. Si, como afirma en *De officiis*, es la razón y el habla humanas lo que provee el inmediato impulso natural para la sociedad, entonces, los productos económicos y políticos de la asociación humana tienen un origen natural en virtud de su compatibilidad con el impulso gregario. Cf. C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, pp. 8-9; Coleman también sostiene esta relación entre la razón y el habla

hombre habría sido hecho por naturaleza para vivir en sociedad puesto que ésta representa la satisfacción de sus necesidades físicas y espirituales. El orden político es considerado natural en virtud de su compatibilidad con el impulso gregario.¹⁸

c. El fundamento del naturalismo es cierto impulso o instinto

Finalmente, un tercer aspecto característico del *naturalismo político* es la presencia en las diversas explicaciones del origen del orden político de lo que los autores identifican con un “sustrato natural”. Este sustrato natural se manifiesta en las inclinaciones, impulsos o instintos comunes a hombres y animales.¹⁹ Las explicaciones naturalistas encuentran una estrecha vinculación entre ciertos impulsos o instintos naturales y el fundamento del

y el fundamento natural de la politicidad: “Thus man, a speaking being by nature, is also naturally social, that is, political, and this demonstrates the natural character of linguistic comunicación. Indeed, unlike Augustine’s view of the extraordinary lack of success in linguistic communications, for both Aristotle and Aquinas communications presupposes stable, shared assumptions about the way things are and the kind of agents we are. (...) Human speech reveals that foundational moral principles are not culture-specifics”, (J. Coleman, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, p. 107).

¹⁸ “Esta ley natural de la que surge el Estado rige para el hombre mismo. Nace dentro de ella, y es ella la que lo determina a vivir dentro del Estado, fuera del cual es imposible la vida civilizada y la satisfacción de las aspiraciones humanas”, (W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 236).

¹⁹ “He (Tomás de Aquino) puts humans back into the natural order by recognizing “irrational” natural instincts to be parts of their natures. (...) he would emphasize an intrinsic natural instinct or principle in men, which consists in the dictates of natural reason in matters common to man and animals”, (J. Coleman, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, pp. 105-106).

orden y de los vínculos políticos. Desde esta perspectiva, el concepto de naturaleza se comprende en términos físico-empíricos, como sustrato biológico que opera con inexorabilidad y determina aquello que resulta de su impulso.²⁰

Estos tres aspectos son resaltados por la literatura crítica como propios y representativos del *naturalismo político* expuesto especialmente en *Política* I, 1 y 2.

Si es posible hablar de una continuidad entre el pensamiento político antiguo y el tardomedieval, es porque esta continuidad se sustentaría en el desarrollo de nociones y problemas *comunes* a la filosofía política antigua y la filosofía política medieval. Los autores mencionados afirman que la categoría común es la de *naturalismo político*. Sin embargo, consideramos que la utilización de dicha noción constituye un prejuicio retrospectivo. La noción

²⁰ “Si, según Aristóteles, el Estado, en tanto que suprema asociación humana es un producto y un deseo de la naturaleza, no solo no puede actuar de ninguna manera contra ella sino que constituye la satisfacción suprema de sus dictados”, (W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 237). Esta idea de necesidad en el operar de la naturaleza también es señalado por Nederman como característica propiamente aristotélica, ausente en el planteo naturalista ciceroniano. Según el autor, la concepción teleológica de la naturaleza aristotélica envuelve una idea de inexorabilidad alrededor de la realización de un propósito. Cf., C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, p. 9. “Lo que proporcionaba –y proporciona– a la doctrina aristotélica un aspecto fascinante era su carácter no especulativo, lo cual contrasta con las concepciones tradicionales. Se basaba en la observación racional, en la deducción de las experiencias científicas y era, en resumen, empírica. (...) En suma, la naturaleza era ahora un concepto físico empírico, y no de especulación teórica. No se trataba de un simple cambio de acento, sino de una reorientación”, (W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, pp. 240- 241).

de *naturalismo político* es forjada a partir de la consideración medieval de la noción de *natura*, que luego se hace extensiva a la concepción de *physis* aristotélica acuñada en la política. De este modo se produce un fenómeno de invisibilización de la novedad del aporte propiamente medieval.

3. Del concepto de naturaleza en la *Política* al giro biologicista en los tratados medievales

Hemos presentado en términos generales varias líneas de interpretación que han difundido la apreciación según la cual la tradición política medieval no representa una novedad significativa, por ser subsidiaria de la tradición clásica y una mera continuación de la misma. Nos interesa ahora poner en cuestión tal continuidad, y para eso intentaremos demostrar que la relación que se establece entre el pensamiento aristotélico y el medieval es menos de continuidad que de transformación. Con este objetivo aludiremos primero brevemente al concepto de naturaleza en la *Política*, para detenernos luego en las explicaciones del origen del orden político en los tratados de Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, a fin de mostrar la distancia respecto de la propuesta aristotélica. El análisis de estos dos textos nos permite percibir por un lado, el origen de tal peculiar modo de recepción por parte de Tomás de Aquino, y, por otro lado, el modo en que tal interpretación se afianza en el pensamiento de Marsilio.

El alcance del concepto de naturaleza en la *Política* de Aristóteles no deja de ser controversial. Solamente trataremos algunos aspectos que entendemos que son clave para comprender la distancia entre la apelación a la naturaleza en la *Política* y en los tratados medievales. De modo sintético, adelantamos que esta clave reside en que mientras Aristóteles distingue entre el origen de la *pólis*, asociado a las urgencias de la mera vida (*tò zén*), y el fin de la *pólis*, identificado con la vida buena (*tò eû zén*), en los

textos medievales el acento está puesto en una consideración de la naturaleza que comienza a identificarse principalmente con el impulso presente en todo ser vivo hacia la *conservatio sui*. Así, aquello que para Aristóteles era un medio: la satisfacción de una serie de exigencias asociadas a la materialidad de la existencia, pasa a ocupar un lugar central en los tratados tardomedievales de corte naturalista. La emergencia de la vida se presenta de este modo como motor y causa de las asociaciones de los hombres, la *conservatio sui* se vuelve el fin propio de la comunidad política. Garantizar lo necesario para la vida, fin propio de las primeras comunidades, es condición necesaria para la existencia de la *pólis*, comunidad última. Si no se alcanza el fin al que tienden las primeras comunidades no puede realizarse la *pólis*, pero el fin último es el que se realiza en la *pólis*. Podemos afirmar que las comunidades prepolíticas (la casa, la aldea) son *conditio sine qua non* de la *pólis*, mientras que la *pólis* es *conditio per quam* de aquellas.²¹ En los tratados políticos medievales se produce un cambio en la noción de naturaleza. Para percibir este cambio con más exactitud, como hemos adelantado, proponemos aproximarnos a dos textos: el *De regno* de Tomás de Aquino y el *Defensor pacis (DP)* de Marsilio de Padua.

En primer lugar analizaremos entonces una breve cita del tratado *De regno* de Tomás de Aquino que inaugura un modo de interpretar el texto aristotélico. Con el fin de explicar el origen natural de la *civitas*, comunidad política perfecta, afirma Tomás de Aquino:

“como al hombre atañe vivir en multitud, porque no se basta a sí mismo de lo necesario para la vida

²¹ Desarrollo esta idea con mas detalle en J. Ferreiro, “Tensiones entre *physis* y *nómos* en la teoría de la *pólis* de Aristóteles”, *Revista Jurídica UANDES* 1-2 (2017).

si permaneciera solitario, conviene que tanto sea más perfecta la sociedad de la multitud, cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Se da cierta suficiencia de vida en una familia de una casa, a saber, lo que hace a los actos naturales de nutrición, generación de la prole y otros por el estilo; en un villorrio, lo que compete a un único oficio; y en la ciudad, que es la comunidad perfecta, lo que hace a todo lo necesario para la vida; pero más aun en la confederación, por la necesidad de lucha y auxilio mutuo contra los enemigos”.²²

Nos interesa señalar especialmente dos cambios relevantes. En primer lugar, en Aristóteles distinguimos dos perspectivas para el análisis de la *pólis*: aquella que estudia la *pólis* desde su origen, teniendo en cuenta las primeras comunidades y los fines que ellas persiguen, y aquella que pone el acento en el fin de la *pólis*. En el caso del texto de Tomás encontramos un claro predominio del primer tipo de análisis, aquel que estudia la comunidad política teniendo especialmente en cuenta su origen vinculado a la satisfacción de lo necesario para la vida. Tomás parece identificar el aspecto primero por génesis con el prioritario por naturaleza. De este modo, todo el peso de la fundamentación recae en la sucesión de comunidades originarias, y el fundamento del orden político queda fuertemente anclado en el proceso genético de su desarrollo. Lo que habíamos definido como *conditio sine qua non* es resignificado por Tomás como *conditio per quam*. En este texto no reconoce los dos aspectos señalados por Aristóteles, el ser comprensivo y supremo, como aspectos diferenciados de la

²² Tomás de Aquino, *DR*, I, 1, 154-167. Ésta y toda referencia al *De regno* de Tomás de Aquino corresponde a Aquino, *Del reino*, Antonio Tursi (trad.), (Buenos Aires: Losada, 2003).

comunidad política, sino que asocia uno al otro: el orden político es el supremo o más perfecto *porque* es el más completo. Esta lectura es confirmada por un pasaje del *Comentario a la Política*, coincidente con la formulación del *De regno* en relación al criterio para establecer la perfección de una comunidad: “Qué comunidad sea superlativamente principal lo manifiesta por lo que añade: “a todas abarca”. En efecto, la comunidad es un todo; en los todos se encuentra un orden tal que el todo que incluye en sí otro todo es el principal”.²³ De este modo, Tomás resalta un criterio cuantitativo por sobre un criterio cualitativo. La dicotomía –bien diferenciada en el pensamiento de Aristóteles– entre un ámbito prepolítico dominado por la necesidad, en el que los vínculos se establecen no por elección sino por un impulso natural, y el ámbito político que se caracteriza por ser el ámbito de la mayor libertad, se diluye en el planteo de Tomás. Lejos de marcarse una dicotomía entre las comunidades que tienen por fin satisfacer necesidades y la comunidad política *stricto sensu*, se establece una relación causal de continuidad entre las primeras y la última. La *autarkía*, aspecto distintivo de la *pólis*, es reemplazada en el planteo del Aquinate por la noción de *sufficiencia vitae*.²⁴

En segundo lugar, en el *De regno* se verifica un proceso continuo que comienza en el hombre y culmina en la *civitas*. Tal proceso es movilizadado por la búsqueda de la suficiencia de vida:

²³ Tomás de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, en H. F. Dondaine - L. J. Bataillon (eds.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, LI, lec.1, (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1971).

²⁴ “La segunda razón (que explica el carácter natural de la *civitas*) dice que lo óptimo en cada uno es el fin y en razón de lo cual algo se realiza. Tener suficiencia es óptimo, por tanto tiene razón de fin. Como la ciudad es una comunidad que posee por sí suficiencia de vida, es el fin de las otras comunidades” (Aristóteles, *In Pol.* LI, lec.1).

“a los otros animales la naturaleza les deparó la comida, sus pieles, su defensa, como colmillos, cuernos, garras o al menos velocidad para la fuga. El hombre en cambio, está desprovisto de estos recursos dados por la naturaleza, pero en lugar de todos éstos, le fue dada la razón por la cual pudiera, mediante el trabajo de sus manos, obtener todas esas cosas”.²⁵

En este pasaje vemos con claridad cómo, en una descripción más prometeica que aristotélica, la *civitas* es el ámbito en que se garantiza la satisfacción de las necesidades propias de un individuo caracterizado por la carencia de ciertas defensas naturales pero provisto de razón y habla. Un pasaje del comentario a la *Política* refuerza esta perspectiva: “Compete a la noción de ciudad que en ella se encuentre todo lo que baste a la vida humana, como sucede. Esta es la razón por la que se compone de muchos vecindarios. En unos se ejerce el arte fabril, en otro el arte textil y así en los demás. De lo cual se desprende que la ciudad es una comunidad perfecta”.²⁶ Como vemos el *vicus* como paralelo de la aldea, cumple un rol funcional a la interpretación que propone Tomás. En el comentario a la *Política*, el pensador medieval establece un paralelo extremadamente literal entre las comunidades prepolíticas presentadas por Aristóteles y ciertas

²⁵ Tomás de Aquino, *DR. I. I.*

²⁶ Aristóteles, *In Pol. I.*, 1. Eschmann confirma que Tomás está pensando en las calles o barrios de las ciudades medievales, diferenciadas por la práctica de diversos oficios: “Modern towns still preserve the memory of this mediaeval arrangement in street names such as Shoemaker Row, Cordwainer street, Butter Row, etc.” Cf. St Thomas Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, G. B. Phelan (trad.), I. TH. Eschmann (revisión, introducción y notas), (Canadá: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949). p. 9 n. 22.

formas de asociación existentes en su época. Define al *vicus* como una comunidad que satisface aquello relativo a un oficio o arte, de modo que la *civitas* se presenta como perfecta porque reúne lo que en las otras *societates* se encuentra diferenciado como resultado de una división del trabajo y la comercialización. La teleología de la naturaleza, que en Aristóteles está determinada por la adecuación de los medios a los fines, es reinterpretada por Tomás en términos del principio de división del trabajo: “Natura autem sic non facit ut unum ordinet ad diversa officia; sed unum deputat ad unum officium”.²⁷ El criterio potencialmente ilimitado de la búsqueda de la *sufficientia vitae* admite la posibilidad de que el proceso de realización de la comunidad perfecta no se detenga con la *civitas*. Queda abierta así en la argumentación tomista la posibilidad de postular nuevas comunidades. Luego de afirmar que la *civitas* es la *communitas* perfecta, Tomás propone la posibilidad de otras comunidades más amplias que la *civitas*, y por lo tanto –aplicando un criterio cuantitativo– más perfectas.²⁸ Mientras que para Aristóteles la *pólis* en tanto comunidad perfecta es la última, el planteo tomista pone en evidencia la ausencia de un *télos* propio de la *civitas* y puede proponer la *provincia* como comunidad más perfecta por satisfacer la necesidad de defensa frente al peligro externo.

Veremos ahora cómo en un texto de Marsilio de Padua se acentúan características ya presentes en el tratado de Tomás de Aquino. El *Defensor pacis*, siguiendo uno de los *loci communes* de los tratados políticos medievales, se pregunta por el origen de la *civitas*:

“como desde lo imperfecto, progresaron los hombres a las comunidades perfectas, regímenes y

²⁷ Aristóteles, *In Pol.* LI, lec.1.

²⁸ Tomás de Aquino, *DR.* I, 1. 154-170.

modos de vivir en ellas. Porque el paso y el orden de la naturaleza y del arte imitador de ella es siempre de lo menos perfecto a lo más perfecto. (...) las comunidades civiles, según las diversas regiones y tiempos, comenzaron de lo pequeño y poco a poco, tomando incremento, finalmente llegaron a la consumación”.²⁹

Marsilio ofrece una descripción del surgimiento de la *civitas* a partir de las comunidades prepolíticas como resultado de un proceso que va de lo imperfecto a lo perfecto. Tal proceso se inicia en lo incompleto y pequeño, y crece, desarrollándose hacia su consumación. A continuación, vincula este proceso de despliegue de las distintas comunidades con el operar del arte y la naturaleza: ambos proceden de lo menos perfecto a lo más perfecto. Esta formulación es bien conocida y de clara filiación aristotélica.³⁰ Sin embargo, lo que determina la perfección de la *communitas civilis* no es sino la mejor distinción de sus partes como resultado del descubrimiento de artes y reglamentaciones que hacen posible su

²⁹ Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, (Hannover: Herausgegeben von R. Scholz, 1932), I, III, 2-3. Traducción citada: *El defensor de la paz*, L. Martínez Gómez (estudio preliminar, trad. y notas), (Madrid: Tecnos, 1989).

³⁰ Una muy importante fuente de Marsilio habría sido Pedro de Abano y su filosofía natural, esto ha sido ya indicado por Vasileios Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, (Toronto: University of Toronto Press, 2012), p. 21. Otra fuente de Abano imprescindible para comprender la fundamentación científica realizada por Marsilio es el tratado astrológico *Lucidator*. Cfr. A. Mulieri, “Marsilius of Padua and Peter of Abano: the scientific foundations of law-making in *Defensor Pacis*”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, N° 2 (2018).

mejor diferenciación funcional.³¹ La comunidad más perfecta es la que más se especializa, la que desarrolla más oficios y, por lo tanto, en la que mejor se distinguen sus partes. El mismo impulso (la búsqueda de la *sufficiencia vitae*) que en Tomás conducía al establecimiento de más abarcadoras formas de comunidad, en Marsilio conduce a la expansión y especialización *en el interior* de la comunidad política. Así, mientras que en el *De Regno* se formula la posibilidad de una apertura *hacia afuera* a través de la existencia de comunidades ulteriores al *regnum* (recordemos que Tomás proponía como *comunitas* perfecta la *provincia* por ofrecer defensa ante el ataque enemigo), en el planteo marsiliano tal apertura deviene en una apertura *hacia adentro*, bajo la forma de una atomización dentro la forma política, a través de la ilimitada posibilidad de ulteriores especializaciones. El planteo marsiliano supone así la idea de un crecimiento cuantitativo, de instancias que se suceden unas a otras en el tiempo como resultado de la multiplicación del género humano,³² por un lado, pero de la experiencia de los hombres adquirida a lo largo del tiempo, por otro. Una tal experiencia se cristaliza en la invención de artes y oficios que hacen posible una mejor forma de vida. Como resultado del conocimiento que se adquiere por experiencia se descubren cada vez mejores y más específicos modos de satisfacer necesidades y,

³¹ Marsilius von Padua, *DP*. I, 3, 5.

³² También Tomás define como segunda causa de la formación de la aldea, la multiplicación de la prole, fenómeno surgido de un impulso no exclusivo de la especie humana. Tomás debilita la distinción específica entre las diversas comunidades, poniendo el acento en un aspecto cuantitativo explícitamente negado por Aristóteles como causa de tal distinción. En varias oportunidades establece como causa explicativa del carácter natural de la aldea la *multiplicatio prolis*. Otro pasaje además del citado es el siguiente: “Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis” (Aristóteles, *In. Pol.*, I, 1).

como consecuencia, se extienden las partes de la ciudad con las que dichos oficios se corresponden.

A partir del análisis de estos dos tratados fundantes del pensamiento político medieval no hemos querido más que señalar someramente los elementos conceptuales en los que es visible una inversión radical del planteo aristotélico. En éste, la *pólis* se definía por su oposición al *oikos*. En los tratados de Tomás y Marsilio, por el contrario, asistimos a un creciente privilegio del interés privado por sobre el orden de lo público. Esta continuidad conceptual entre lo privado y lo público es extraña al pensamiento clásico. Por el contrario, se trata de uno de los fenómenos más significativos de la tradición medieval de lectura de la *Política*: la economización del pensamiento aristotélico. Entendemos por “economización del pensamiento aristotélico” la preeminente importancia que los autores estudiados otorgan a los vínculos anteriores a la constitución del orden político, vínculos que legitiman tal orden y en los que éste se apoya. Así, queremos dirigir la atención hacia esta característica propiamente medieval, y de ningún modo clásica, que es la preeminencia de los vínculos pre-políticos por sobre los políticos, incluso a punto tal que estos encuentran su completa legitimación en los primeros. Volvemos así a nuestro punto inicial, y afirmamos que el efecto de invisibilización de la novedad introducida en la consideración de la naturaleza como fundamento del orden político en los tratados medievales es resultado de la hegemonía de un paradigma de lectura fuertemente influido por la tradición iniciada con Tomás de Aquino.

4. Algunas conclusiones

Lejos de notar una continuidad entre el pensamiento de Aristóteles y el de la tradición aristotélica medieval, lo que encontramos es un proceso de resemantización de los conceptos aristotélicos producida al cambiar el universo de sentido en el

que aquellos se insertan. Efectivamente, la *Política* de Aristóteles fue central a la hora de componer los nuevos tratados de teoría política del siglo XIII y XIV, numerosas citas y referencias al texto aristotélico, y, en particular, a las “tesis naturalistas”, son prueba de ello. No se pone, pues, en duda la existencia de una influencia directa de los textos de Aristóteles en el pensamiento medieval, sino el sentido y el alcance de la misma, en especial en lo relativo a la operatividad del concepto de *naturaleza*. Aquello que marca una distancia entre los tratados tardomedievales y el texto aristotélico es la irrupción de una nueva consideración de la naturaleza. La consideración medieval tiende a limitar la utilización del concepto de naturaleza aristotélico para describir el ámbito y las relaciones asociadas al simple *vivere*. A pesar de las recurrentes alusiones a la autoridad del texto aristotélico, esta reducción al simple vivir produce un recorte que deja afuera lo propio y exclusivo del pensamiento político de Aristóteles: la esencial oposición entre un ámbito prepolítico, dominado por la necesidad, y el ámbito político, que se desvincula de su origen histórico-genético y de las necesidades materiales para determinarse por las prácticas de los ciudadanos libres. Si en Aristóteles, la esfera de la naturaleza, considerada desde el punto de vista práctico, aparecía como uno de los términos de la oposición entre la vida y la vida buena -esto es, como fundamento de la *buena vida* representada por la *pólis*, frente a la *mera vida*-, en los autores medievales el sentido y la función de esta oposición cambia. El desplazamiento del acento desde el *fin* o *causa* hacia el *origen* del orden político es, en este sentido, significativo, porque expresa un cambio en el paradigma mismo de comprensión de la naturaleza y de la política. Estas distancias nos impulsan a redefinir ciertas caracterizaciones generales sobre la recepción del pensamiento aristotélico. Desde esta perspectiva es posible invertir la tesis general del paradigma de lectura que tipificamos: no es la *Política* la que posibilita la conformación

de un nuevo pensamiento político en la Edad Media, sino que fue la traducción latina y los comentarios de Alberto Magno y Tomás de Aquino los que inauguraron una tradición de teoría política “aristotélica”. Con esta inversión buscamos cuestionar la difundida apreciación según la cual la tradición política medieval no representa una novedad significativa, por ser subsidiaria de la tradición clásica y una mera continuación de la misma. Dicho de otra forma, la “tradición” de la *Política* de Aristóteles se inicia siglos después de su composición: se inicia en el medioevo tardío y se extiende hasta el siglo XIX. Dicha tradición es un fenómeno propiamente medieval que, a partir de la interpretación de los conceptos aristotélicos en su traducción latina, no guarda más que una lejana semejanza con el texto aristotélico.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de., *De Regno ad Regem Cypri*, en Hyacinthe- F. Dondaine (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII, P.M. edita*, (Roma: Editori di San Tommaso, 1979).
- . *Del reino*, Antonio Tursi (trad.), (Buenos Aires: Losada, 2003).
- . *On Kingship to the King of Cyprus*, G. B. Phelan (trad.), I. TH. Eschmann (revisión, introducción y notas), (Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949).
- . *Sententia libri Politicorum*, en H. F.Dondaine - L.J.Bataillon (Eds.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1971).
- Aristóteles, *Política*, Gabriel Livov (trad.), (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2015).
- Black, A. *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, trad. española, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Coleman, J. *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, (USA: Blackwell, 2000).

- Ferreiro, J. “Tensiones entre *physis* y *nómos* en la teoría de la *pólis* de Aristóteles”, *Revista Jurídica UANDES* 1-2, 2017.
- Livov, G. “Aristóteles Unitario. Impugnación metafísica y política del federalismo”, *Deus Mortalis*, no 6, 2007.
- Kamp, A. *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, (Napoli: Valentino Editore, 1993).
- Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, estudio preliminar, trad. y notas de Luis Martínez Gómez, (Madrid: Tecnos, 1989).
- Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, (Hannover: Herausgegeben von R. Scholz, 1932).
- Mulieri, A. “Marsilius of Padua and Peter of Abano: the scientific foundations of law-making in *Defensor Pacis*”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, N°2, 2018.
- Nederman, C. “Aristotelianism and the Origins of *Political Science* in the Twelfth Century”, *Journal of the History of Ideas*, LII, No 2, April-June, 1991.
- . “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988.
- . “The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4, October, 1996.
- . “What is dead and what is living in the Scholarship of Walter Ullmann”, en *Pensiero Politico Medievale*, (Bologna: Pàtron Editore, II, 2004).
- Ullmann, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, (Madrid: Alianza, 1985).
- Vasileios S., *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*. (Toronto: University of Toronto Press, 2012).

**POR ENCIMA DE LA LEY.
EL ARGUMENTO PLATÓNICO QUE SOMETE
LA LEY AL POLÍTICO REGIO Y LAS CRÍTICAS DE
ARISTÓTELES**

Ivana Costa
Universidad Católica Argentina
Universidad de Buenos Aires

Introducción

En *Política* III 15-16, sin mencionar con quién discute, Aristóteles plantea una serie de objeciones al argumento que Platón desarrolla en el *Político* para defender la preeminencia del hombre que posee la ciencia del gobierno regio por encima de la ley. En el *Político*,¹ Platón traza dos analogías: la primera, entre el *hombre regio dotado de sensatez* y el médico. Como el médico, que no duda en desechar sus anteriores prescripciones si entiende que las condiciones del paciente han cambiado, el buen político habrá de desechar las leyes escritas si las considera perjudiciales o insuficientes para la situación particular que tiene delante, siempre que proceda con ciencia y justicia para salvar a la pólis e introducir en lo posible mejoras.² La segunda es una analogía con el piloto, quien “procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley”, preserva a quienes con él navegan. Como el piloto, el buen régimen político ofrece “la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes”; y si gobierna con sensatez no hay error posible, “siempre y cuando tenga cuidado de la única cosa importante: dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, salvándolos y haciéndolos en lo

¹ Cf. Platón, *Pol.* 293a y ss .

² Platón, *Pol.* 293e.

posible mejores”.³ Aristóteles rechaza, porque le parece “contra la naturaleza”, la idea de que uno solo detente el poder en la pólis; y considera falsa la analogía con las artes porque entiende que quien modifica la ley lo hace valiéndose del saber, el orden y el imperativo de justicia que emanan precisamente de las leyes.

Si bien ambos textos, el diálogo tardío de Platón y la *Política* de Aristóteles han sido analizados con detalle por la literatura especializada,⁴ no hay lecturas críticas que tomen en conjunto el razonamiento platónico y las objeciones aristotélicas, y que den cuenta de hasta qué punto ambos planteos hablan *de lo mismo en el mismo sentido*. Mi objetivo es poner de relieve en el análisis, y desde este particular enfoque, que la objeción de Aristóteles se enmarca fundamentalmente en su propia evaluación de los diferentes regímenes de gobierno; mientras que, en lo que hace a la concepción filosófica de la ley como criterio de orden y manifestación de la inteligencia, el planteo de Aristóteles no se diferencia sustancialmente del de Platón. Observaré, no obstante, que la diferente evaluación de los regímenes de gobierno comporta dos maneras diversas de entender en qué medida puede efectivamente la ley asegurar la justicia.

³ Platón *Pol.* 297a-b.

⁴ Entre la bibliografía de las últimas décadas, además del volumen que recoge los ensayos consagrados al *Político* durante el III Symposium Platonicum Cf. Rowe, C. J. (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), una nueva colección de trabajos sobre el diálogo se publicó en 2018: Bossi, B. y Robinson, T. M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, (Boston y Berlín: De Gruyter, 2018). Sobre la *Política*, aparte del clásico y siempre iluminador comentario de Newman: *The Politics of Aristotle, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*, W. L. Newman, (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1902); véase la bibliografía referida en las traducciones anotadas de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (2004) y de G. Livov (2015).

El argumento del *Político*: la analogía con las técnicas

El razonamiento del Extranjero de Elea, interlocutor del Joven Sócrates en este diálogo de vejez, que se propone definir al político y a la ciencia política, introduce desde el comienzo una comparación que inscribe el ejercicio del poder regio dentro de las técnicas, es decir, dentro de una esfera del saber que en este contexto no se distingue de la ciencia; pero considera a esa técnica o ciencia desde el punto de vista de su ejercicio eficaz como algo diferente de los códigos escritos mediante los cuales ella se ejerce. Dice el Extranjero: llamamos a alguien *médico* porque cura, al margen de que lo haga siendo rico o pobre, con o sin códigos escritos (*grámmata*); lo llamamos *médico* siempre y cuando ejerza su autoridad en virtud de su arte.⁵ El énfasis en la efectividad de su obrar es lo que reduce el aspecto normativo a mera enunciación y fijación de normas.

La analogía que traza Platón entre el político regio y el que domina una técnica tiene su fundamento en la eficacia del obrar (o, más precisamente, en los eficaces resultados del obrar científico-técnico) y no en la coincidencia estructural que hace de todas ellas –la política, la medicina, la navegación– actividades técnicamente regladas, que cuentan con códigos escritos, racionalmente ordenados, que no obstante cualquier especialista debe imperiosamente conocer. Platón elabora esta crucial distinción entre las dos esferas del conocimiento científico-técnico –una que reúne y formaliza el saber disciplinario y otra que tiene la capacidad de la acción transformadora– en el período de madurez, tomando como fuente de inspiración el desarrollo de la medicina hipocrática. En el *Banquete*, a propósito de la noción de *éros*

⁵ Cf. Platón, *Pol.* 293b: πάντως οὐδὲν ἤττον ἰατροῦς φαμεν, ἕωσπερ ἂν ἐπιστατοῦντες τέχνη.

como fuerza cósmica de doble valencia, el médico Erixímaco hace explícita esta diferenciación entre el conocimiento diagnóstico de la ciencia y su capacidad de acción transformadora.⁶ A través de este personaje Erixímaco, Platón subraya la doble competencia de la medicina: en el médico confluyen el experto (teórico), capaz de reconocer en los cuerpos la patología, y por otro lado el práctico, el buen demiurgo capaz de torcer la espontaneidad forzosa de la tendencia negativa hacia la salud. Esta doble dimensión de la *téchne*, a la vez teórica y demiúrgico-práctica, es lo que le permite incidir positiva y eficazmente en un estado de cosas crítico.

Este mismo esquema se retoma en diversos contextos en los diálogos platónicos de la vejez. Por ejemplo, la idea de que existe de base una situación patológica (o al menos caótica) de carácter forzoso sobre la cual debe actuar una demiurgia inteligente es la idea central del *Timeo* –tanto en el marco general del relato cosmogónico como en los detalles particulares relativos a la terapéutica del cuerpo y del alma– y regresa una vez más en el argumento inicial del Ateniense, en *Leyes X*, que imagina una naturalidad espontánea y forzosa a la que debe aplicarse la racionalidad de la inteligencia técnica. En el *Timeo*, con la metáfora filosófica del demiurgo, la figura del experto asume claramente esa doble función teórica (o ligada al procedimiento deliberativo, racional) y práctica. No es insólito, por lo tanto, que

⁶ En Platón, *Simp.* 186c-d es manifiesta la demarcación entre médico teórico (cf. *epistéme* y *diagignóskeō*, en 186c6-7) y práctico (cf. *demiourgós*, en 186d5). Se trata de una distinción que ya aparecía en el *corpus hippocraticum*: la especificidad de reconocer (*diagignóskein*) está registrada en *de natura hominis* 9, y la aclaración de que la terapia consiste en producir una transformación efectiva, en el *de morbo sacro*. Es propiamente platónica, en cambio, la ordenación de esa dimensión diagnóstica del conocimiento técnico-científico en una serie de reglas formalizadas en códigos escritos.

esta concepción global del saber científico sea la que prevalece en el *Político*, cuando se inscribe al político regio dentro de los que poseen una ciencia o técnica.

Al comienzo del diálogo se dice que el arte regio está entre las ciencias cognoscitivas (es decir: no está entre las ciencias manuales o artesanales ni entre las prácticas⁷), pero a la vez se establece que dentro de las ciencias cognoscitivas, que incluyen dos géneros: uno crítico y otro directivo,⁸ al arte regio se lo ubica dentro del segundo género. El Extranjero niega que el político regio pueda identificarse *tout court* con el concededor de las reglas, “como si fuera un espectador”,⁹ y por eso incluye su actividad dentro de la parte directiva, la de los que mandan. Concentrarse mayormente en los códigos escritos parece ser tarea no del género del gobierno regio sino del heraldo o del rey de armas.¹⁰ La consideración del aspecto crítico como la actitud de quien sólo observa, o la de quien se ocupa de enviar mensajes escritos, organizar blasones, ordenar registros, determinar castigos y organizar ceremonias, revela una de las motivaciones del argumento. El político regio tiene la ciencia

⁷ Cf. Platón, *Pol.* 259c-d: τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι. La distinción anticipa en cierto modo la clasificación análoga que traza Aristóteles entre tres tipos de ciencias: productivas, prácticas y teoréticas (aunque es incierto qué se entiende aquí por *praktiké*, pues, como vemos, Platón elige situar la *basiliké téchne* entre las ciencias cognoscitivas y no, como Aristóteles, entre las que se ocupan del obrar, de la praxis).

⁸ Cf. Platón, *Pol.* 260a-b: κρίσει δὲ καὶ ἐπιτάξει διαφέρετον ἀλλήλοισιν τούτω τῷ γένει;

⁹ Platón, *Pol.* 260c.

¹⁰ Cf. la comparación del *basilikón génos* con el *kêrux* en Platón, *Pol.* 260d. Y también con el ministro o cómitre, el intérprete, el heraldo, el adivino, etc., en 260d-e.

del gobierno regio y se supone que conoce los códigos escritos de esa ciencia; pero para ser un político regio, el conocimiento de las reglas y de las normas escritas no es suficiente.¹¹

Los códigos escritos (*grámmata*) de las ciencias son análogos a los códigos y leyes (*nómoi*) de la pólis. Comparten ambos su carácter formal, y su generalidad. Ahora bien, cuando el médico se topa con un caso particular, incomparable con los demás, un caso tan singular que vuelve inútil la aplicación de los códigos establecidos, tiene la potestad de cambiar la prescripción por otra que –en virtud de su conocimiento y de su inteligencia práctica– le parezca mejor y más adecuada. La analogía busca mostrar que, así como del médico se espera que domine el arte –que resulta en su ejercicio efectivo superior a la suma de sus códigos, los cuales se presentan en comparación como formales y generales–, al que gobierna bien no debe exigírsele necesariamente el hacerlo con leyes (*nómoi*). Gobernar con leyes no es garantía de gobernar con rectitud,¹² como tampoco lo es que el gobernante sea rico o pobre, ni que ejerza el poder de manera compulsiva o no. El Extranjero de Elea había propuesto tres criterios para trazar una distinción al interior de los diversos regímenes políticos (monarquía, gobierno de pocos o de una muchedumbre): que gobierne con o sin leyes, que sea un gobierno de ricos o de pobres y que gobierne mediante el ejercicio compulsivo o voluntario del poder. En base a ellos, se distingue entre tiranía y realeza (dentro del gobierno monárquico), entre aristocracia u oligarquía (dentro de los gobiernos de pocos),

¹¹ Su capacidad de mandar depende de cierta autosuficiencia que deriva de su capacidad de calcular con medida y con sentido de la oportunidad: *métron y kairós*. Cf. Peixoto, M. C. D., “On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato’s *Statesman*”, en B. Bossi y T. Robinson eds., *Plato’s Statesman Revisited*, (Boston y Berlín, De Gruyter, 2018), pp. 261-262.

¹² Cf. Platón, *Pol.* 293d.

y entre dos clases de democracia (que aunque varíen sus criterios, no cambian su nombre).¹³ En todo caso, estos tres criterios sirven para el análisis en tipos de régimen, pero ninguno de ellos puede ser garantía de la rectitud del gobierno; sólo lo es el hecho de que se gobierne estando en posesión de la ciencia regia, que es a la vez crítica y prescriptiva (o mejor, directiva).¹⁴ A juicio del Extranjero, esto permite concluir que *puede ser recto el gobierno de quien gobierna sin leyes*. Como el Joven Sócrates se muestra un tanto desconcertado y reticente con esta conclusión, el Extranjero se extiende: si bien la función legislativa es parte del arte del gobierno regio, “lo mejor es que imperen no las leyes, sino el hombre regio dotado de sensatez”.¹⁵

La *phrónesis* parece ser un elemento que el buen político, el hombre regio, agrega a la ley. Podemos entender esta afirmación notable, de la que seguramente Aristóteles tomó nota, como ilustración de que la ley “jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Las diferencias que existen entre los hombres y

¹³ Aristóteles sigue la misma clasificación en *Política* III 7, donde distingue *politeía* (régimen recto) de democracia (desviado). Insiste, como Platón, en que el criterio meramente numérico es abstracto (cf. 1279b34-45). El que accedan ricos o pobres establece, sí, una distinción cualitativa.

¹⁴ Ni gobernar con o sin leyes, ni ser rico o pobre, ni hacerlo de manera compulsiva o con la voluntad de los gobernados, ninguno de ellos son garantía de la rectitud del gobierno; sólo lo es el hecho de que gobierne quien o quienes están en posesión de una ciencia a la vez crítica y prescriptiva (o directiva) Cf. Platón, *Pol.* 292a-c y 293c-d y también 260c (directiva).

¹⁵ Cf. Platón, *Pol.* 294a: τρόπον τινὰ μέντοι δῆλον ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ: τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.

entre sus acciones, y puesto que jamás ningún asunto humano – podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo”.¹⁶ La observación no es irrelevante, y volveremos a ella. Ahora bien, si así son las cosas, ¿por qué, entonces, sería necesario legislar? Platón subraya que la ley manda en el caso general y toma el ejemplo de los equipos de gimnastas: los entrenadores introducen directivas generales porque no ven posible ocuparse de cada caso en particular; imparten las órdenes de un modo general, “prestando atención a lo que es más ventajoso a los cuerpos en la mayoría de los casos y para la mayoría de las personas”.¹⁷ Igualmente, el legislador, que “comanda a esos rebaños en cuestiones de justicia y contratos recíprocos”, imparte sus órdenes en conjunto, pero “nunca será capaz de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene”.¹⁸ Médicos y entrenadores, no obstante, organizan racionalmente el tratamiento de aquellos que están a su cargo, y dictan prescripciones.

La dificultad de que el político siga primariamente a la ley consiste en que, escrita o no, ella sólo puede operar “según lo que conviene a la mayoría de las personas, en la mayoría de los casos y,

¹⁶ Cf. Platón, *Pol.* 294b. La observación de que *ningún asunto humano se está quieto* parece un eco del comienzo de las *Historias*. Heródoto advierte que su indagación sobre el conflicto perpetuo entre griegos y persas va a comenzar con la vida Creso, el rey de Lidia, el primero que cobró tributo a los griegos, porque su vida de abundancia y derrota ilustra bien la idea que lo inspira: que la *eudaimonía humana jamás permanece en el mismo punto*.

¹⁷ Cf. Platón, *Pol.* 294d-e y nota 18.

¹⁸ Platón, *Pol.* 294e-295a: καὶ τὸν νομοθέτην τοῖνον ἡγώμεθα (...) μὴ ποθ' ἱκανὸν γενήσεσθαι πᾶσιν ἀθρώοις προστάττοντα ἀκριβῶς ἐνὶ ἐκάστῳ τὸ προσήκον ἀποδιδόναι.

en cierto modo, en general”.¹⁹ Aristóteles retoma esta observación: la política, dirá, en cuya esfera se encuentra la legislación, es conocimiento de lo que ocurre *en la mayoría de los casos* (*hos epi tò polý*). A la ética o a la política no se les puede pedir la exactitud (*akribeia*) de la geometría, sino que –como se afirma en la *Ética Nicomaquea*– en cada ámbito del saber hay que buscar la exactitud que esa materia admita, y en la medida de su método.²⁰ Sin ser errado o falso, tiene el rigor que puede, porque no se dirige a la verdad como fin sino a la acción. Las leyes que rigen la vida en comunidad no son tan exactas como las de la geometría, pero no dejan de ser por eso principios de racionalidad en un universo en el que, como dice Platón (o el Extranjero de Elea), “nada está quieto”.

La analogía platónica del médico y el entrenador retoman el problema de la generalidad de la ley: si tiene que ausentarse, el experto confía a los pacientes sus prescripciones, recetas que responden a los códigos escritos de su ciencia o técnica; sin embargo, a su regreso, no dudaría en cambiarlas si considerara que ya no son las mejores para ese caso en particular.²¹ Los códigos escritos no están pensados para el caso particular y sólo la agudeza del experto es capaz de adaptar la generalidad de la norma (o modificarla) para que resulte particularmente adecuada. Así también, el régimen político más recto sólo puede provenir de quienes ejercen el gobierno con “la fuerza de su *téchne*, que es superior a la de las leyes”. Siguiendo la distinción trazada en la madurez, la fuerza de la *téchne* parece sumar al aspecto

¹⁹ Cf. Platón, *Pol.* 295a: ἀλλὰ τὸ τοῖς πολλοῖς γε οἶμαι καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ πως οὕτωςι παχυτέρως ἐκάστοις τὸν νόμον θήσει.

²⁰ Cf. Aristóteles, *EN* 1098a26-29 y también 1094b24-26: “hay que buscar la exactitud en cada género [de conocimientos] en la medida en que la admite la naturaleza del tema”.

²¹ Cf. Platón, *Pol.* 295c.

crítico-normativo el indispensable aspecto demiúrgico, es decir: al conocimiento de los códigos escritos añade la capacidad de acción transformadora, que implica, al parecer, *phrónesis*. Ambas dimensiones constituyen “la fuerza de la *téchne*”. Platón considera que la posesión del saber, “la fuerza del arte”, no puede darse en la muchedumbre: es imposible que la multitud disponga de la *epistéme* del gobierno regio o pueda procurársela.²² Sin embargo no está dicho que la multitud (o un grupo dotado de poder) no pueda reconocer los códigos escritos y empeñarse en hacerlos cumplir formalmente y a rajatabla. Platón analiza la posibilidad de que una asamblea formada por todo el pueblo, o por un grupo numeroso de simples particulares, emita su parecer sobre el modo en que los expertos (médico, piloto o gobernante regio) aplican o se salen de los códigos escritos de su *téchne*, “grabados en tabletas o en columnas”, y así establezca en consecuencia duras penas y castigos para esos expertos que eventualmente actuaran por fuera de lo establecido. Se castigaría así cualquier clase de indagación que contradijera a aquellos códigos escritos, fijos en la pared de una vez y para siempre. La literatura crítica ha interpretado de manera diversa este “experimento mental” de Platón:²³ se ha sugerido que su propósito es obligarnos a ver el peligro que comporta el carácter inflexible del gobierno de la ley, y cómo puede llevarnos a la represión que se describe a continuación, en

²² Cf. Platón, *Pol.* 292e y 297b-c.

²³ La denominación, “thought experiment”, la emplean por igual M. Lane, en “A new angle on utopia: the political theory of the *Statesman*”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 201-276, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), y M. M. Mc Cabe, en “Chaos and Control: Reading Plato’s *Politicus*”, en *Phronesis* XLII.1, (1997), p. 111.

Político 300a.²⁴ Otros han entendido la especulación acerca de una comunidad que prohíbe el libre ejercicio de las técnicas y las ciencias como el resultado de experiencias concretas en la vida intelectual de Platón.²⁵ En todo caso, el ejemplo concluye que un semejante apego a la formalidad de la ley sería un absurdo: las técnicas quedarían “por completo destruidas” y la vida, ya difícil, “se volvería intolerable”.²⁶

Por eso, el régimen político por excelencia es, para Platón, el del gobernante regio, que posee la ciencia del gobierno regio, y que está por encima de la ley en virtud de su *phrónesis*, es decir, de la sagacidad que le permite actuar cuando la generalidad o la formalidad de los códigos escritos resultan inadecuadas. Por su parte, las leyes, “escritas por hombres que en la medida de

²⁴ Es una síntesis de la visión de M. Lane en “A new angle on utopia...” pp. 284-285, quien advierte, no obstante, la diferente comprensión que se tiene del gobierno de la ley en el régimen recto y en el descripto por este experimento mental.

²⁵ Mc Cabe en “Chaos and Control: Reading Plato’s *Politicus*”, p. 111 –y menos enfáticamente M. Lane en “A new angle on utopia...” p. 285 – consideran que en la Atenas del año 399 aC., el del juicio y condena a Sócrates, una posición como la que se plantea en el *Político* podía resultar bastante cercana a la realidad.

²⁶ Cf. Platón, *Pol.* 299e. En la interpretación global que propone C. Gill, este ejemplo ficticio tiene por objeto mostrar que, si se acepta que hay efectivamente una *politiké epistémē* objetiva que puede adquirirse, es preciso dejar de lado la idea en buena medida compartida por los atenienses del siglo IV aC. de que la mejor *politeía* es el gobierno de la ley. La conclusión del ejemplo obligaría al Joven Sócrates a dejar de lado su anterior reticencia a la idea de que se puede gobernar rectamente sin leyes. Cf. Gill, C., “Rethinking constitutionalism in Statesman 291-303”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), pp. 294-295.

lo posible poseen el saber, serían imitaciones de lo que en cada caso es la verdad.²⁷ El Extranjero de Elea contempla también la eventualidad, que nunca debe ser descartada, de que el gobernante elegido por estas cualidades termine llevando acciones distintas a las leyes, sin conocimiento y por satisfacción personal. Ese sería, dice, “el mal mayor”. Por esto hay que instaurar leyes y códigos escritos que no permitan que se violen. La legislación es necesaria, pero siempre como un “segundo recurso”, una imitación del “régimen político verdadero”; sólo en los gobiernos imperfectos la ley constituye el mejor principio, y sería absurdo tener a las leyes por criterios absolutos.²⁸ En un tono que nos recuerda el de *República* V y VI, el Extranjero de Elea hace ver al Joven Sócrates del *Político* que “lo que debemos buscar es algo no muy habitual ni fácil de ver”, ese único régimen político recto, y que “los demás [regímenes] podrán salvarse sólo si se sirven de los lineamientos (*sýnngamma*) de aquél”.²⁹ Pero

“si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo; aquel que es el único y perfecto régimen político. (...) Pero, ahora que no hay aún

²⁷ Cf. Platón, *Pol.* 300d-e.

²⁸ Como también sería absurdo, y destruiría la posibilidad misma de hacer ciencia, el hacer depender el saber de un código fijo o del control de los que no son expertos. Según M. Lane, en *Method and Politics in Plato's Statesman*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 155, las dos visiones de la ley que se contraponen en el *Político*, la ley como recordatorio (“que habilita la útil función de suma y aproximación protegiendo a la vez la posibilidad de corrección”) o como la mano muerta del pasado (rígida y paralizante) permite descartar esta última y reivindicar en cambio a la primera como herramienta dentro del ideal.

²⁹ Platón, *Pol.* 297d.

(...) rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea sin más superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino”.³⁰

Las objeciones de Aristóteles en la *Política*

Aristóteles difiere, en cuanto a la evaluación del mejor gobierno, de la visión de Platón. A la convicción de que es imposible que la multitud posea el arte del gobierno regio, Aristóteles opone, en la *Política*, la sugerencia de que en ocasiones una multitud reunida, considerada colectivamente, puede ser mejor que cada uno de sus miembros en forma individual. Los banquetes en los que muchos aportan son mejores que los banquetes costeados por uno solo,³¹ pues aun siendo muchos es posible que cada uno “tenga una parte de virtud y de prudencia”, y en relación con “los estados del carácter y el pensamiento”³² pasa algo semejante. Un ejemplo en este sentido se encuentra en el juicio crítico de la música, la poesía o las representaciones artísticas: una multitud puede ser experta en algún aspecto relevante, no considerada en cada una de sus individualidades, sino como conjunto. Y si hablamos de artes, los usuarios –que pueden no poseer el arte en cuestión– suelen ser mejores jueces de la obra que el propio artista. En fin, la virtud puede surgir de la reunión y combinación de buenas disposiciones, que individualmente no se destacan. Aristóteles no prueba que la multitud pueda o sea siempre mejor que los pocos, pero advierte que la mayoría debería poder participar del gobierno

³⁰ Platón, *Pol.* 301d-e.

³¹ Cf. Aristóteles, *Política* III 15 1286a27-30.

³² Cf. Aristóteles, *Política* III 11, 1281b3-7.

en magistraturas que le son adecuadas en tanto multitud: funciones deliberativas y judiciales (elegir magistrados y pedirles rendición de cuentas, etc.). El énfasis está en la capacidad de la multitud en detrimento del supuesto platónico de que, en cuanto a habilidad política se refiere, uno solo es preferible a muchos.

En *Política* III 15 y 16, Aristóteles ofrece una serie de argumentos, algunos de los cuales polemizan directa, aunque no explícitamente, con el punto de vista del Extranjero de Elea en el *Político*. Es cierto que Aristóteles discute allí un tipo de “realeza absoluta” que no es exactamente la que tiene en mente Platón: Aristóteles está pensando en un régimen en el que el monarca gobierna todo sin sujeción a la ley;³³ incluso según su voluntad, mientras que Platón no está pensando en un régimen sin leyes sino de prioridades al interior de un régimen que también tiene (y por seguridad es necesario que tenga) leyes. Aristóteles va directo a la analogía con el médico, y nos da una sugerencia, además, de dónde pudo haber tomado Platón la idea, ya que cuenta que en Egipto los médicos tienen un protocolo para cambiar sus prescripciones.³⁴ Dice, no obstante, que esa analogía no prueba lo que quiere probar. Aunque lo menciona al final de sus objeciones, el argumento fundamental contra la analogía con la medicina es que ella no puede aplicarse a la política porque el interés de los médicos coincide con el de los enfermos (se les paga para que curen) en cambio el interés de los gobernantes suele oponerse al de los gobernados. Por eso, si los médicos fueran tan corruptos como los políticos, los pacientes buscarían la cura en los libros, tal como en los estados se acude a las leyes escritas en lugar de recurrir a los

³³ Con una excepción, que él mismo señala, en *Política* 1286b31.

³⁴ Lo pueden hacer a partir del cuarto día, y si lo hacen antes es bajo su responsabilidad. Sobre las razones para esperar al cuarto día, cf. *Historia Animalium* 553a9, y Newman, *The Politics of Aristotle...*, pp. 281-282.

gobernantes corruptos. Además, la analogía es errónea porque el médico o el entrenador no se tratan a sí mismos, y acuden a otros expertos, médicos o entrenadores, para evitar que su propio dolor, su propia pasión, en fin, su compromiso afectivo con la materia a tratar, interfiera en su buen juicio.³⁵ En política, para encontrar esa falta de pasión y esa imparcialidad hay que recurrir a las leyes. A diferencia de los hombres –y este es el punto fundamental– las leyes no están sujetas a las pasiones que corrompen el buen razonamiento. Por eso los hombres, individualmente, no son mejores que las leyes.

Si bien Aristóteles reconoce que la generalidad de la ley la vuelve “claramente incapaz” de dictar prescripciones exactas en todos los casos, y que en ellos es el criterio de quien manda el que debe primar,³⁶ pero advierte que incluso para corregir lo inespecífico de las normas escritas y atender los casos particulares son necesarias las leyes, pues para evaluar que se está delante de un caso particular es preciso tener internalizadas las indicaciones generales de la ley.³⁷ Por lo tanto, las leyes deben gobernar en

³⁵ Cf. Aristóteles, *Política* 1287a3-40.

³⁶ Cf. Aristóteles, *Política* 1282b1-6 (ή δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανερόν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἂν τε εἷς ἂν τε πλείους ᾧσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων) y también 1286a20 y ss. Cf. también Newman, *The Politics of Aristotle...*, p. 283 para quien Aristóteles “sigue aquí la pista de Platón, en *Político* 295d-e y 300c”, y cuyo rey, investido con poderes de esta naturaleza, “debe ser *ex hypothesi* un ἀνήρ ἀριστος”.

³⁷ La comparación de esta situación con la que se plantea en *Ética Nicomaquea* V 1137b26–32, que proponen autores como S. Berges “Understanding the Role of the Laws in Plato’s *Statesman*”, en *Prolegomena* 9.1, (2010), p. 10, es adecuada sólo de manera muy acotada, ya que allí se trata de contemplar una excepción mediante un

primer término y no los hombres. Aristóteles no niega que el individuo dotado del conocimiento científico-técnico está mejor preparado que la ley para decidir en relación con el caso particular; sin embargo, el gobierno de un solo hombre tampoco sería lo mejor en este caso. Esto es, en parte, por lo ya dicho: porque una multitud puede llegar a ser mejor juzgando que un solo hombre, en la medida en que un hombre puede ser vulnerable a las pasiones, mientras que las multitudes son más difíciles de corromper;³⁸ y porque aun si la multitud no es virtuosa, unos pocos hombres buenos son preferibles a uno solo: cuatro ojos ven más que dos.³⁹

Aristóteles esboza incluso la idea de un progreso histórico desde la monarquía absoluta (propia de un tiempo pasado y de estados más pequeños, en los que era difícil hallar a uno que se distinguiera de manera significativa por su virtud) hacia la *politeía*, la organización constitucional que se da a sí mismo un grupo de iguales en el que ya no todos aceptan mansamente ser súbditos, ni admiten que la virtud sea exclusiva de uno solo.⁴⁰ Al describir ese progreso, diverso del planteado por Platón, no se hace explícito qué papel juegan ni cómo se integran el saber y la ley, sin embargo,

decreto, algo que no discutiría ni quien está a favor de la primacía de la ley ni quien está en contra de ella.

³⁸ Cf. Aristóteles, *Política* 1286a31-40. La confianza estadística de que la multitud resulte más difícil de corromper que el individuo no recibe fundamentación ulterior. En su comentario *ad locum*, Newman, *The Politics of Aristotle...*, pp. 284-285, trae a colación los versos 696-701 del *Orestes* de Eurípides: “Cuando el pueblo se reaviva cayendo en la cólera, es tan difícil de apagar como el fuego vivo. Pero si cuando se torna violento, tranquilamente se soltara la vela, y aprovechando el momento oportuno se cediera ante él, quizás se calmaría”.

³⁹ Tomo los argumentos sintéticamente, y dejo de lado algunas objeciones, como la de las facciones.

⁴⁰ Cf. Aristóteles, *Política* 1286b5-20.

sí aclara Aristóteles que la monarquía absoluta es anti-natural, porque es anti-natural que entre hombres de igual dignidad uno prevalezca de ese modo. Lo justo es gobernar por turnos, y esto ya implica orden y, por lo tanto, ley.⁴¹ La idea aristotélica de que el orden (*táxis*) es —o implica— ley (*nómos*) es también una convicción compartida con Platón, quien expresa lo mismo en dos diálogos de vejez, muy cercanos al *Político: Filebo* 26b y *Leyes* 673e.

Los argumentos de Aristóteles, en este contexto, culminan con una defensa de la naturaleza eminente de la ley. Si bien es cierto que la ley, por su generalidad, no puede pronunciarse en un caso particular los gobernantes sólo pueden ser capaces de dirimirlo por el hecho de haber sido educados en las leyes. Esta aguda observación también parece haberla tenido en cuenta, en cierto modo, Platón en el *Político*: en el ejemplo de la enseñanza de las letras,⁴² al comienzo del diálogo, educar consiste en ofrecer un modelo racional que permita discriminar a partir de él los casos particulares dentro de la generalidad. Sabemos que Platón contempla, no obstante, una variedad de modalidades de educación política, que no son ni fundamentalmente ni exclusivamente racionales.⁴³ Aristóteles en cambio entiende que las leyes le han enseñado al gobernante cómo juzgar; ellas ordenan juzgar y administrar “con el más justo de los criterios”, a la vez que permiten corregir la legislación según su evaluación del estado de cosas. Por eso —culmina Aristóteles— quien aconseja que gobierne la ley, “parece exigir que gobiernen el dios y la inteligencia”,⁴⁴ mientras que quien reclama que sea un

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Política* 1287a18.

⁴² Cf. Platón, *Político* 277e-278b.

⁴³ Como se discute en diversos diálogos, entre otros, *República* II y III, y *Leyes* II.

⁴⁴ Aristóteles, *Política* 1287a29-30: ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους.

solo hombre “agrega también algo bestial”, ya que incluye deseos y estados de ánimo.

En su último diálogo, las *Leyes*, retomando una inspiración presente en los diálogos de madurez y en el *Político*, Platón reflexiona una vez más sobre qué clase de hombre sería ese gobernante capaz de erigirse legítimamente por encima de la ley:

“Si alguna vez un hombre, *que sea por naturaleza competente y que haya nacido con un sino divino*, fuera capaz de tomar el [poder] no necesitaría para nada de leyes que a sí mismo lo gobernarán. En efecto, ni la ley ni ningún orden son más poderosos que el conocimiento, ni es lícito que la inteligencia obedezca ni sea esclava de nada, sino que gobierne todas las cosas, si en efecto es realmente y por naturaleza libre en verdad. Ahora, sin embargo, *de ningún modo existe en ninguna parte*, a no ser en pequeña medida; es por eso que sin duda hay que escoger lo segundo, orden y ley los que claramente se fijan en y miran a lo general, pero son impotentes en cuanto a cada caso”.⁴⁵

Para Aristóteles, la alternativa entre inteligencia o libertad es equívoca: las leyes no hacen esclavo a nadie porque son –dice–

⁴⁵ Platón, *Leyes* 875c3-d5: ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ: ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν. νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ’ ἢ κατὰ βραχύ: διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὀρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ’ ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ. Las itálicas en la cita son mías.

inteligencia sin pasión,⁴⁶ y sólo de ese modo puede ser su gobierno realmente divino. En la *Ética Nicomaquea*, advierte: “Lo que buscamos no es sólo la justicia sin más sino la justicia política”⁴⁷ y “efectivamente hay justicia para aquellos cuyas relaciones están reguladas por alguna ley”.⁴⁸ Esta es la razón por la cual, sigue Aristóteles, “no permitimos que nos mande un hombre sino un principio racional (*lógos*), porque el hombre lo hace en su propio interés y se convierte en tirano”.⁴⁹

A esta razón de orden teórico-conceptual, añade Aristóteles su convicción, basada en la observación de casos, de que “hoy en día ya no surgen realezas (*basileíai*), y cuando surgen monarquías son más bien tiranías” (*Pol.* 1313a4-5), porque nadie se distingue tanto en la pólis “como para estar a la altura de la magnitud y dignidad de ese cargo”. El gobernante regio que imagina el Extranjero de Elea parece estar, a juicio de Aristóteles, más cerca de la fantasía que de la realidad.

Conclusiones: la ley como principio racional y como el resultado del genuino saber

Tanto en las *Leyes* como en la *Política* encontramos la apelación a la inteligencia (*noús*) y el conocimiento (*epistḗmē*) como ideales regulativos de la comunidad política. En la perspectiva platónica, la *epistḗmē* está incluida en el político regio, ya que él está provisto de *téchne basiliké* y *phrónesis*, la suya es una actividad

⁴⁶ Aristóteles, *Política* 1287a32: διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.

⁴⁷ Aristóteles, *EN* 1134a24-25: δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

⁴⁸ Aristóteles, *EN* 1134a30: ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς.

⁴⁹ Aristóteles, *EN* 1134a35-b1: διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος.

a la vez crítica y directiva, aunque la efectiva emergencia de un político regio es, no obstante, una eventualidad que requiere del sino divino. Para Aristóteles, en cambio, el buen político, si bien dispone de *phrónesis*, no posee la *epistéme*. La *phrónesis* –afirma en la *Ética Nicomaquea*– no es ciencia ni *téchne* sino virtud práctica,⁵⁰ y no versa sobre lo universal sino sobre lo particular. Además de *phrónesis*, la política involucra entendimiento (o buen entendimiento: *he sýnesis kai he eusynesía*); y ambos se aplican a lo mismo pero de modo diverso: la *phrónesis* es directiva mientras que el entendimiento es sólo crítico.⁵¹ Sin embargo ellos tampoco son *epistéme* ni alguna de las ciencias particulares, como la medicina o la geometría.⁵² La política es eminentemente práctica y deliberativa, y los políticos actúan en cierto sentido “como obreros manuales”.⁵³ Así, difícilmente un político pueda para Aristóteles identificarse con el principio racional; es por eso que en la *Política* considera que la ley, producto de la inteligencia sin la pasión, es la que está más cerca de asegurar la justicia en la comunidad política. Es posible que la experiencia de Platón, tal como aparece narrada en la *Carta VII*⁵⁴ o su visión de los liderazgos de su tiempo, tal

⁵⁰ Cf. Aristóteles, *EN* 1140b4-5: *phrónesis* es una “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre”. La *phrónesis* parece referida a uno mismo, pero cuando no lo está “toma el nombre de economía, legislación, política”; cf. Aristóteles, *EN* 1141b29-31.

⁵¹ Cf. Aristóteles, *EN* 1143a8-10: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν (...) ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.

⁵² La explicación aristotélica es que no se aplican a lo que es siempre e inmóvil ni a lo que de un modo u otro llega a ser sino a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación.

⁵³ Aristóteles, *EN* 1141b 27-29.

⁵⁴ Cf. Platón, *Carta VII* 324b-326b. Para cuando se escribió el *Político*, cuya fecha ubica Skemp en *Plato's Statesman. A translation of*

como la reconstruye la moderna indagación histórica,⁵⁵ explique en parte su particular evaluación de los regímenes políticos, y su confianza en la efectiva capacidad de un individuo de poseer la ciencia política, que es garantía de justicia. Así, aunque no es ajeno a la posibilidad siempre latente de que el gobernante caiga en un egoísmo tiránico (introduciendo *algo bestial*),⁵⁶ Platón enfatiza también el sinsentido que puede entrañar la sujeción acrítica al imperio de la ley por encima de quien está en posesión de la epistémē basiliké. El “experimento mental” que se propone en *Político* 298a-299e subraya justamente cómo –en virtud de su generalidad y formalidad– la ley puede quedar al servicio de un ejercicio perverso poder, o simplemente de un formalismo absurdo, actuando así contra la inteligencia, volviendo imposible la indagación epistémica desprejuiciada (por fuera de lo que explícitamente afirma la ley) o el desarrollo genuino del saber. Y sin inteligencia no hay ley que pueda garantizar la justicia.

the Politicus of Plato, with introductory essays and footnotes, (Londres: Routledge, 1952), pp. 13-17, entre 366-362 a.C., Platón ya había conocido la corte siracusana de Dionisio I y la de Dionisio II.

⁵⁵ El historiador S. Dusanic en “The true statesman of the *Statesman* and the Young tyrant of the *Laws*. An historical comparison”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*, pp. 345-346 ha propuesto que el modelo que podría estar inspirando aquí a Platón sea el de Timoteo, el general que en el año 377 a.C. logró la paz entre Esparta y Atenas.

⁵⁶ El análisis de los motivos *psicológicos* y *formativos* que llevan a la corrupción del buen gobierno que se esboza en *República* VIII – IX da cuenta de la preocupación platónica por esa dimensión “bestial”.

Bibliografía

Ediciones

- Aristóteles, *The Politics of Aristotle, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*, W. L. Newman, (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1902).
- . *Aristotelis Politica*, D. Ross (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 1954).
- . *Aristotelis Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1894).
- Platón, *Platonis Opera*, Vol. 1, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan (eds.), (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Traducciones

- Aristóteles, *Política*, G. Livov, (trad., ensayo introductorio preliminar y notas), (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2015).
- . *Política*, M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (trad., introducción y notas), (Buenos Aires: Losada, 2004).
- Platón, *Político*, en *Diálogos*, vol. 5 M. I. Santa Cruz (trad., introducción y notas), (Madrid: Gredos, 1989).
- Skemp, J. B., *Plato's Statesman. A translation of the Politicus of Plato, with introductory essays and footnotes*, (Londres: Routledge, 1952).

Literatura secundaria

- Berges, S., "Understanding the Role of the Laws in Plato's *Statesman*", en *Prolegomena* 9.1, (2010), pp. 5-23.
- Bossi, B. y Robinson, T. M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, (Boston y Berlín: De Gruyter, 2018).

- Dusanic, S., “The true statesman of the *Statesman* and the Young tyrant of the *Laws*. An historical comparison”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 337-346, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).
- Gill, C., “Rethinking constitutionalism in *Statesman* 291-303”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 292-305, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).
- Lane, M., “A new angle on utopia: the political theory of the *Statesman*”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 201-276, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).
- . *Method and Politics in Plato’s Statesman*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Mc Cabe, M. M., “Chaos and Control: Reading Plato’s *Politicus*”, en *Phronesis* XLII.1, (1997), pp. 94-117.
- Peixoto, M. C. D., “On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato’s *Statesman*”, en B. Bossi y T. Robinson eds., *Plato’s Statesman Revisited*, pp. 249-262, (Boston y Berlín: De Gruyter, 2018).
- Rowe, C. J. (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).

ELEMENTOS Y PROYECCIÓN DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN TOMÁS DE AQUINO

Gabriela de los Ángeles Caram
Universidad Nacional de Cuyo

Introducción

Apoiados en los textos de Tomás de Aquino, comprendimos que siguiendo a Aristóteles, es posible diferenciar dos usos de la razón: el teórico y el práctico,¹ cada uno de los cuales revela un fin propio aunque se encuentran intrínsecamente ligados. Es por ello que el intelecto especulativo “se hace práctico por extensión a la obra”,² esto es, se relacionan en cuanto uno es conformidad a la realidad, y está unido al otro en cuanto se ordena al apetito recto, a la rectitud de la dimensión operable.

Una vez que se ha realizado la distinción entre el intelecto teórico y práctico a partir de sus funciones, pasamos a estudiar las proyecciones de la razón práctica, desde el horizonte de comprensión de Tomás de Aquino. Una influencia capital para el desarrollo tomasiano acerca de la razón práctica la constituyó la fundamentación aristotélica. En efecto, el Aquinate señala distintos puntos como relevantes en la teoría del Filósofo que coinciden con

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Scriptum Super Libros Sententiarum* III-IV, M. F. Moos, (ed.), (París: 1933-1947), III, d. 3, q. 2, a. 3, b, co.; d. 35, q. 1, a. 3, b, co.

² J. F. Sellés, “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, N° 101, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000), p. 15.

su pensamiento. En el marco de las similitudes del pensamiento tomasiano con el de Estagira, señala el Dr. Sellés: “El último acto de la razón práctica para Aristóteles es el *mandato*, la *orden*. Pero una orden es, ante todo el *mensaje* que ella contiene, la *instrucción* que ella propone, y no la *fuerza de voluntad* con que se manda”.³

De modo que habría primeramente que reconocer un orden de elementos que configurarían el acto humano efectuado, siguiendo un itinerario que comienza desde los primeros principios del intelecto práctico hacia la actividad previa a la manifestación propia de la voluntad.

Pondremos en claro a modo de esquema cómo sería este itinerario, utilizando un sencillo ejemplo: una escalera. El primer escalón, de arriba hacia abajo, representa el aspecto principal de la razón práctica que desciende hacia la instancia siguiente. Es decir que el primer elemento que sirve de pilar básico a los demás (considérese que el primero contiene toda la estructura que sostiene la escalera entera) es el que permite la bajada al siguiente.

Asimismo, esta estructura que se va extendiendo hacia adelante con el objeto de generar el descenso es también fundamental para que haya suelo donde los peldaños se asienten. Análogamente, no hay proyección moral sin un edificio que se sustente en forma vertical y horizontal. Esto quiere decir, cada parte contiene necesariamente a la que le precede y le sirve de fundamento y apoyo.

1. La sindéresis como fundamento de la facultad racional práctica

Las leyes de la naturaleza, así como las de la moral o de la sociedad tienen que ser consideradas casos particulares de una sola y misma ley, que es la ley divina. Ella es la fuente única de

³ J. F. Sellés, “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”, p. 13

la que se originan todas las demás leyes, y el hombre, en cuanto criatura racional, tiene la premisa inexcusable de conocer lo que la ley eterna le exige y de conformarse a ello, lo cual implica que esta ley está inscrita en su propia naturaleza, y por ello se denomina *ley natural*.⁴ Se denomina *sindéresis*, y contiene los primeros principios de la ley natural, de la cual derivan todos los juicios de la razón práctica. De esta ley participan todos los seres a su modo, y según sus posibilidades. El hombre participa intelectualmente, como manifiesta el texto del Aquinate: “Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.⁵ En cuanto ley natural primera dicta: “hacer el bien y evitar el mal”.

A pesar de la universalidad y evidencia de esta ley (*per se nota*), no pueden obrar en la vida cotidiana todos los hombres de la misma manera, pues hacer lo bueno y evitar lo malo no implica el decreto arbitrario de una conducta determinada, sino la posibilidad de interpretar la ley natural inscrita en la sustancia humana y regirse por ella en las instancias siguientes a la ley. De esta ley provienen todas aquellas normas de la ley natural en las que se especifica el entendimiento de lo que es bueno para el hombre, proponiéndole un fin que tiene razón de bien: “Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum...”.⁶ Tomás afirma expresamente que procede del intelecto

⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Editio Leonina, vol. XXV, (Roma-París: Commissio Leonina, 1888-1906), I IIae, c. 91, a. 2, co.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-IIae, q. 91, a. 2, co.

⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De Veritate*, Editio Leonina, vol. XXII, (Romae, ad Sanctae Sabinae: 1970-1976), q. 16, a. 2, co.

agente⁷ (“ex ipso lumine intellectus agentis”)⁸ y no constituye el acto de la virtud, sino que es su preámbulo, del mismo modo como las cosas naturales son el preámbulo de todo aquello que es adquirido o infuso. Por lo cual los primeros principios del orden práctico que se sintetizan en la sindéresis son infalibles, evidentes y exentos de error y de todo olvido.⁹

En este punto convendría hacer una pequeña digresión y aclarar que no sólo es importante el papel de la sindéresis para conducir los actos humanos sino también para acompañar y guiar los caminos de la ciencia, como bien afirma Ema Takemura en su artículo: “El valor epistemológico de la relación ciencia-sindéresis-*intellectus principiorum*: una interpretación contemporánea”.¹⁰ La sindéresis es una dotación creatural humana (cfr. p. 108) capaz de conferir dirección y perfección a las demás potencias y facultades, según expresa la autora. Además subordina el plano de lo necesario al ámbito de la libertad. Este dato no es menor toda vez que se quiera considerar la importancia de la realidad humana en su carácter ético, que se revela como directivo para toda actividad humana, incluyendo la científica.

2. Componentes del acto humano y su relación con los hábitos

Se sabe que el objeto de estudio de la ciencia moral es propiamente el acto humano. Siempre que se consideran las acciones humanas, se hace referencia al ámbito de lo particular y contingente, aunque ellas están, en todos los casos, comandadas

⁷ Tomás de Aquino, *II Sent*, d. 24, q. 2, a. 3.

⁸ Tomás de Aquino, *II Sent*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

⁹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, II, q. 53, a. 1, co.

¹⁰ E. Takemura, “El valor epistemológico de la relación ciencia-sindéresis-*intellectus principiorum*: una interpretación contemporánea”, C. Muñoz (ed.), *Estudios de la Academia de Humanidades*, (Mendoza: 2014).

por un principio universal y rector, no contingente. Esta actividad se efectúa en el intelecto solo, pasando luego por un movimiento discursivo de la razón previo a la intervención de la voluntad.¹¹ El momento de carácter intelectual se corresponde con el intelecto de los primeros principios, y luego continúa con la etapa aprehensiva del bien, con el racional de la prudencia y las virtudes particulares que ésta implica, concluyendo finalmente con la actividad de la *ratio particular* –cogitativa–, que es dirigida por la prudencia. Esta secuencia continúa con la elección, que es un “*appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*”,¹² el acto completo por el cual la voluntad se determina a partir de un juicio o principio del intelecto.

Antes de que se produzca cualquier elección, existe una instancia de deliberación o *consilium* que debe concluir en un juicio de razón práctica para que la decisión no se prolongue al infinito en relación con todas las posibilidades de ejecución del acto. Es decir que existe un largo itinerario que comienza en los primeros principios y termina o se consume en un acto de la potencia apetitiva. Al elegir uno de los medios propuestos por la deliberación para alcanzar el fin, por un *consensus* se produce la elección: “*Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae*”.¹³

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I Iae., q. 14, a. 1, ad. resp. y 2, ad resp.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 83, a. 3, co: “*quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic. quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*”.

¹³ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I IIae., q. 13, a. 1, co.

De manera que tanto el intelecto como también la potencia volitiva intervienen en la constitución de la acción humana; aunque analíticamente podamos diferenciar sus funciones propias, se entrecruzan constantemente. En la consideración de la voluntad, como facultad del alma racional y cuya libre determinación se funda sobre la universalidad de la razón, entra su capacidad de ser sujeto de hábitos éticos.

Los hábitos son un complemento de la naturaleza, ya que son determinaciones que establecen relaciones definidas entre el intelecto y sus objetos o posibles operaciones.¹⁴ Todos los hábitos están orientados hacia ciertas operaciones ya sean cognitivas, ya sean voluntarias. El hábito moral –que afinca en el terreno de la voluntad, pero tiene como base todos los juicios intelectuales y prudenciales necesarios– tiene la función de situar al individuo más o menos lejos de su propio fin: el que dispone al hombre a cumplir un acto conforme a su naturaleza y a su fin natural se llama virtud, y aquél que lo dispone a realizar un acto que no le conviene, se denomina vicio.¹⁵

Como la razón *dirige* la actividad práctica y la configura, mueve hacia lo operable, entonces tiene que alcanzar lo particular y contingente. Pero esto último no es el objeto de la razón, entonces para tal uso de la razón tiene que mediar algún tipo de *ratio* particular, que Tomás de Aquino encuentra en la potencia *cogitativa*. Por ello, luego de explicar la operatividad e importancia de los hábitos, incluyendo a la prudencia en cuanto virtud estructural del acto humano, explicaremos su noción y función.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-IIae. q. 49, a. 4, ad 1.

¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-IIae. q. 54, a. 3, ad resp. y a. 55, 1-4.

a. Hábitos y connaturalidad

Se puede afirmar, sin temor a equivocarnos, que los hábitos tienen la impronta de ser como una segunda naturaleza, como sabemos por el legado aristotélico.¹⁶ Nuestra naturaleza requiere en sus principios y en su reflexión, cierto grado de connaturalidad. Esto significa que hay algo que es connatural en el hombre, que acompaña inexorablemente su naturaleza, como expresa Miguel Acosta López: “La connaturalidad se dice de la relación que surge entre el sujeto y el objeto, no sobre sí misma, de lo contrario se entendería que la connaturalidad es una segunda naturaleza superpuesta. Se trata, pues, de una relación de “con-formidad””.¹⁷ Y señala a continuación: “De esta manera, donde hay hábito aparece una disposición connatural. Los hábitos intelectuales generan una connaturalidad a nivel intelectual, los hábitos de la voluntad la connaturalidad volitiva y los hábitos afectivos una connaturalidad afectiva”.¹⁸

En el trabajo de Eduardo Sánchez denominado *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, el autor se explaya abundantemente sobre las aristas que la naturaleza del hábito implica. Y en una de sus secciones expone: “Es verdad que por una parte “se dice que la *quidditas* o esencia o naturaleza de la cosa

¹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (Madrid: Gredos, 1995), Libro VII, 10, 1152 a 33.

¹⁷ M. Acosta López, “Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario filosófico*, Serie Universitaria, N° 102, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000), p. 30. Cfr. también: J. M. Pero Sanz, *El conocimiento por connaturalidad*, (Madrid: Rialp, 1964), pp. 92-93.

¹⁸ M. Acosta López, “Dimensiones del conocimiento afectivo”, p. 31.

es su substancia”¹⁹ y que, por otra parte, la substancia se enumera entre las categorías; sin embargo, la “substancia-categoría” es la “substancia sujeto” (sujeto de accidentes), mas no la “substancia-quididad”²⁰. Y esto es porque la quididad no forma parte de los predicamentos.²¹ De este modo, el hábito es una cualidad que se configura como complemento de la naturaleza, y por ello es capaz de *secundar* la quididad.²²

La sindéresis es un hábito natural, lo que quiere decir que no es un hábito adquirido, como sucede en el caso de las virtudes morales, sino que está en nosotros como una guía que no se altera con nuestros actos libres posteriores, de hecho, no se altera nunca. Es un hábito porque permanece y es director de conducta infalible.²³ Pero aunque se trata de un hábito natural, no es innato, puesto que esta característica implica que queda excluida la intervención de un principio exterior. Lo natural, en cambio, puede proceder en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior.²⁴ Los hábitos naturales perfeccionan la razón humana tanto en su uso

¹⁹ Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala y R. M. Spiazzi, (eds.), (Turin: 1971), VII, 1270.

²⁰ E. Sánchez, “La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, N° 107, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona), 2000, p. 42.

²¹ Tomás de Aquino, *In VI Metaph.*, 1275.

²² Cfr. E. Sánchez, “La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles”, p. 43.

²³ A. M. González, “Introducción”, en: Tomás de Aquino, “De Veritate, cuestiones 16 y 17”, Serie Universitaria, N° 61, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998), Cuestión 17, p.12.

²⁴ Cfr. A. M. González, “Introducción”, p.12: “Según Santo Tomás esto es lo que ocurre con los hábitos naturales que perfeccionan a la razón humana tanto en su uso especulativo como en su uso práctico”.

especulativo como en su uso práctico,²⁵ y el principio interior del cual surgen los hábitos intelectuales es la misma luz del intelecto agente.

Los hábitos morales, por su parte, son modos de comportarse que han adquirido una cierta fijeza, una estabilidad difícil de remover.²⁶ Y ellos advienen luego de que los primeros principios realizan su acción directiva. La *sindéresis* proporciona un conocimiento práctico pero demasiado universal, por ello no podría promover por sí sola la integración práctica de los bienes propios de cada una de nuestras tendencias: para esto es necesaria la *prudencia*, que es un hábito intelectual y ético a la vez, cuya función es primordial, como expresa Ana Marta González en la introducción a la edición castellana correspondiente a *De Veritate, cuestiones 16 y 17*: “Sin ella, la *sindéresis* no acertaría a dirigir racionalmente nuestras tendencias; sus principios quedarían demasiado lejos de la práctica, y no llegarían a informar nuestra estructura tendencial”.²⁷

b. La Prudencia y sus hábitos subordinados

La prudencia, como hábito teórico y práctico de la razón,²⁸ es movida por la *sindéresis*, del mismo modo como la ciencia es movida por los primeros principios especulativos. Su acto teórico

²⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-IIae, q. 51, a. 1, sol.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-IIae, q. 53, a. 1, arg. 1: “Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quaedam, unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura”.

²⁷ A. M. González, “Introducción”, p. 15.

²⁸ La prudencia, que es la «*recta ratio agibilium*», aparece en el comentario a la *Ética Nicomaquea* dentro de la referencia a los hábitos intelectuales, mientras que en: Tomás de Aquino, *S. Th.* II-IIae, q. 47, a. 6, se la relaciona con la *sindéresis*.

propio es deliberar y juzgar, y el práctico es llamado *imperium*, que significa mandar la ejecución.²⁹ El hombre prudente es aquel capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no de manera parcial, sino en relación con el vivir bien en general. Del mismo modo, necesita conocer los principios universales de la razón y los principios particulares, en los cuales se da la acción.³⁰ En vistas a su función central en el obrar humano, debe ser iluminada por este primer principio práctico. La *sindéresis* ayuda, aunque de distinta forma a la razón, a la prudencia, y a través de ella, a las demás virtudes.

Es claro que la razón recta no puede ser rígida, porque ella acoge otros momentos posteriores al mandato de los principios primeros, que son los propios del movimiento discursivo derivado de aquéllos, y que encuentra su lugar en el hábito prudencial con sus diferentes facetas. La prudencia presenta tres virtudes específicas, al modo de partes potenciales de la misma, que son las que se detallan a continuación:

Eubulia: Es el *consilium*, el inquirir rectamente en busca del buen fin, de manera simple, oportuna, congruente y en tiempo conveniente. Se trata de la disposición para la buena deliberación, la rectitud de designio. También significa saber aconsejar, según lo expresado por Aristóteles en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea*.³¹ Aconsejar es deliberar, contemplando lo

²⁹ J. F. Sellés, “La virtud de la Prudencia en Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, N° 90, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999), p. 48: “...el hábito que perfecciona la razón práctica en orden al *precepto, imperio* o *mandato* se denomina propiamente prudencia.” Cfr. también: Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 4, b, ad 3; y Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 61, a. 3, co.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 47, a. 3, co.

³¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 9,1142 b.

bueno o malo de una acción, tratando de hallar la mejor solución a una situación, o evaluando si un bien es mayor que otro, etc. Se distingue de la opinión porque ésta última puede ser variable y no es necesariamente según rectitud, como ocurre con la *eubulia*.³²

Synesis: es un hábito que se denomina desde el Estagirita³³ con este término y se trata de un juicio penetrante acerca de las acciones conforme a la ley común y a lo obtenido por la *eubulia*. La palabra significa *sentenciar bien* (de allí viene la expresión “sensatez”), y se distingue de la ciencia y de la opinión porque es el juicio recto sobre las cosas agibles, anota Sellés: “...la *synesis* capacita para juzgar bien sobre las cosas agibles, mientras que a la prudencia pertenece el fin y el complemento, a saber, *mandar* lo que procede para actuar”.³⁴ De este modo se entiende que mientras la prudencia en general es preceptiva (en cuanto que su fin es determinar lo que es mejor realizar), la *synesis* posee **sólo** una función judicativa.³⁵

Gnome: Juzga de acuerdo a la razón natural en los casos en que la ley no prevé. Es el juicio obrado con sensatez que completa el juicio de la *synesis*, con la cual se diferencia sólo sutilmente.³⁶ *Synesis* y *gnome* se diferencian en cuanto que la primera busca ajustarse a la ley para juzgar acerca de aquellas cosas que acontecen de modo plural y la segunda inquiere el sentido más correcto de

³² Cfr. J. F. Sellés, “La virtud de la Prudencia en Tomás de Aquino”, pp. 45-48.

³³ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 10, 1143 a 1 y ss.

³⁴ J. F. Sellés, “La virtud de la prudencia en Tomás de Aquino”, p. 47.

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, l. 6, lect. 9, n.6.

³⁶ Estos datos de los tres hábitos subordinados a la prudencia se encuentran también especificados en el trabajo ya citado de M. Acosta López, “Dimensiones del conocimiento afectivo”.

la ley en un caso determinado, en dirección de lo justo legal,³⁷ ambas sirven de fundamento a la virtud de la equidad (epiqueia).³⁸ *Gnome* concretamente significa sentenciar *ad casum*.

Synesis, *euboulia* y *gnome* son hábitos, como ya había expresado claramente el Estagirita en *Ética Nicomaquea* VI, 11, 1143a 25 ss. A partir de la prudencia y sus hábitos subordinados, se formula un juicio razonable, prudencial, que, como veremos, precisa la efectiva actuación de la cogitativa. En lo que sigue, contemplaremos esta relación.³⁹

c. El papel fundamental de la cogitativa

Todas las formas particulares de prudencia mencionadas constituyen momentos que prefiguran el juicio práctico. Siguiendo las reflexiones de Sellés en *La virtud de la prudencia en Santo Tomás de Aquino*, se ve que la *razón particular* o cogitativa es una facultad sensible con soporte orgánico y tiene por objeto la proyección concreta en el futuro valorándola como buena, por eso también en tiempos actuales también la llaman *proyectiva*.⁴⁰ Se distingue de la prudencia, que tiene como sujeto a la razón y no tiene soporte sensible. Ella aporta algo fundamental que sirve también a nuestra comprensión: “La relación que entre ambas guardan estriba en que es la prudencia quien puede mandar o dirigir a la cogitativa y no al revés”.⁴¹ Esto es así porque la prudencia la perfecciona en

³⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* II, q. 57, a. 6, rta. 3.

³⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* II, q. 96, a. 6, co.

³⁹ Cfr. M. Acosta López, “Dimensiones del conocimiento afectivo”, p. 28.

⁴⁰ J. F. Sellés, “La virtud de la prudencia en Santo Tomás de Aquino”, p. 182.

⁴¹ J. F. Sellés, “La virtud de la prudencia en Santo Tomás de Aquino”, p. 182.

orden a estimar rectamente acerca de las intenciones singulares de las cosas particulares.

La cogitativa es una potencia cognoscitiva con base orgánica,⁴² como se dijo, pero, aunque tiene su correlato en la estimativa de los animales superiores, ella se encuentra siempre en el ámbito de la libertad, pues no somos seres naturalmente determinados. El texto de Sellés resulta esclarecedor:

“Es decir, un hombre puede conocer alguna realidad concreta mediante la cogitativa y no hace nada, es decir, no actuar sobre tal cosa sino conocerla sin más, y valorarla como buena sin más, no como buena para él en ese momento y lugar y demás circunstancias. En cambio, en los demás animales, lo real físico en cuanto que se percibe por la estimativa está encuadrado inexorablemente dentro de la instintividad del animal registrada como bueno o nocivo, es decir, se encuadra dentro de una actividad determinada como bueno o malo para tal acción, pero no se valora separado de la acción concreta en sí. Para conocer eso se requiere salir del instinto, no estar determinado “*ad unum*”, a un solo modo de actuar, esto es, se precisa estar

⁴² Cfr, nota 25 de J. F. Sellés, pp. 33-34, “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”, donde se cita: Tomás de Aquino, *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2; y otros pasajes de la *Opera Omnia*, y donde el autor comenta: “Es curioso que Tomás de Aquino la colocara en una parte determinada del cerebro, como se nos dice en alguna de estas referencias: “*in medio capitis*”. La disposición del órgano es, por tanto, indispensable para su correcto funcionamiento: cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Anima*, Editio Leonina, vol. XXIV, B-C. Bazán (ed.), (Roma-París: Comissio Leonina - Éditions du Cerf, 1996), q. un, a 8 co.

dotado de cierta apertura, entendida como cierta “*collatio*”, esto es, cierta comparación que uno establece en lo percibido”.⁴³

Esta posibilidad como apertura supone cierta capacidad de abstracción. Lo cual implica que además, intervienen necesariamente los demás sentidos internos, puesto que esta operación juzga sobre los objetos de la memoria, y los de la imaginación, como se explicita en el Libro 1 de la *Sententia Metaphysicae*.⁴⁴ De esta manera, la reflexión sobre la cogitativa se encuentra siempre relacionada con las intenciones individuales, puesto que criba los contenidos múltiples de la experiencia y los valora en concreto, efectuando una verdadera síntesis sensorial: “recoge, funda y organiza los datos de la experiencia actual y pasada, y juzga acerca de todos los sensibles, propios, comunes y *per accidens*. Por eso, Tomás de Aquino la compara con la razón, porque ésta puede juzgar acerca de todo, pero la cogitativa juzga en concreto”.⁴⁵ La supresión de la cogitativa impediría la

⁴³ J. F. Sellés, “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”, pp. 34-35.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, Textum Taurini, (Ed. Busa, 1950), Lib. 1, l. 1, n. 15: “Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinent ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collative intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinent ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis.”

⁴⁵ J. F. Sellés, “Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino”, p. 37.

formación de los fantasmas necesarios para entender el contenido y la proyección que deben tener en el proceso de objetivación.⁴⁶ Por eso es que su trabajo, al igual que el de la imaginación y la memoria, es preparar los fantasmas para que reciban la acción del intelecto agente.⁴⁷ De este modo, se trata de ayudar a la capacidad racional para que piense sobre las cosas en concreto y realice el silogismo prudencial.⁴⁸

De manera que por la mediación de dicha capacidad humana, el alma entiende, y puede conocer no solamente el ser concreto de la realidad física, sino la *quiddidad* en concreto de las cosas materiales: “En efecto, con tal hábito conocemos la *esencia* del universo físico, y para ello se requiere previamente conocer el *quid* de tal o tal realidad física, a lo que alude la cogitativa”.⁴⁹

A partir de los conceptos estudiados, se esclarece que sin la cogitativa queda incompleta la relación entre la razón teórica y la razón práctica, y también la relación de éstas con la voluntad.⁵⁰ Tan preponderante es su papel que la sentencia universal de la razón práctica no puede ser aplicada al acto particular si no es por esta potencia media que aprehende lo singular, la *cogitativa*.⁵¹

⁴⁶ Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, (Pamplona: Eunsa, 1978), p. 296.

⁴⁷ Cfr. J. F. Sellés, “Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino”, p. 37. Donde se cita: Tomás de Aquino, *S. C. G.* II, c. 60, n. 1.

⁴⁸ Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 1978, pp. 219-222.

⁴⁹ J. F. Sellés, “Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino”, p. 38

⁵⁰ Cfr. J. F. Sellés, “Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino”, p. 33.

⁵¹ Cfr. J. F. Sellés, “La virtud de la prudencia en Tomás de Aquino”, p. 183. Donde se cita: Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 3, rc. 3.

A modo de resumen podemos sintetizar entonces que la constitución del acto moral comienza con sus pilares, los principios, continuando luego en el *hábito conceptual práctico* (la simple inteligencia que aprehende algún fin como bien). A este momento aprehensivo le sigue el *consilium*, que es el consejo acerca de las cosas a hacer en vistas a un fin. Posteriormente continúa la formulación del juicio práctico de la conciencia (juicio de las cosas agibles); consejo y juicio práctico se constituyen instancias propiamente prudenciales. Les sucede el *imperium* –el acto práctico de la prudencia–, que es precepto o mandato: el precepto de la razón acerca de los que se va a hacer específicamente, cuya estimación concreta corresponde a la proyectiva,⁵² que vincula la capacidad racional práctica con la potencia volitiva. En esta intersección, analíticamente hablando, se ubica la elección del acto que se va a efectuar.

2. La pregunta por el error moral

La interrogación directamente surgida de la posibilidad del error en la acción, emergente de la actividad de la razón práctica con todos sus componentes, tiene lugar a raíz de lo que muestra a diario la experiencia. Cómo sería posible que un juicio de razón, surgido de y guiado por los primeros principios y su actividad derivada, pudiera errar en su aplicación, o devenir contrario al bien propio que pide la naturaleza. En la tesis de Ignacio Serrano del Pozo (p. 16) se expone claramente que este problema moral estaba ya consignado en los textos aristotélicos: “Desde Aristóteles, sea como un comentario a sus reflexiones o en una línea paralela a la del pensador griego, muchos autores han intentado ofrecer una solución satisfactoria al problema suscitado por un sujeto

⁵² Cfr. J. F. Sellés, “La virtud de la prudencia en Tomás de Aquino”, p. 44. Ver también Tomás de Aquino, *S Th.* II-II, q. 153, a. 5, co.

que «ve lo mejor y lo aprueba pero sigue lo peor».⁵³ Aristóteles había aceptado que el incontinente (ἀκρατής) obra dominado por la pasión, de tal modo que desobedece el dictado de la razón: “no se produce la afección en presencia de lo que consideramos conocimiento en sentido estricto, ni es este conocimiento el que es arrastrado de acá para allá por la pasión, sino el sensible”.⁵⁴

Tomás de Aquino, por su parte, describe la posibilidad de ir contra lo que la razón exhorta en su primer ley directriz como una afección de la voluntad, que en algunos casos es nombrada como una incontinencia, una falta de dominio de sí mismo y también como una querrela entre dos oponentes: la pasión (irascible y concupiscible) y la razón, en la cual, la voluntad es la que decide finalmente el resultado de la lucha, por lo que la acción incorrecta se debe a su declinación a raíz de causas determinadas. Esto puede diferenciarse de la visión socrática que consideraba que sólo el desconocimiento produce el mal moral. Bonnie Kent, desde su perspectiva de análisis, supo efectuar una cuidadosa distinción entre la consideración aristotélica, de acuerdo con la cual la acción incontinente se produciría contra su elección, y la tomasina, que enseña que el incontinente escoge eligiendo (*eligens*).⁵⁵ Tomás de Aquino consideró, en esta dirección, que la llamada incontinencia concierne a un problema en la decisión de la voluntad, determinada por el tipo de juicio con que las personas actúan.⁵⁶ Efectivamente,

⁵³ I. Serrano del Pozo, *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la Filosofía de Tomás de Aquino*, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012), p.16.

⁵⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VII, 3, 1147 b.

⁵⁵ Cfr. B. Kent, “Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence”, *Journal of the History of Philosophy* 27, (1989), p. 206.

⁵⁶ Cfr. B. Kent, “Aquinas and Weakness of Will”, *Philosophy and Phenomenological Research* 75/1, (2007), p. 71.

según el Aquinate, sin el ejercicio de la voluntad, no se podría responsabilizar al incontinente por su mala acción: “Principaliter autem est peccatum⁵⁷ in voluntate, secundum quod malae concupiscentiae consentit”,⁵⁸ pero aclara suficientemente que todo pecado depende del juicio de razón: “omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati”.⁵⁹ Con ello se comprende que la facultad volitiva siempre sigue el bien (real o aparente) presentado por la razón, y que si ésta contiene error o ignorancia, la voluntad no sería responsable por su tendencia a ese error en la acción. Pero esta afirmación constituye sólo una parte de la verdad socrática; la otra parte, fundamental también, consiste en notar que el hombre, cuando obra, se dirige en virtud de un doble conocimiento: el universal y el particular. Al respecto, observa acertadamente Mario Šilar sobre este doble conocimiento que plantea el Doctor Angélico:

⁵⁷ Es preciso señalar que el término latino *peccatum* se refiere a una acepción más genérica que la que ofrece la lengua española, y suele designar toda acción frustrada, debido a una falta de habilidad, que puede estar libre de culpabilidad. Se presenta, en Tomás, una doble valencia de esta noción, a saber: una teológica y una filosófica. El filósofo considera el pecado como aquello que es contrario a la razón. Cfr. M. Šilar, “Acciones *irracionales*: incontinencia y debilidad de la voluntad en Tomás de Aquino”, en D. González Ginocchio (ed.), *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, N° 214, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009), p. 165.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *Quaestiones De malo*, (Roma-París: Commissio Leonina – Librairie Philosophique J. Vrin, 1982), q. 2, a. 3, ad 5.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 154, a. 5, co.

“De este modo, basta con que se produzca algún tipo de fallo en uno u otro conocimiento para hacer que la obra no sea buena y que la voluntad no sea recta. Asimismo, nada impide que el agente posea un conocimiento de modo habitual y que, sin embargo, no se considere de modo actual en un determinado momento. La no consideración actual de un conocimiento puede ser por motivo de una mera falta de atención o por algún tipo de impedimento sobreviniente. Esos impedimentos sobrevinientes pueden ser exteriores, tales como ocupaciones o deberes o algún tipo de enfermedad corporal. La pasión constituye un tipo de impedimento interior que impide la consideración en particular de aquello que se conoce en universal”.⁶⁰

Solamente a partir de un estudio detallado de los impedimentos mencionados para la realización de la obra buena, se podría aportar una significativa respuesta a la pregunta por el error moral. Es por ello que el tema de la incontinencia y de la debilidad de la voluntad ha sido objeto de variados posicionamientos en torno a su determinación específica.

Donald Davidson, por su parte, planteó esta cuestión en su singular trabajo *How is Weakness of Will Possible?: The Thomistic Advance*, mostrando que lo principal a tener en cuenta en el tratamiento de esta temática es el estudio de las causas e intenciones mentales que intervienen para la falla en el gobierno de uno mismo. De este modo, procedió a afirmar que el problema de la incontinencia debería ubicarse en el ámbito de la teoría de la acción, y no en el de la filosofía moral, considerando que las

⁶⁰ M. Šilar, “Acciones *irracionales*: incontinencia y debilidad de la voluntad en Tomás de Aquino”, p. 166.

reflexiones tomasinas sobre la incontinencia no habían otorgado verdadero protagonismo a la voluntad.⁶¹ Este artículo, dio pie, en su momento, al surgimiento de múltiples desarrollos que buscaron reivindicar el rol de la voluntad en la teoría del Aquinate sobre la incontinencia.

El trabajo de Davison representó un gran esfuerzo para otorgar un lugar específico al pensamiento en relación con lo racional y lo irracional, transmitiendo la idea de que la presunta irracionalidad no se produce en relación con una contradicción lógica, sino más bien en vinculación con los elementos que intervienen para que se produzca la acción. Es así, que según este autor, la acción *acrática* tiene más que ver con un oscurecimiento temporal del juicio racional, que acontece en el entorno de una lucha interior entre la pasión y la razón, y cuya ejecución se debe a la compleja trama de elementos que movilizan a la voluntad.⁶²

En el caso de los estudios tomistas que destacaron el importante papel que juega la voluntad en el comportamiento acrático, encontramos con frecuencia una referencia y posicionamiento definidos en relación con la “debilidad de la voluntad”. Esto es, no existe una interpretación unánime en torno a este tópico, lo que ha suscitado controversias. La discusión sobre ello hoy se encuentra abierta y efectuada desde múltiples lecturas. En el caso

⁶¹ Cfr. D. Davidson, “How Is Weakness of the Will Possible?: The Thomistic Advance”, en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 104-125.

⁶² Para una aproximación más cabal hacia la noción de incontinencia en Davidson, se puede consultar: C. E. Caorsi, “La teoría davidsoniana de la *akrasia*”, *Signos filosóficos* 7/13, (2005), pp. 9-30. Para complementar este tema con su teoría de la acción, íntimamente relacionada con las intenciones, razones y causas, también se sugiere la lectura de: J. Vidal, “La teoría de la acción en Davidson”, *Tópicos* 22, (2002), pp. 95-111.

de los estudios de R. Reilly: “Weakness of the Will: The Thomistic Advance”,⁶³ de J. C. Doig, *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*,⁶⁴ los autores contemplan tácitamente la posibilidad de la “debilidad de la voluntad” en Tomás de Aquino, es decir, no afirman expresamente la existencia de dicha debilidad en la facultad volitiva. Desde otra perspectiva, hay quienes han negado claramente la presencia de tal debilidad –en cuanto genitivo subjetivo– en el Doctor del Medioevo, tales como: B. Davies, en su “Introduction to Thomas Aquinas”,⁶⁵ o R. Pasnau, en *Thomas Aquinas on Human nature*,⁶⁶ entre otros trabajos y autores. Estos últimos se han concentrado en explicitar que la idea de “debilidad de la voluntad” no permite la comprensión de las causas de que la persona pueda obrar en contra de lo que constituye su mejor opinión o juicio.

Con respecto a esta problemática, adherimos a la inteligente reflexión de Mario Šilar, quien, realizando un detallado recorrido por la *Summa Theologiae*, señala que, ciertamente, para la consideración de la acción humana recta, es necesario recordar el principio clásico según el cual *las acciones versan sobre los singulares*, mostrando, de esta manera, los tres modos en que la pasión puede impedir la consideración recta particular de la

⁶³ Cfr. R. Reilly: “Weakness of the Will: The Thomistic Advance”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71, (1977), pp. 198-207.

⁶⁴ Cfr. J. C. Doig, *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, (Dordrech –Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2001).

⁶⁵ Cfr. B. Davies, “Introduction to Thomas Aquinas”, en *On Evil*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 32.

⁶⁶ Cfr. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human nature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 241-252.

razón:⁶⁷ en primer lugar con motivo de una cierta distracción, en segundo lugar, por contrariedad, esto es, porque la pasión inclina a lo contrario de lo que sabe por el conocimiento universal, y tercero, por una cierta alteración corporal, ya que la razón puede quedar ligada a un condicionamiento corporal que encadena su uso correcto.⁶⁸ Esto sucede toda vez que las pasiones se intensifican, por lo cual arrastran a la razón a juzgar en particular contra el conocimiento del universal. De este modo, no sería la voluntad la que posee debilidad, sino que ella estaría influida por una serie de condicionamientos.

Asimismo, Šilar destaca la introducción, por el Aquinate, de la explicación aristotélica del silogismo cuaternario que acontece en el incontinente, a saber: éste contiene cuatro proposiciones universales, de las cuales una es la razón (ej: no hay que cometer fornicación) y otra es la de la pasión (ej: hay que buscar el placer). Como expresa el autor en consonancia con Tomás: “La pasión, pues, encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo”.⁶⁹

En medio de estos razonamientos, el Aquinate indaga acerca de si el pecado que proviene de la pasión puede denominarse pecado por debilidad: “*utrum peccatum quod ex passione provenit*”.⁷⁰ Este pasaje, según observa M. Šilar, ha sido frecuentemente citado para defender la idea de que la incontinencia se debe a una “debilidad de la voluntad”; sin embargo, asiente el autor que dicha debilidad

⁶⁷ Cfr. M. Šilar, “Acciones *irracionales*: incontinencia y debilidad de la voluntad en Tomás de Aquino”, p. 167.

⁶⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, c.

⁶⁹ M. Šilar, “Acciones *irracionales*: incontinencia y debilidad de la voluntad en Tomás de Aquino”, pp. 167-168, donde se cita: Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, ad 4.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 77, pr.

asignada a la voluntad debe ser revisada, por cuanto el Doctor de Aquino prefiere utilizar la expresión “debilidad” para referirse al alma, y no a las facultades específicas de la inteligencia y la voluntad. Más bien esta noción puede ser entendida como sinónimo de “pasión” en las obras del Angélico: “Es la pasión la que figura como explicación causal de la mala acción realizada en contra del mejor juicio del agente”.⁷¹ Acordamos con esta interpretación, con todos sus matices, por considerarla precisa y bien ajustada al texto tomasino.

En torno a lo enunciado sucintamente en relación con este tema, podemos sintetizar que la falla en el obrar acontece en el horizonte de una trama compleja, en la que se produce una interacción de facultades, y una afección de la voluntad a raíz de su vinculación con la imaginación y la cogitativa, y por la intervención de las pasiones, distracciones –desorden de la jerarquía de fines–, o por alteraciones corporales que impiden el correcto pensamiento.⁷² Por eso es que en el análisis del error moral, se debe poner énfasis especialmente en las potencias anímicas, aprehensivas y apetitivas, involucradas en el imperio de la voluntad. Este tema, sabemos, requeriría un estudio más completo y detallado, que por razones de espacio no es posible tratar aquí; simplemente se deja esbozado en un breve *status quaestionis* y un marco básico, para su posterior desarrollo.

Consideraciones finales

Es importante explicitar que los estudios éticos de Tomás de Aquino se refieren a la virtud como fundamento de la ley

⁷¹ M. Šilar, “Acciones *irracionales*: incontinencia y debilidad de la voluntad en Tomás de Aquino”, p. 168.

⁷² I. Serrano del Pozo, *Debilidad de la voluntad y dominio racional*, p. 36.

natural, y no a la inversa.⁷³ De este modo, lo que especifica a la humanidad en su vida moral es regirse primeramente por el hábito de la *sindéresis*, que va descendiendo en su itinerario hasta definirse en la manifestación concreta del acto humano. De este modo, ayudados por el pensamiento del ilustre Doctor medieval podemos concluir que una correcta comprensión de las directivas morales debe ser acompañada por un adecuado conocimiento de la naturaleza humana.⁷⁴

El análisis que ha propuesto este estudio, ha permitido contemplar las “partes” que conforman la obra propia de la facultad práctica, desde su inicio puramente intelectual hasta la consecución de la actualización del ser humano en sus fines. Cabe destacar que dicha constitución tiene lugar por medio del esfuerzo en la habituación en el bien. Todo bien que se precie de tal lo es en virtud de responder con precisión a los requerimientos de nuestra naturaleza, como lo decía Aristóteles: “Los hombres sólo son buenos de una manera, malo de muchas”,⁷⁵ con lo cual nos acercamos a la confirmación de la necesidad de la acción virtuosa de la prudencia, orientada por la aprehensión del bien, que conduce a un solo camino, esto es, al discernimiento del bien operable en determinadas y ceñidas circunstancias.

El recorrido del presente trabajo permite visualizar la importancia de cada una de las instancias que constituyen la moralidad, así como realizar una breve aproximación al tema de la

⁷³ E. A. Goerner, “On the Thomistic Natural Law: The Bad Man’s View of Thomistic natural Right”, *Political Theory* 7/1, (101-122), p. 101.

⁷⁴ Cfr. L. Thirty, “The Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas: Interpretations and Misinterpretations”, *The Journal of Religion* 50/2, (1970), p. 174.

⁷⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L.II, 6, 1106 b.

incontinencia y debilidad del alma, cuya negligencia puede llevar al hombre a su no realización personal en múltiples aspectos.

Bibliografía

- Acosta López, M., “Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario filosófico*, Serie Universitaria, N° 102, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (Madrid: Gredos, 1995).
- Caorsi, C. E., “La teoría davidsoniana de la *akrasia*”, *Signos filosóficos* 7/13, (2005), pp. 9-30.
- Davidson, D., “How Is Weakness of the Will Possible?: The Thomistic Advance”, en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 104-125.
- Davies, B., “Introduction to Thomas Aquinas”, en *On Evil*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Doig, J. C., *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, (Dordrech –Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2001).
- Fabro, C., *Percepción y pensamiento*, (Pamplona: Eunsa, 1978).
- Goerner, E. A., “On the Thomistic Natural Law: The Bad Man’s View of Thomistic natural Right”, *Political Theory* 7/1, (1979), pp. 101-122.
- González, A. M., “Introducción”, en: *Tomás de Aquino, “De Veritate, cuestiones 16 y 17”*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, N° 61, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998), Cuestión 17.
- Kent, B., “Aquinas and Weakness of Will”, *Philosophy and Phenomenological Research* 75/1, (2007), pp. 70-91.
- . “Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence”, *Journal of the History of Philosophy* 27, (1989), pp. 199-223.

- Pasnau, R., *Thomas Aquinas on Human nature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Pero Sanz, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, (Madrid: Rialp, 1964).
- Reilly, R., “Weakness of the Will: The Thomistic Advance”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71, (1977), pp. 198-207.
- Sánchez, E., “La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, N° 107, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).
- Sellés, J. F., “La virtud de la Prudencia en Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, N° 90, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999).
- . “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, N° 101, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).
- Serrano del Pozo, I., *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la Filosofía de Tomás de Aquino*, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012).
- Šilar, M., “Acciones irracionales: incontinencia y debilidad de la voluntad en Tomás de Aquino”, en González Ginocchio, D. (ed.), *Metafísica y libertad*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria, N° 214, (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009), pp. 159-180.
- Takemura, E., “El valor epistemológico de la relación ciencia-sindéresis-*intellectus principiorum*: una interpretación contemporánea”, C. Muñoz (ed.), *Estudios de la Academia de Humanidades*, (Mendoza, 2014).

- Thirty, L., “The Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas: Interpretations and Misinterpretations”, *The Journal of Religion* 50/2 (1970), pp. 169-185.
- Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala y R. M. Spiazzi (eds.), (Turin: 1971).
- . *Quaestiones De malo*, (Roma-París: Commissio Leonina – Librairie Philosophique J. Vrin, 1982).
- . *Quaestiones Disputatae de Anima*, Editio Leonina, vol. XXIV, ed. B-C. Bazán, (Roma-París: Commissio Leonina - Éditions du Cerf, 1996).
- . *Quaestiones disputatae De Veritate*, Editio Leonina, vol. XXII, (Romae: ad Sanctae Sabinae, 1970-1976).
- . *Scriptum Super Libros Sententiarum III-IV*, ed. M. F. Moos, (París: 1933-1947).
- . *Sententia Metaphysicae*, Textum Taurini, (Ed. Busa, 1950).
- . *Summa Theologiae*, Editio Leonina, vol. XXV, (Roma-París: Commissio Leonina, 1888-1906).
- Vidal, J., “La teoría de la acción en Davidson”, *Tópicos* 22 (2002), pp. 95-111.

EN BUSCA DEL ARISTOTELISMO DE GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494). RECORRIDO BIBLIOGRÁFICO E INTERPRETACIÓN TEXTUAL

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El objetivo de nuestro trabajo es dar cuenta del alcance del aristotelismo de Giovanni Pico (1463-1494). Se trata de un aspecto poco estudiado de la filosofía piquiana, toda vez que la mayoría de los investigadores del pensamiento de fines del siglo XV, no dudan en asignar a los filósofos más preeminentes del *Quattrocento* –y a Pico con ellos– una impronta decididamente platónica o neoplatónica. Al determinar el conocimiento y la influencia de la filosofía peripatética en el conde della Mirandola, pues, podemos presentar, según pensamos, una vía alternativa para comprender de un modo más profundo su propia filosofía. Para tal fin hemos dividido el presente artículo en tres secciones. En la primera, planteamos el problema de determinar las fuentes del pensamiento piquiano recorriendo de manera crítica la bibliografía secundaria sobre el tema. En la segunda, argumentamos a favor de nuestro propio punto de vista tomando como base el itinerario intelectual de Pico, con especial énfasis en el bienio 1480-1482. Y en la tercera, por último, revelamos el lugar de Aristóteles y de su filosofía en las obras más representativas del filósofo Mirandolano: *De genere dicendi philosophorum*, *Oratio de hominis dignitate*, *DCCCC theses*, y *De ente et uno*.

1. Planteo del problema

Si cuando se aborda un autor ecléctico siempre surgen problemas a la hora de averiguar cuáles son sus influencias más determinantes, vale esto sobre todo para el caso de Giovanni Pico. Entre sus obras hay, pues, referencias a pensadores tan disímiles y de tan diversas tradiciones, entreverados en una secuencia que parece igualarlos, que es por poco imposible dar cuenta del peso de cada uno de ellos en su filosofía. Los estudiosos de la obra del Mirandolano no se ponen de acuerdo. Por una parte, reconocemos que Pico ha dado buenos motivos para que así sea: en el más célebre de sus escritos, la *Oratio de hominis dignitate*, p.e., trae los nombres de autores escolásticos (Juan Escoto, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Francisco de Meyronnes, Alberto magno y Enrique de Gante), árabes (Averroes, Avempace, Alfarabi y Avicena), hebreos (Maimónides, Avicebrón), griegos (Simplicio, Temistio, Alejandro de Afrodiasias, Teofrasto, Ammonio) y platónicos (Porfirio, Jámblico, Plotino, Proclo, Hermias, Damascio, Olimpodoro), en una hilación sin jerarquía evidente, aunque, según parece, subordinados a los de Platón y Aristóteles; se ha de recordar precisamente aquí que Pico se había propuesto escribir una *Platonis Aristotelisque Concordia* que solo llegó a esbozar en un denso opúsculo de 1491, el *De ente et uno*. Por otra parte, la mayoría de los estudios acerca de la filosofía piquiana, comienzan con el esbozo de una biografía intelectual del conde della Mirandola en la que se enfatiza uno u otro aspecto de esa biografía. Puntualmente, ha corrido mucha tinta en torno al problema de la primera formación filosófica de Pico. En términos generales pareciera que solo es posible dar cuenta del peso de sus lecturas atendiendo, no al contenido de sus obras, sino al itinerario de sus estudios. Pero eso no es todo, hay otra nota que ha acentuado la controversia:

durante el s. XV los intelectuales más preeminentes se reunían en cenáculos. Se trataba, como es sabido, de grupos de estudio, en los que se reunían personas de diferentes edades, tendencias e intereses. Y lo que es peor aun para nuestra investigación: estos grupos no tenían, las más de las veces, un plan de estudios fijo, tal como las universidades. Ahora bien, de los cenáculos más famosos de la Florencia *quattrocentesca*, i. e., el de Camaldoli, la Academia Platónica y el de los Jardines Rucellai,¹ relacionados todos a la casa Médici, Pico, en sentido estricto, no perteneció a ninguno, aunque participó en algunas reuniones en Academia Platónica. El propio Ficino, amigo de Pico y líder de la Academia, hizo todo el esfuerzo para convertirlo en uno de sus acólitos, al punto que primero Arnaldo Della Torre² y, algo más tarde, Frances Yates se figuraron que había sido el pensador de Careggi quien lo llevó a la filosofía.³ Poliziano, más cercano a Pico que Ficino, ha dejado testimonios que apuntan en la misma dirección.⁴ No se ha de olvidar tampoco, que el primer escrito filosófico de Pico es fruto de un intensísimo período de estudios en la ciudad de la flor,

¹ Cf. D. F. Lackner, “The camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian platonic tradition” en Michael J. B. Allen, Valery Rees y Martin Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, (Leiden-Boston: Brill, 2002), pp. 15-44; Felix Gilbert, “Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A study on the origin of modern political thought”, *Journal of the Warburg and Courtlant Intitutes* 12, (1949), pp. 101-131.

² Cf. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Plaonica di Firenze*, (Firenze: Le Monnier, 1902), p. 752.

³ Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, (London: Routledge, 1964), p. 105.

⁴ Cf. Poliziano, “Carta a Jacobo Anticuario” en Á. Poliziano, *Estancias, Orfeo y otros escritos*, Francisco Fernández Murga (ed. blingüe), (Madrid: Cátedra, 1984), pp. 221-232.

entre 1483 y 1484. En otro orden de cosas, el sobrino de Pico, Gianfrancesco, autor de la primera biografía del conde filósofo, señala que su tío descubrió la filosofía en Ferrara, hacia 1479, donde Savonarola le habría abierto sus puertas en clave tomista. No es este un juicio fácilmente soslayable, sobre todo porque al año siguiente Pico asiste a la universidad de Padua para iniciar estudios de filosofía, pero se ha de advertir que Gianfrancesco era un ferviente savonaroliano al momento de redactar la biografía de su tío por lo que no podemos dar completo crédito a su testimonio. Para moderar la cuestión, Giovanni Semprini, en un estudio ya clásico, juzga que el conde y el fraile efectivamente se cruzaron por primera vez en 1479, en la iglesia de Santo Domingo emplazada en esa ciudad, pero —aclara— se dirigieron tan solo una mutua mirada, como al pasar, ignorantes de las afinidades que habrían de unirlos.⁵ Sea de ello lo que fuere, lo que importa aquí es que con estas variables, una legión de estudiosos del siglo pasado y otros tantos de éste titubean al momento de identificar la matriz del pensamiento de Pico. La cuestión se puede resumir así: asumen que Pico es un hombre de su siglo e interpretan de manera diferente la dirección intelectual del Renacimiento en términos generales. De este modo, insertan a Pico en la corriente de pensamiento que toman por más innovadora. Podríamos decir que asumen, con sutiles diferencias, que la nueva filosofía de los siglos XIV-XVI se despliega más bien en clave platónica que aristotélica aunque esto no implique un rechazo de Aristóteles *per se*. Así, de un lado, están quienes sostienen que se trata de un período que en muchos aspectos continúa algunas corrientes del pensamiento medieval, y por tanto, sin entrar en detalles, aristotélico; tal es la posición de

⁵ G. Semprini, *Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni*, (Lodi: Atanor, 1964), pp. 4-5.

Kristeller,⁶ Schmitt,⁷ Hyde,⁸ Copenhaver⁹ y Hankins,¹⁰ entre otros. De otro, hay unos cuantos investigadores que piensan que durante el período renacentista la autoridad del Aristóteles medieval se fue desmoronando paulatinamente siguiendo el impulso de una nueva forma de ver el mundo cuya nota más evidente es la insistencia en la dignidad del hombre. Esta concepción cuyos principales representantes podrían ser Burkhardt,¹¹ Cassirer,¹² Yates,¹³ Witt,¹⁴

⁶ Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, (México: FCE, 1993), pp. 52-72.

⁷ Cf. C. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, (España: Universidad de León, 2004), pp. 55-104.

⁸ J. Kenneth Hyde, *Padua in the age of Dante*, (London: Routledge, 1966), pp. 193-194.

⁹ Cf. B. P. Copenhaver y C. B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, (Oxford-New York: Oxford University Press, 1992), pp. 60-184.

¹⁰ Cf. J. Hankins, "Humanism, Scholasticism and Renaissance philosophy" en J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 30-48. También cf. Luca Bianchi, "Continuity and change in Aristotelian tradition" en J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 49-71.

¹¹ Cf. J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, (Madrid: Akal-Sarpe, 1985), pp. 233-288.

¹² Cf. E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, (Chicago: Chicago University Press, 1948), cap. I *et passim*.

¹³ Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, p. 105.

¹⁴ R. G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, (Leiden-Boston: Brill, 2001), pp. 30-80 y pp. 81-116, *et passim*.

Cuclas, Forshaw,¹⁵ Celenza,¹⁶ Allen,¹⁷ y, tal vez, Garin y Jill Kraye,¹⁸ hace hincapié en los trabajos de Poggio Bracciolini, Gianozzo Manetti, Cristoforo Landino, Bartolomeo Facio y, por supuesto, de Giovanni Pico.¹⁹ El *Mirandolano* termina, para decirlo con una palabra, neoplatonizado y considerado por los distintos autores con una inclinación mayor o menor hacia el pensamiento aristotélico.

2. La formación de Pico en Padua: 1480-1482

Por nuestra parte pensamos que para vislumbrar el alcance del aristotelismo de Pico debemos detenernos, como ya lo hicieron otros, en un punto de su biografía intelectual, a saber, en los dos años académicos que, entre 1480 y 1482, Pico pasó en la universidad de Padua. Sus estudios allí gravitaron principalmente alrededor

¹⁵ Cf. S. Cuclas, P. Forshaw y V. Rees (eds.), *Laus Platonicæ Philosophi*, (Leiden-Boston, Brill, 2011), pp. 1-12.

¹⁶ Cf. C. Celenza, “The revival of Platonic philosophy” en J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, pp. 72-96.

¹⁷ Cf. M. J. B. Allen, “The Birth Day of Venus. Pico as a Platonic Exegete in the *Comento* and the *Heptaplus*” en M. V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, p. 81.

¹⁸ Cf. J. Kraye, “The philosophy of the Italian renaissance” en G. H. Radcliffe Parkinson (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. IV - The Renaissance and 17th century philosophy (Londres-Nueva York: Routledge, 1993), pp. 15-64. También cf. J. Kraye, “Philologists and Philosophers” en J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004⁶), pp. 142-160.

¹⁹ Nos referimos a *De nobilitate, De dignitate et excellentia hominis, De nobilitate animae y Oratio de hominis dignitate* respectivamente. Se trata de textos cuya redacción abarca un arco temporal que va desde el primer cuarto del s. XV hasta el final de ese siglo.

del aristotelismo escolástico y del averroísmo.²⁰ Habría llegado a adquirir tal conocimiento en estas áreas, que Agostino Nifo (1473-1545), al leer su *Apologia*, vería en Pico al único pensador

²⁰ Conviene recordar la división del averroísmo que propuso Z. Kuksewicz a fines de la década de 1960, una categorización tan cuestionable como útil. Este autor divide esa corriente de pensamiento en cuatro períodos: de 1260 a 1277, de 1280 a 1300, de 1300 a 1328 y 1328 a 1350. En la primera descuellan los célebres Siger de Brabante y Boecio de Dacia, en la segunda Gil de Orleáns, en la tercera y más importante, Juan de Gottinga, Antonio de Parma, Tomás Wilton, Marsilio de Padua, Juan de Jandún, Walter Burley, Enrique de Alemania, Enrique de Bruselas y Juan Vate y en la última, Tadeo de Parma y algunos averroístas eclécticos como Pedro d'Abano. Así pues, mientras que en las primeras dos etapas el averroísmo se circunscribía a la universidad de París, a partir de la tercera emigraría hacia otras, p.e., la de Bologna y la de Padua, universidad a la que habría de asistir Pico y que será, hasta bien entrado el s. XVI, el mayor reservorio de esta tradición. (Cf. Z. Kuksewicz, *De Siger de Barbant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIV siècle* (Wroclaw-Varsovia-Cracovia: Ossolineum, Éditions de l'Academie polonaise des sciences, 1968), pp. 10-65 *et passim*; también Cf. C. Lhor, "The Ancient philosophical legacy and its transmission to the Middle Ages" en J. J. E. Gracia-T. B. Noone (eds.), *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, (Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2002), pp. 15-22. También cf. D. Luscombe, *Medieval Thought*, (Oxford-New York: Oxford University Press, 1997), en especial caps. 5 "The Thirteenth Century until 1277", pp. 74-116 y 6 "The Thirteenth Century after 1277", pp. 117-132; S. Brown, "The intellectual context of later medieval philosophy: university, Aristotle, *ars*, theology" en J. Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Volume III-Medieval Philosophy, (Londres-Nueva York: Routledge, 2004), pp. 188-203; y S. P. Marrone, "Medieval philosophy in context" en A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*, (Cambridge: The Cambridge University Press, 2006), pp. 10-43.

de su siglo que osó sostener la concepción de Siger de Brabante sobre el intelecto.²¹ El Mirandolano, en efecto, se aplicó durante esos años, al estudio de la filosofía escolástica, los comentaristas griegos de Aristóteles y al pensamiento hebreo y árabe en sus versiones aristotélica y averroísta. Tres son los intelectuales que lo condujeron hacia estas tradiciones: Nicoletto Vernia (1442-1499), quien será maestro también de Nifo y Pietro Pomponazzi (1462-1525), Girolamo Ramusio (1450-1486) y, sobre todo, Elía del Médigo (1458-1493). Con todos ellos, al mejor estilo humanístico, Pico trabó cierta amistad, en especial con Ramusio y del Médigo.²² Al primero debe, entre otras cosas, su interés por las traducciones de textos árabes. Al segundo, le deberá mucho más: del Médigo era un estudioso de Averroes que desde 1480 dictaba cursos sobre la filosofía del pensador cordobés, no siempre en ámbitos universitarios.²³ Pico se acerca a él con la intención de conocer

²¹ Cf. A. Nifo, *De intellectu*, Leen Spruit (ed.), (Leiden-Boston: Brill, 2011), III, 18, 20-30, p. 345; III, 19, 21-23, p. 351.

²² Si bien Vernia, Ramusio y Del Médigo eran pensadores de tendencia peripatética, el primero velaba por una interpretación más ajustada del *corpus aristotelicum*. Y, en este sentido, se opuso a la tendencia que, como en el s. XIII, veía en Averroes al *Commentator* de las teorías del Estagirita. Hacia 1505 se publican en un solo volumen dos *quaestiones disputatae* de Vernia. En la portada, se lo llama “*philosophus perspicacissimus*” y las *quaestiones* llevan por título general *Contra perversam doctrinam Averrois opinionem de unitate intellectu et de anima felicitate*. Empero, volviendo, a la llegada de Pico a Padua, la interpretación del filósofo cordobés se divulgaba en textos como los que Ramusio traducía y Del Médigo explicaba y hasta seguía. Quizás se deba a esto que el Mirandolano se mantuvo más cerca de ellos que de Vernia. (Cf. N. Vernia, *Contra perversam doctrinam Averrois opinionem de unitate intellectu et de anima felicitate*, (Venecia: 1505) f. 3 *et passim*)

²³ Ya hacia 1480 en Venecia, Elia había dictado una serie de cursos sobre la filosofía de Averroes y compuesto, al parecer, para estos, una

a fondo el pensamiento del filósofo más importante del islam y logró, no solo que le impartiera algunas lecciones, sino que, además, tradujera para él un cierto número de textos del propio Averroes. Así las cosas, a través del maestro averroísta Pico conoce las versiones hebreas y árabes del aristotelismo. Pero esto no es todo, si por medio de él toma conocimiento de un peripatetismo que la mayoría de los autores contemporáneos dejaban a un lado, lo hace convencido de que éste presenta una lectura más ceñida a los textos del Estagirita.

Lo que Pico encontró en Vernia, Ramusio y del Médigo era toda una línea de pensamiento que los humanistas generalmente hacían a un lado: estaban allí las especulaciones más profundas acerca de la unidad del intelecto agente, sobre la eternidad del mundo, la felicidad del alma, etc.

Hubo, además de los mencionados, otros maestros que captaron el interés de Pico en Padua: con Antonio Pizamanno y Domenico Grimani, “*aperti verique*”,²⁴ estudia las obras de Tomás de Aquino y con Girolamo Donato, el pensamiento de Alejandro de Afrodisias. Donato, por su parte, estaba empeñado en una cruzada contra los lógicos de Oxford que rechazaban la filosofía y los humanistas que veían una antítesis entre lógica y gramática; buscaba, pues, una vía intermedia entre ambas escuelas. Gracias a su influjo, tal vez, Pico llegaría a ser, por así decir, un maestro de las vías intermedias.

Párrafo aparte merece otro intelectual cuya actitud provocará la participación de Pico en una de las polémicas más acaloradas del *Quattrocento*: Hermolao Barbaro. Si bien el patricio veneciano estaba ausente durante la estancia de Pico en Padua, hacía un tiempo que enseñaba allí el más rígido aristotelismo. Su ausencia,

Quaestio de efficientia mundi.

²⁴ Cf. XLV *Antonio Picimanno* 1489, 1.2.

aunque pasajera, había dejado un aroma que oscilaba entre el perfume dulce de las rosas y olor acre de los odres vacíos. Las opiniones sobre su personalidad y su solvencia intelectual estaban divididas entre sus ex alumnos y compañeros. Algunos recordaban de él su pureza estilística, su impresionante conocimiento del griego y el osado proyecto de demostrar la concordancia de Platón y Aristóteles traduciendo toda la obra del Estagirita al latín de los humanistas. Otros, no menos dignos de ser oídos, al escuchar el nombre del maestro veneciano no podían dejar de ver al intelectual pedante, más gramático que filósofo, de mal carácter y elitista. Si no se puede afirmar ya, como ha hecho Gauthier-Vignal, que Pico haya conocido a Hermolao en su estancia paduana, seguramente se impresionó con su proyecto de unir a Platón con Aristóteles, del cual, sin dudas se hablaba en la universidad. No se le escapaba a Pico, que el medio por el que Barbaro pensaba posible este proyecto –i.e., la traducción de acuerdo con los cánones de estilo humanísticos de toda la obra de Aristóteles– encontraba su contraparte en el empeño de Ficino, cuyo trabajo conocía, si todavía no a través de su autor, cuanto menos por un amigo en común, Girolamo Benivieni. Ahora bien, como a quien sufre de un trastorno obsesivo-compulsivo, la sola concepción de una antítesis insalvable a Pico parecía resultarle insoportable. Lo impresionó, sin dudas, la posición de Hermolao, como antes la de Ficino, pero calculaba, más en la línea de Donato, que ambas posturas debían ser superadas: si había que probar, pues, la concordancia de Platón y Aristóteles, ésta no habría de fundarse sino en la sola razón.

Aun cuando durante la estancia en Padua el entusiasmo de Pico crecía a la par de sus conocimientos y cobraba nuevos bríos día tras día, a fines de 1482 se vio obligado a dejar la ciudad. Se había desatado la Guerra de Ferrara y casi todos los Estados de

la península italiana resultaron involucrados.²⁵ Y en medio de los beligerantes, Padua, aislada, ya no ofrecía un ámbito propicio para la indagación intelectual. Termina así, de manera abrupta, la formación más genuinamente filosófica, esto es, escolástica, peripatérica y averroística, de Giovanni Pico.

3. Aristóteles en las obras de Pico

Sabemos, por lo dicho, que Pico no solo leyó las obras de Aristóteles y las de algunos peripatéticos, sino que las estudió sistemáticamente. La cuestión es relevante si advertimos que los estudios paduanos del Mirandolano son si no los únicos que llevó a cabo en un ámbito universitario, pues, había estudiado derecho canónico en Bolonia, sí son los más extensos.²⁶ Sabemos también que todas las obras del Estagirita estaban en su biblioteca, así como las de muchos de sus comentaristas, modernos y antiguos.²⁷ Ahora bien, debemos atender al dato que surge no ya de su biografía intelectual, sino directamente de sus obras, a saber, tanto en el *De genere dicendi philosophorum*, como en la *Oratio de hominis dignitate*, en las *DCCCC Theses* como en el *De ente et uno*, Pico no menciona a Aristóteles sino a la par de Platón, asumiendo la concordancia de sus filosofías; vayamos, primero, al *De genere*.

3.1. *De genere dicendi philosophorum*

El *De genere dicendi philosophorum* es un texto de 1491 compuesto por tres epístolas, una dirigida al humanista Filippo

²⁵ Italia se dividió en dos grandes bandos: el de Venecia y el de Ferrara. Del lado veneciano se contaban el papa Sixto IV y Génova, del lado ferrarés, se alineaba Florencia, Nápoles, Mantua, Bolonia y Milán.

²⁶ Cf. E. Garin, *Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, (Firenze: Ariani, 1936), cap. 1, pp. 3-19.

²⁷ Cf. P. Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, (USA: Columbia University Press, 1936), pp. 47ss.

Berolado de ese mismo año y dos más que Pico habría enviado a Lorenzo de Médici, en 1484 y a Hermolao Barbaro, en 1485.²⁸ Aquí nos interesa la carta enviada a Lorenzo. En ella Pico alaba los poemas que el Magnífico había escrito en lengua toscana. Lo hace por medio de una comparación, temeraria, por cierto, entre sus versos, por una parte, y los de Dante y Petrarca, por otra. Ante la inminencia de semejante comparación y antes de bajar a la arena, el Mirandolano se anticipa a ulteriores críticas, alegando que muchos antes que él han dicho ya que los versos de Petrarca carecen de contenido y los de Dante de cierta belleza:

“Hay junto a ti [Lorenzo] dos poetas de lengua florentina principalmente celebrados: Francesco Petrarca y Dante Alighieri, acerca de los cuales – anticipo– hay entre los doctos algunos que echan de menos el contenido [*res*] en Francesco y la belleza [*verbum*] en Dante.”²⁹

Pico da inicio a la comparación haciendo uso de los términos “*res*” y “*verbum*”, de amplia recurrencia en la tradición filosófica latina que se remonta, cuanto menos, a Boecio. Así pues, a lo largo de la carta dibuja la superioridad del poeta mediceo sobre

²⁸ Las razones por las que se conocen éstas cartas con el título común de *De genere dicendi philosophorum*, son controvertidas y no podemos entrar en ello.

²⁹ *Sunt apud vos duo praecipue celebrati poetae florentinae linguae, Franciscus Petrarca et Dantes Aligerius, de quibus illud in universum sim praefatus, esse ex eruditis qui res in Francisco, verba in Dante desiderent.* (III Laurentio 1484, 2.[8]) Todos los subrayados son nuestros. Las cartas de Pico della Mirandola se citan de acuerdo con la *editio princeps* de 1496 (ver en Bibliografía, **Fuentes**). La cita al pie de página incluye el número de carta en romano, el destinatario en ablativo, el párrafo en romano y la línea en arábigo, p.e., IV.Laurentio, II.25.

una implícita “jerarquía de géneros poéticos” que puede leerse entrelíneas, en donde los versos de Lorenzo son presentados con características tales como para ser incluidos en el género o estilo filosófico. El curso de la argumentación piquiana nos llevará a una inequívoca conclusión, ya sugerida en el proemio de la epístola:³⁰ en los escritos de Lorenzo se encuentra conjuntamente aquello que por separado estaría presente en las dos coronas del *trecento*,³¹ sus versos tanto endulzan el oído como dan alimento al espíritu. Más en detalle: al armar la comparación, Pico hace coincidir los poemas de Petrarca con la belleza (*verbum*), el esfuerzo creativo y no original, la *vita contemplativa* y la filosofía de Platón, y los de Dante, con la profundidad de contenido (*res*), una espontaneidad obvia, la *vita activa* y la filosofía de Aristóteles. Se figura, asimismo, los poemas de Lorenzo, llenos de belleza y contenido, y los relaciona con una espontaneidad original, con la vida *composita*³² y con

³⁰ *Quis enim in tuis rhythmis et numerosa versuum iunctura, saltantes ad numerum Gratias non sensuit? Quis in canoro dicendi genere et modulato canente musas non audiat? Quis in lepore non afectato, hilari argucia, mellitas salibus, aptis illecebris, miro candore, in prudenti dispositione, in gravissimis sensibus ex penetratilibus philosophiae erutis, adolescentem hominem quis agnoscat?* (III Laurentio 1484 1.[2]-[4])

³¹ *Iam videre licet quid te inter Franciscumque et Dantem intersit, de quibus hoc addiderim, Franciscum quandoque non respondere pollicitis, habentem quod allecet in prima specie, sed ulterius non satisfaciat; Dantem habere quod in occurso quandoque offendat, sed iuvet magis intima persuadentem. Tua non minus habent in recessu quod detineat, quam habeant in prima fronte quod capiat.* (III Laurentio 1484 4.[38]-[39])

³² Cf. III Laurentio 1484, *passim*. Vale decir que Pico no utiliza aquí la expresión “*vita composita*”, como tampoco las de “*vita contemplativa*” o “*vita activa*”. Para una clarificación de estos términos conviene tener en cuenta el primer libro de las *Disputationes Camaldulenses* de Cristoforo Landino, titulado “*De vita contemplativa et activa*” (1472/73). En el

las filosofías de Platón y Aristóteles conjuntamente;³³ en otras palabras, los versos de Lorenzo no se destacarían menos por su *verbum* que por su *res*:

“... quienquiera que tenga mente y oídos, nada echará de menos en ti [Lorenzo], pues no se sabe si tus versos valen más por el contenido [*res*] de su discurso o por la belleza [*verbum*] de sus sentencias”.³⁴

Lorenzo resulta, de este modo, metamorfoseado en algo así como una prueba de carne y hueso de la concordancia de las dos grandes cabezas del pensamiento griego. Con todo, para comprender el verdadero alcance en la concordancia de Platón y Aristóteles a través de los términos *res* y *verbum*, debemos ir a la

texto, que versa precisamente sobre estos dos géneros de vida, Landino postula un tercer estilo de vida, la *vita composita* que incluye a las dos anteriores aunque guarda al mismo tiempo cierta preeminencia de la *vita contemplativa*, representado en este caso por Federico, duque de Urbino. (Cf. C. Landino, “De vita contemplativa et activa” en E. Garin, *Prosattori Latini del Quattrocento*, (Milano-Napoli: Ricardo Ricciardi Editore, 1952), pp. 788 y 790).

³³ *Lego, Deum testor, maxime Laurenti, eam, non tam ad delectationem quam ad doctrinam. Quot enim ibi ex Aristotele, auditu scilicet physico, ex libris de anima, de moribus, de caelo, ex problematis quot ex Platonis Prothagora, ex Republica, ex Legibus, ex Symposia, quae omnia, quamquam alias apud illos legi, lego tamen apud te ut nova, ut meliora, et in nescio quam a te faciem transformata, ut tua videantur esse et non illorum, et legens discere mihi aliquid videar.* (III Laurentio 1484, 4.[48]-[49])

³⁴ *In te qui mentem habeat et aures neutrum desideraturum, in quo non sit videre an res oratione, an verba sententiis magis illustrentur.* (III Laurentio 1484 2.[9])

elegantissima Oratio, llamada más tarde, “*de hominis dignitate*” y a las *DCCC Conclusiones sive Theses*.

3.2. *Oratio de hominis dignitate y DCCCC Theses*

La *Oratio* y las *Theses* de 1486 son parte de un proyecto desmesurado para nuestra época, pero que Pico creía posible para el hombre de la suya: la reunión de todos los sabios del mundo en Roma, dispuestos a debatir públicamente para sentar las bases de una *pax philosophica*, concebida como la concordancia de todas las doctrinas, que posibilitara la consecución de la *pax fidei*. La *Oratio*, es un discurso que Pico pensaba leer a modo de inauguración de ese concilio de todos los sabios que debería haber tenido lugar en los meses finales de 1486. Si bien este texto es, quizás, aquél en el que más veces mencione a Aristóteles, Pico solo se detiene a decir algo sobre el Estagirita cuando aborda el tema de la concordia de su filosofía con la de Platón:

“Hemos propuesto, ante todo, –escribe refiriéndose al contenido de las *DCCCC Theses*– la concordia de Platón y Aristóteles, ya antes creída por muchos, pero por nadie suficientemente probada [*probatam*].”³⁵

³⁵ *Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam, a nemine satis probatam. Boetius, apud Latinos id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse unquam quod semper facere voluit. Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur. Scribit et Augustinus in Achademicis non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sicut, Platonis scimicet et Aristotelis eandem esse philosophiam. Ioannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt probandum tamen posteris hoc reliquit. (Oratio, § 34. 213-216). El subrayado es nuestro. Las citas de la *Oratio de hominis dignitates* siguen la edición publicada por The*

Las *DCCCC Theses*, por su parte, que constituyen la materia de la *pax philosophica*, están divididas en dos secciones generales. La primera, compuesta por cuatrocientas tesis, aúna proposiciones de filósofos de todas las tradiciones y épocas. La segunda, incluye las restantes quinientas tesis que recogen no ya lo dicho por diversos autores, sino la opinión del propio Pico. Ahora bien, la primera de estas últimas conclusiones, que encabeza un grupo de diecisiete llamadas “*paradoxae*”,³⁶ se refiere a la concordancia de las doctrinas platónica y aristotélica:

“No hay ningún asunto, ya sea divino o natural, en el que Aristóteles y Platón no concuerden en sentido [*sensus*] y objeto [*res*], aunque parezca que disienten por sus palabras [*verba*”].³⁷

Pico Project (ver Bibliografía **Recursos virtuales**). Las restantes citas de las obras latinas de Pico siguen la *editio princeps* (ver **Fuentes**)

³⁶ Conviene tener en cuenta que Pico utiliza la expresión “*conclusiones paradoxae*” para designar dos grupos de tesis. El primero de ellos es el que encabeza la lista de las conclusiones *secundum propriam opinionem* y cuyo título completo es “*Conclusiones paradoxae numero XVII secundum propriam opinionem, dicta primum Aristotelis et platonis, deinde aliorum doctorum conciliantes qui maximae discordiae videntur*”. Es éste el que aquí nos interesa y a él nos referimos en el cuerpo del texto. El segundo, contiene setenta y una tesis y su título completo es “*Conclusiones paradoxae numero LXXI secundum propriam opiniones nova in philosophia dogmata inducentes*”. En conjunto estos dos grupos de conclusiones paradójicas constituyen, en nuestra opinión, el núcleo de la “*nova philosophia*” que Pico anuncia en la *Oratio*, en donde el primero hace las veces de *pars destruens* y el segundo, de *pars construens*.

³⁷ “*Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant quamvis verbis dissentire videantur.*” (*Conclusiones DCCCC*, II, 1.1.) La traducción es propia.

La tesis pone de relieve tres elementos que, ateniéndonos al criterio aristotélico de verdad por correspondencia, interactúan entre sí para conformar un conocimiento cierto: *sensus*, *res* y *verbum*. Se trata del sentido o significado, del objeto o la cosa a la que ese significado se refiere y de la palabra o el término con el que se expresa un significado determinado.³⁸ Y todavía hay algo más: en la tesis nos sale al encuentro una teoría lingüística que pone todo el énfasis en el elemento psicológico (*sensus*) y referencial (*res*) de la lengua para otorgarle un papel secundario a su aspecto material (*verbum*). Para decirlo con otras palabras: si es lícito ver aquí una teoría del lenguaje, Pico, siguiendo de cerca al Estagirita,³⁹ hace hincapié en los aspectos comunicacional y veritativo de éste.⁴⁰ Así pues, tomando al pie de la letra la tesis piquiana, todo el problema de la concordancia entre Platón y Aristóteles resulta reducido a una cuestión de *verbum* o, si se quiere, de estilo. De este modo y como él mismo sugiere en la *Oratio*, disipar las aparentes contradicciones entre uno y otro filósofo implica no demostrar (*demonstrare*) sino mostrar o probar (*probare*) con una variedad de ejemplos tomados de unas cuantas de sus obras, que los dos gigantes del pensamiento

³⁸ Para una interpretación semejante de estos términos, véase Farmer 1997, p. 365. Por lo demás, es indudable que esta tipificación de los tres elementos presentes en el lenguaje y en la comunicación tiene raigambres estoicas.

³⁹ Para más detalles sobre este punto me remito al célebre trabajo de P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Vidal Peña (trad.), (Madrid: Taurus, 1981), cap. II, “Ser y Lenguaje”, pp. 96ss.

⁴⁰ Una confirmación de nuestro punto de vista se halla en la epístola a Hermolao Barbaro. Allí, Pico, al referirse al latín áspero y sin gracia de los filósofos escolásticos, alega que se puede decir lo mismo (*eadem res*) en diferentes idiomas y, aun así, correctamente (*recte*). (Cf. IV Hermolao 1485, 3.[104]-[106])

griego difieren tan solo en la letra, pero no en cuanto al significado (*sensus*) ni al objeto de estudio (*res*).⁴¹

No debemos olvidar que a lo largo de la *Oratio*, escrita – insistimos – para ser leída precisamente antes de la discusión de las tesis, Pico utiliza el verbo *probare* para referirse, en particular, al contenido de la conclusión citada. Tampoco es ocioso recordar aquí que el Mirandolano piensa que los autores que lo precedieron en el tratamiento del tema, se propusieron, al igual que él, tan solo *probare* la concordia:

“Hemos propuesto, ante todo, la concordia de Platón y Aristóteles, ya antes creída por muchos, pero por nadie suficientemente probada [*probatam*]. Boecio, entre los latinos, habiendo prometido hacerlo, no consta que cumpliera lo que siempre quiso hacer. Simplicio, entre los griegos, que fue de la misma idea, ojalá hubiera cumplido lo que prometía. Escribe también Agustín en el *Contra Académicos* que no faltaron muchos que en sus sutilísimas argumentaciones, intentaron probar [*probare*] que las filosofías de Platón y Aristóteles son la misma. Igualmente piensa Juan Filópono cuando dice que Platón difiere de Aristóteles solo a los ojos de

⁴¹ En apoyo de este punto de vista conviene evocar la opinión Amós Edelheit. En un trabajo reciente, Edelheit afirmó que en la discusión de las tesis, Pico podría haber utilizado una suerte de escepticismo metodológico, al que bien haríamos en llamar “moderado”. En efecto, de acuerdo con este autor, el Mirandolano no pretendía *demonstrare* sino *probare*, así, de haberse celebrado la disputa, conjetura, habría llevado a cabo la *probatio* de algunas de sus tesis recurriendo a ejemplos de autores y doctrinas aceptados por la tradición. (Cf. A. Edelheit, *The Evolution of Renaissance Theology: Ficino, Pico, Savonarola*, (Leiden-Boston: Brill 2008) pp. 42ss)

quienes no entienden las palabras de Platón, pero dejó la prueba [*probandum*] para la posteridad”.⁴²

Por contraste, el conde de Mirandola había utilizado “*demonstrare*” unas líneas antes con un sentido privativo, al referirse a la capacidad natural del hombre para “*innuire veritatem*”, i.e., “vislumbrar la verdad”, incluso cuando no esté a su alcance el demostrarla.⁴³

Asumimos, por tanto, que este “*innuire veritatem*” es el fin de la *probatio* y, quizás, hasta una expresión sinónima por cuanto explicatoria. *Probare* es, pues, un modo de argumentar que no brinda certezas, antes bien indica cuál es el fin de un camino que todo filósofo solidario con quienes lo han precedido y le sucederán, está llamado a recorrer.⁴⁴ Así entendido, asumimos que “*probare*”

⁴² *Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam, a nemine satis **probatam**. Boetius, apud Latinos id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse unquam quod semper facere voluit. Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur. Scribit et Augustinus in Academicis non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem **probare** conati sicut, Platonis scimicet et Aristotelis eandem esse philosophiam. Ioannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt **probandum** tamen posteris hoc reliquit. (Oratio, § 34. 213-216). El subrayado es nuestro.*

⁴³ *Profecto ingenerosum est (ut ait Seneca) sapere solum ex commentario et quasi maiorum inventa nostrae industriae viam praecluserint, quasi in nobis effaeta sit vis naturae, nihil ex se parere, quod **veritatem**, si non **demonstret**, saltem **innuat** vel de longinquo. (Oratio, § 32.210). El subrayado es nuestro.*

⁴⁴ La idea de la filosofía como una disciplina de horizonte inalcanzable y, por eso mismo, solidaria con la tradición, es presentada en la *Oratio* y el *Heptaplus* de 1489. (Cf. *Oratio*, § 27.167-§ 30.197 y *Heptaplus, Prooemium*).

designa una metodología general que Pico pensaba aplicar también en la discusión de las demás tesis; si no de todas, por lo menos de las llamadas “*paradoxae*”, y entre estas, en especial aquella que se refiere a la concordancia de Platón y Aristóteles.⁴⁵

Ahora bien, dado que la asamblea de sabios no se llevó a cabo, solo podemos conjeturar que éste pueda haber sido el procedimiento que Pico tenía en mente, para confirmar esto debemos ir al *De ente et uno*.

3.3. *De ente et uno*

En el *De ente et uno* de 1491, dedicado a Poliziano, Pico despliega un procedimiento para mostrar la concordancia de Platón y Aristóteles en lo que hace a sus respectivas concepciones acerca del *ente* y del *uno*. Se trata, en nuestra opinión, del mismo procedimiento que pensaba emplear en la discusión de las tesis *paradoxae*. Lo que Pico hace en esta obra, si estamos en lo cierto, es llevar hasta sus últimas consecuencias lo implicado en la sentencia de Juan Filópono que él mismo traía en la *Oratio*, cuando aseguraba, aunque con otras palabras, que la discordia entre las dos cabezas del pensamiento griego se suscita porque los platónicos no entienden correctamente las palabras no de Aristóteles sino las del propio Platón, de quien se dicen seguidores.⁴⁶ El método que utiliza Pico, no es sino, como hemos visto, un método de prueba y no de demostración,⁴⁷ de marcado tenor escéptico, y se despliega

⁴⁵ A lo largo de la *Oratio*, “*probare*” con el sentido aludido en el cuerpo del texto, es utilizado sólo una vez más además de las señaladas, cuando se refiere al procedimiento que desarrollará en su *Teología Poética*, un libro nunca escrito, para dar cuenta de que el Ulises homérico representa a un mago natural en busca de la sabiduría. (Cf. *Oratio*, § 38.242).

⁴⁶ Ver sección anterior.

⁴⁷ Cf. *Oratio*, § 35.218.

aquí en tres pasos, cada uno de los cuales retoma uno de los elementos de la tesis en la que se expone la concordia de Platón y Aristóteles, aunque no en el mismo orden.

El primer paso, que no es otra cosa que una toma de posición, consiste en soslayar los comentarios no de los aristotélicos, sino de los platónicos que dan pie a interpretaciones erróneas poniendo en evidencia algunos problemas de estilo (*verba*),⁴⁸ y dejar que la cosa (*res*) se muestre a sí misma a través de una lectura de los textos de Platón:

“Permíteme [Poliziano] que, a falta de una lengua más pulida, utilice algunas palabras [*verba*] a las que aun quizás no se les haya concedido, por derecho propio, el ser provenientes del Lacio, así lo exige la novedad de los temas y una necesidad ineludible; no pidas, por tanto, el adorno propio de un estilo más elegante, pues, como dice Manilio, “la cosa [*res*] misma rehúsa adornarse, contenta con enseñarse””.⁴⁹

El segundo, estriba en determinar el significado (*sensus*) exacto de ciertos pasajes clave así como también el de la obra en que se inscriben.⁵⁰ Este paso, pues, incluye una *pars destruens* de la *probatio*, que aquí se enfoca en el *Parménides*:

“... [todo el *Parménides*] no consiste sino enteramente en una ejercitación dialéctica, por lo

⁴⁸ *De ente et uno, Proem.* 1.7-9, II.1.4-5, II.1.7 y esp. V.4.54.

⁴⁹ *Liceat autem mihi per te, linguae politioris vindicem, verbis uti quibusdam nondum fortasse Latii iure donatis. Quae tamen ipsa rerum novitas et quaedam prope necessitas expressit, nec elegantioris stili lenocinium quaeras. Ut enim Manilius inquit, “ornari res ipsa negat, contenta doceri”.* (*De ente et uno, Proemium*, 1.7-9.)

⁵⁰ Cf. *De ente et uno*, II.1.7, II.3.26-27 y 4.28-29, y esp. II, 1.6-7.

que no solo se alejan de nuestra opinión sino que además a tal grado se oponen a las palabras [*verba*] mismas del diálogo que ninguna interpretación resulta más arbitraria y tendenciosa que la que esgrimen aquellos que quieren interpretar el *Parménides* de Platón con este sentido [*sensus*].⁵¹

El segundo paso incluye también una *pars construens*, apoyada en la exégesis del *Sofista*:

“En el *Sofista* [...] se dice, más bien, que el uno y el ente son iguales y no que el uno sea superior al ente. No me figuro a partir de qué se afirmarí­a esto mientras que en muchas partes se da cuenta de aquello, como, p.e., en este pasaje: “sí, entonces, así lo examinas, verás que es necesario que quien dice algo, diga algo uno” y luego, “quien no dice algo, es necesario que tampoco diga uno, o sea, no dice nada””.⁵²

⁵¹ *Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur ut nullae exstent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari Parmenidem Platonis voluerunt. (De ente et uno, II, 1.6-7.)*

⁵² *Enimvero in Sophiste in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia, quam esse unum ente superius. Hoc enim ubi explicet non invenio, illud multifariam significat, ut per haec verba: “Nam ita considerans confiteris necessarium esse eum qui aliquid dicit unum aliquid dicere” et mox “eum vero qui non aliquid dicit necesse est neque unum quid, idest nihil dicere”. (De ente et uno, II, 3.26-27)*

En el tercer paso, por último, y en base a los resultados obtenidos en el paso anterior, lo que resta es confirmar la identidad sustancial de lo dicho (*res*) por uno y otro filósofo:

“Esto dijo Platón [i.e., en referencia al *Sofista*]. Son, por tanto, cosas iguales [*aequalia*] para él, o mejor aún, son lo mismo no uno y nada e iguales [*aequalia*] uno y algo. Después de esto también prueba [*probat*] que no puede decirse que él no ser sea uno y así concluye “el ente no deviene no ente, luego, el uno no deviene no ente”. Pero habla del uno del que antes había considerado igual al ser que es algo, parece, por consiguiente, que está sosteniendo expresamente que el uno es ente [al igual que Aristóteles]”.⁵³

Si hemos leído correctamente el *De ente et uno*, aunque salteando partes completas de acuerdo con los fines del presente trabajo, podemos entender –o al menos *innuire*– cómo pretendía Pico *probare* la concordancia de Platón y Aristóteles.

Conclusión

Después de pasar lista a la bibliografía secundaria sobre la tendencia general del pensamiento piquiano, revisar su biografía intelectual y estudiar los textos del propio Pico podemos afirmar que la primera formación filosófica sistemática del Mirandolano fue en clave peripatética y que esta formación dejó una huella

⁵³ *Haec ille. Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et nihil, aequalia item unum et aliquid. Post haec item probat dici non posse non esse unum, atque ita colligit: “Ens non enti non accidit: ergo unum non accidit non enti”. Loquitur autem de uno quod supra dixerat aequale esse quod est aliquid. Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens. (De ente et uno, II, 4.28-32.)*

perenne en su filosofía, hasta el fin. Ni platónico ni aristotélico, Pico advirtió que para demostrar la concordancia de todas las doctrinas, era necesario comenzar por probar la concordancia de Platón y Aristóteles; no se le escapaba, pues, que las aguas de la filosofía habían estado divididas por siglos entre estas dos escuelas. Así, en la carta a Lorenzo de Médici, Pico presenta una prueba de carne y hueso de esa concordia. Nos interesa destacar que utiliza los términos *verbum* y *res* para, en términos generales, hacer referencia a la filosofía de Platón y a la de Aristóteles respectivamente. Esto indica, desde el vamos, una mayor inclinación hacia la filosofía de peripatética que a la del filósofo ateniense. En la *Oratio*, retomando el tema, señala la necesidad no de *demonstrare* sino de *probare* esta concordia, mientras que en las *DCCCC Theses*, a las que la *Oratio* antecede, presenta el tema de la concordancia de las dos cabezas del pensamiento griego en base a una proto-teoría lingüística que entraña tres elementos, *verbum*, *res* y *sensus*, reduciendo todo el problema a una cuestión de *verbum*. En el *De ente*, por último, lleva hasta sus últimas consecuencias esta teoría analizando conjuntamente algunas obras de Platón y de Aristóteles, quien, según se deduce del texto, habría escrito, con más claridad que Platón sobre el *ente* y el *uno*. Se ha de recalcar solo una cosa: a pesar de su empeño por hacer concordar a los dos filósofos más importantes de Grecia, el procedimiento que ideó para probar esto, más allá de ser la expresión de un cierto escepticismo metodológico, es de tenor aristotélico; la matriz del pensamiento de Pico es, en este aspecto, peripatética.

Después de concentrar los resultados obtenidos en nuestra investigación en unas pocas líneas, se vuelven evidentes, para todo estudioso de la filosofía piquiana, dos cuestiones cuya resolución nos llevaría a afinar, por así decir, nuestra conclusión. Primero, deberíamos determinar por qué, de acuerdo con Pico, los problemas para hacer concordantes las filosofías de Platón y

Aristóteles, los tienen los platónicos y no los peripatéticos. No podemos abordar aquí el asunto, pero sí sugerir que la respuesta a nuestra pregunta debería tomar como punto de partida la división entre los platónicos que Pico establece en su única obra en vulgar, el *Commento*,⁵⁴ división que se acerca a la categoría distintiva ideada por la historiografía del s. XIX en la que se separan los platónicos, *strictu sensu*, de los neoplatónicos. Segundo, después de determinar el alcance de la división entre los platónicos, se debería tener en cuenta las opiniones de los peripatéticos Antonio Cittadini y Antonio da Faenza que escribieron contra el *De ente et uno*, así como también las respuestas que les dio Pico.⁵⁵ Solo un estudio de conjunto de estos dos aspectos de la filosofía de Pico –i.e., de los límites de su concepción del platonismo y, por tanto, del carácter del platonismo que asimila en su propio sistema de pensamiento, y su acepción del aristotelismo a la luz de las críticas de los filósofos peripatéticos a ultranza– puede darnos una idea más acabada de aquello que hemos buscado a lo largo de este trabajo: el alcance exacto de la filosofía aristotélica en el pensamiento de Pico. Será este, pues, el tema de nuestras próximas investigaciones.

Bibliografía

Fuentes

Giovanni Pico della Mirandola, *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, (Firenze: Vallecchi, 1942), t. I.

⁵⁴ Cf. *Commento sopra una canzona de Amore composta da Hyeronimo Benivieni (Commento)*, III, 2.

⁵⁵ Tanto las objeciones de los peripatéticos como las respuestas de Pico están consignadas en el *Adversus de ente et uno, passim*.

Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, (Firenze: Vallecchi, 1946-1952), tt. II y III.

Giovanni Pico della Mirandola, *Opera*, (Bologna: Benedetto Faelli imp., 1496).

Bibliografía secundaria

Allen, M. J. B., "The Birth Day of Venus. Pico as a Platonic Exegete in the *Comento* and the *Heptaplus*" en M. V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*.

Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Vidal Peña (trad.), (Madrid: Taurus, 1981).

Bianchi, L., "Continuity and change in Aristotelian tradition" en J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 49-71.

Brown, S., "The intellectual context of later medieval philosophy: university, Aristotle, *ars*, theology" en J. Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Volume III-Medieval Philosophy, (Londres-Nueva York: Routledge, 2004), pp. 188-203.

Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, (Madrid: Akal-Sarpe, 1985).

Cassirer, E., Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, (Chicago: Chicago University Press, 1948).

Celenza, C., "The revival of Platonic philosophy" en J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 72-96.

Copenhaver, B. P. y Schmitt, C. B., *Renaissance Philosophy*, (Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 1992).

Cuclas, S., Forshaw, P. y Rees, V. (eds.), *Laus Platonici Philosophi*, (Leiden-Boston, Brill, 2011).

Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, (Firenze: Le Monnier, 1902).

- Edelheit, A., *The Evolution of Renaissance Theology: Ficino, Pico, Savonarola*, (Leiden-Boston: Brill 2008).
- Garin, E., *Prosattori Latini del Quattrocento*, (Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1952).
- Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, (Firenze: Ariani, 1936).
- Gilbert, F., "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A study on the origin of modern political thought", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*, 12 (1949), pp. 101-131.
- Hankins, J., "Humanism, Scholasticism and Renaissance philosophy" en J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 30-48.
- Hyde, J. K., *Padua in the age of Dante*, (London: Routledge, 1966).
- Kibre, P., *The library of Pico della Mirandola*, (USA: Columbia University Press, 1936).
- Kraye, J., "Philologists and Philosophers" en J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004⁶), pp. 142-160.
- . "The philosophy of the Italian renaissance" en G. H. Radcliffe Parkinson (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. IV - The Renaissance and 17th century philosophy, (Londres-NuevaYork: Routledge, 1993), pp. 15-64.
- Kristeller, P. O., "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance" en H. Bloom (ed.), *The Italian Renaissance*, pp. 117-149.
- . *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, (México: FCE, 1993).
- Kuksewicz, Z., *De Siger de Barbant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIV siècle*, (Wroclaw-Varsovia-Cracovia: Ossolineum, Éditions de l'Academie polonaise des sciences, 1968).
- Lackner, D. F., "The camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian platonic tradition" en M. J. B. Allen, Valery Rees y Martin Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his*

- theology, his philosophy, his legacy*, (Leiden-Boston: Brill, 2002), pp. 15-44.
- Lhor, C., "The Ancient philosophical legacy and its transmission to the Middle Ages" en J. J. E. Gracia-T. B. Noone (eds.), *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, (Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2002), pp. 15-22.
- Luscombe, D., *Medieval Thought*, (Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 1997).
- Marrone, S. P., "Medieval philosophy in context" en A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*, (Cambridge: The Cambridge University Press, 2006), pp. 10-43.
- Schmitt, C. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, (España: Universidad de León, 2004).
- Semprini, G., *Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni*, (Lodi: Atanor, 1964).
- Witt, R. G., *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, (Leiden-Boston: Brill, 2001).
- Yates, F. A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, (Londres: Routledge, 1964).

Recursos virtuales

Project Pico's

www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA®