



Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2016

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA



Colección Filosófica

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2016

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2016

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras

Colección Filosófica

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista.
De Iustitia et Iure 2016.

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

Universidad Panamericana

ISBN: 978-607-7905-56-1

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

2018

Índice

Introducción	7
La <i>aphaíresis</i>: abstracción o atención selectiva en Aristóteles <i>José Alberto Ross</i>	17
Los posibles en la mente divina y su relación con el principio de no contradicción <i>Gloria Silvana Elías</i>	31
Metáforas bíblicas de lo divino: interpretaciones tomasianas <i>Juan José Herrera</i>	55
Tomás de Aquino y el <i>trivium</i> en el marco de la división de las ciencias lógicas aristotélicas <i>José Felipe Mendoza</i>	81
Revisando el lenguaje de la ciencia especulativa en Tomás de Aquino: abstracción del intelecto pasivo vs. abstracción de las cosas <i>Emiliano Javier Cuccia</i>	113
El lenguaje como clave interpretativa de Tomás de Aquino <i>Enrique Alarcón</i>	129

El lenguaje gestual en el nacimiento del hecho imponible durante el Medioevo y el Renacimiento	155
<i>Juan Eduardo Leonetti</i>	
Continuidad de los nombres, ruptura de los significados. Inflexiones de la <i>natura</i> en la <i>Relectio de Potestate Civili</i> de Francisco de Vitoria	173
<i>Francisco Bertelloni</i>	
La dinámica del lenguaje en la temprana razón de Estado: los diversos significados de los conceptos políticos en las obras de Giovanni Botero	197
<i>Mario Leonardo Miceli</i>	
El Derecho como medio de ordenar la realidad en la América virreinal	225
<i>Joaquín García-Huidobro</i>	
La simpatía de Sor Juana Inés de la Cruz por Portugal	259
<i>Virginia Aspe Armella</i>	

Introducción

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista, Jornadas De Iustitia et Iure 2016

En este volumen de la *Colección Filosófica* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México presentamos la obra *Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista*, resultado del diálogo entre pares en las *Jornadas De Iustitia et Iure, 2016*, con sede en la Universidad Católica de Argentina. Nos honra formar parte de esta investigación que reúne los esfuerzos de las Facultades de Derecho y de Filosofía de la Universidad Católica Argentina, del Instituto de Investigación en Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de La Plata, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra, y que coordina Laura Corso (CONICET-UCA/UBA) junto a la presencia académica de Virginia Aspe Armella y José Alberto Ross Hernández (Universidad Panamericana), de Joaquín García Huidobro (Universidad de los Andes) y de María Jesús Soto-Bruna (Universidad de Navarra), articulando esfuerzos con estudiosos de diversas universidades de Europa y América.

Abre nuestro libro un texto de José Alberto Ross Hernández con el tema “La *aphaíresis*: abstracción o atención selectiva en Aristóteles”, una aproximación novedosa de la epistemología aristotélica. Ross parte de *Analíticos posteriores I-8* para probar que Aristóteles no tiene una teoría epistémica de la abstracción; en una segunda parte del escrito Ross justifica su propuesta de la “atención selectiva” a la luz de algunos pasajes de *Física I y II* y de *Metafísica IX*. Lo que pretende Ross Hernández es probar que, pese a que en Aristóteles se mantiene una teoría psicológica, en realidad la *aphaíresis* es una teoría de la atención selectiva.

En el segundo capítulo titulado “Los posibles en la mente divina y su relación con el principio de no contradicción” Gloria Silvana Elías rastrea la noción de posibilidad como categoría basal del planteo contingencialista de Escoto. Su interés está en la noción de posible en la mente divina. La autora pretende probar que, el principio de no contradicción es la regla divina misma de la composición de los posibles. La autora analiza el posible lógico en sí y como principio de composibilidad para concluir con una delimitación conceptual del principio de no contradicción con el intelecto divino en Escoto.

En “Metáforas Bíblicas de lo Divino: Interpretaciones tomasianas” de Juan José Herrera, se analizan metáforas bíblicas como recursos fundamentales de la labor teológica del siglo XIII. El texto analiza el sentido literal de las metáforas bíblicas de lo divino para probar el quehacer bíblico y filosófico que esto supuso en Tomás de Aquino. El autor sostiene que Tomás estaba convencido de que los pasajes de la escritura que contienen semejanzas metafóricas cumplen un papel preciso en la pedagogía de la revelación pero que la interpretación de estas imágenes es posterior al conocimiento de Dios del teólogo. Concluye que la práctica exegética tomasiana tiene como base el realismo metafísico de Aristóteles, además de que hereda de Dionisio los principios generales de los enunciados metafóricos de la Biblia.

En el cuarto capítulo, “Tomás de Aquino y el *trivium* en el marco de la división de las ciencias aristotélicas”, Felipe Mendoza elabora un texto que pretende profundizar la noción tomista de artes liberales, en particular del *trivium* para conocer la relevancia que tienen las artes y ciencias lógicas de la gramática, retórica y dialéctica. Concluye con las características especiales que da a cada una de estas ciencias diciendo que la culminación de ellas se da en la dialéctica.

En “Revisando el lenguaje de la ciencia especulativa en Tomás de Aquino: abstracción del intelecto pasivo *versus* abstracción de las cosas”, Emiliano Javier Cuccia se pregunta por la postulación tomista de las operaciones abstractivas del intelecto pasivo en relación con la triple división de las ciencias, pero argumenta que hay textos en Tomás de Aquino que contradicen esta idea. El autor busca las implicaciones de esto cara a un texto de la *Física* de Aristóteles donde el estagirita parece no significar por abstracción una operación intelectual, y concluye que hay dos sentidos de abstracción en Aristóteles, una como operación intelectual, y otra como independiente de una determinada esencia respecto de la materia, para postular que en su opinión bastaría con la abstracción del agente.

En el sexto capítulo titulado “El lenguaje como clave interpretativa de Tomás de Aquino”, Enrique Alarcón comenta algunos textos clásicos de Tomás de Aquino para mostrar la adecuada interpretación que realiza el dominico en torno al lenguaje. Alarcón aborda el lenguaje desde su aspecto natural y convencional y argumenta que, a esas condiciones lingüísticas hay que unir el conocimiento que poseía Tomás de Aquino de la *res significata*, entendiendo por ésta la cosa mediante el participio y el juicio expresado mediante proposiciones asertivas. El autor considera que, para entender correctamente la doctrina central de la metafísica tomista del ser en acto, requiere entenderse verbalmente a ésta con el juicio asertivo y no con el del participio.

Un interesante texto es el del capítulo séptimo de este volumen en que Juan Eduardo Leonetti hace un análisis de la aparición del “gesto” como lenguaje útil de la universalización del pago tributario ya que el latín era ininteligible a comerciantes y productores de la época desde la edad media hasta el renacimiento. En la historia fiscal el pago de tributos desde Vespasiano hasta el siglo de oro español con Vitoria, De Castro, Suárez y Juan de

Mariana, los gestos denotaban una lengua universal capaz de unir las diferencias. Leonetti muestra la relevancia de la *Segunda Partida* de Alfonso el Sabio; con ejemplos y etimología de la palabra vasallaje, el autor demuestra lo que el lenguaje gestual implicaba en las conciencias.

En “Continuidad de los nombres, ruptura de los significados. Inflexiones de la *natura* en la *Relectio de Potestate Civili* de Francisco de Vitoria”, Francisco Bertelloni analiza la aparición del término *natura* en la tradición latina del siglo XIII y su impacto en las teorías políticas del siglo XVI. En un análisis conceptual erudito, Bertelloni repasa la conexión de concepto de *dominium* de la *Relectio* vitoriana *De Potestate Civili*. Concluye que las inflexiones de la *natura* en la argumentación política vitoriana refieren a la “potestad en la *natura*” separada ya del ámbito sobrenatural. La justificación la encuentra Vitoria en la indigencia humana que hace necesaria la vida en comunidad. Bertelloni separa la tradición política aristotélica de la dominica de Vitoria, que resemantiza el concepto haciéndolo más moderno y alejado de Aristóteles.

Pasa el capítulo nueve a una época más cercana con un texto que estudia a Giovanni Botero del siglo XVI titulado “La dinámica del lenguaje en la temprana razón de Estado: los diversos significados de los conceptos políticos en las obras de Giovanni Botero” escrito por Mario Leonardo Miceli que parte de la necesidad de encarar el análisis de las ideas políticas del pasado bajo otras metodologías; en concreto, aborda el tema de conceptos ligados al origen del Estado moderno a la luz de Giovanni Botero (1540-1617) uno de los primeros autores que analiza el tema de la “razón de Estado”. Miceli parte de la filología de la palabra “Estado” y usa las nuevas aportaciones de Pocock, Skinner y Koselleck para concluir que Botero, autor del renacimiento con fuertes influencias medievales, incluye la historicidad de palabras como “pueblo” y “nación” que

atenúan la preponderancia que otorgaron políticos posteriores a su idea de razón de Estado.

Como ya es costumbre en las *Jornadas De Iustitia et Iure*, presentamos capítulos del libro sobre temas de filosofía y derecho americanos; el capítulo décimo escrito por Joaquín García Huidobro, que se titula “El Derecho como medio de ordenar la realidad en la América virreinal”, analiza los malentendidos entre Atahualpa y Valverde para mostrar cómo la voz de las armas se debió en muchas ocasiones a un problema de comprensión de las lenguas. Nos dice García Huidobro que el primer arzobispo de Lima Gerónimo de Loayza, pide que se evangelice y adoctrine en latín o en romance castellano a los indios con el consabido problema de las traducciones autóctonas. El escrito sugiere que a pesar de que el derecho contribuyó a legitimar la conquista española buscando mitigar los efectos del choque cultural al proponer un derecho plural, hubo la necesidad de hacer visibles los mensajes mediante el arte y otras conductas que atenuaran la agresión. El autor concluye que el análisis del paso de las armas al paso del derecho en la conquista española muestra una diferencia importante frente a otras conquistas imperiales de la historia ya que, en América, los modos del derecho plural buscaron atenuar la violencia e imposiciones.

Cierra el libro con un texto sobre sor Juana Inés de la Cruz titulado “La simpatía de sor Juana Inés de la Cruz por Portugal” en el que Virginia Aspe muestra que el contenido y lenguaje de la obra de Juana de Asbaje viene de Portugal. La autora da razones de contexto para probar que la filosofía, ciencia, teología y literatura sor juanianas beben de los conimbricenses y en especial de Francisco Suarez y Luis de Molina.

LA *APHAÍRESIS*: ABSTRACCIÓN O ATENCIÓN SELECTIVA EN ARISTÓTELES¹

Alberto Ross
(Universidad Panamericana)

1. Introducción

El propósito del presente trabajo es ofrecer una reconstrucción de la teoría aristotélica de la *apháiresis* con el fin de mostrar que dicha noción se asimila más a la de “atención selectiva” que a la de “abstracción” en sentido fuerte como suelen afirmar las interpretaciones más comunes². Intentaré mostrar que, a partir de lo anterior, podemos alcanzar una mejor comprensión de la filosofía de Aristóteles sobre el particular, pero también nos ayuda a abrir el panorama para un estudio más cuidadoso de las relaciones entre el pensador griego y otros autores o tradiciones filosóficas.

El primero de los obstáculos que salen al paso para llevar a cabo esta comparación es que, como puede verificarse en distintos tratados y recuentos históricos de la filosofía, Aristóteles es considerado el padre de las teorías de la abstracción y suele decirse que su doctrina fue formulada para hacer frente a la epistemología de Platón, es decir, para dar razón del conocimiento humano sin necesidad de recurrir a la teoría de las ideas y a la doctrina

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de Virginia Aspe, Martha de Haro y Alejandro Vigo a distintas versiones de este trabajo.

² En esa misma línea argumentan: John Cleary, “On the terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle,” *Phronesis*, 30(1), 13–45 y Allan Bäck, *Aristotle’s Theory of Abstraction*, (New York: Springer, 2014).

de la reminiscencia³. Aristóteles, como iniciador de la tradición abstraccionista, vendría seguido por una larga historia de autores que tendría en Tomás de Aquino uno de sus hitos más relevantes y que llegaría hasta filósofos modernos tan connotados como John Locke. Esta línea de pensadores habría desarrollado y sofisticado las distintas teorías abstraccionistas que pretenderían dar cuenta del conocimiento. Sin embargo, me parece que se puede decir que si bien las nociones de “atención selectiva” y la de “abstracción” parecen excluyentes en un primer análisis, dicha oposición se puede relativizar atendiendo a dos puntos que emergen de un análisis más detallado de algunos textos.

Lo primero que intentaré probar en este trabajo es pues, que si bien la propuesta aristotélica sobre la *aphaíresis* es un antecedente indiscutible de las teorías de la abstracción que se desarrollaron en la Edad Media y que trascendieron hasta el mundo moderno, la postura del filósofo griego sobre el particular es más bien minimalista. A tal punto, que si hubiera algo que pudiéramos denominar una teoría de la abstracción aristotélica, en realidad no sería una teoría muy robusta o tan sofisticada como podrían serlo doctrinas como la de los filósofos ya mencionados. Más bien, sería una teoría de la atención selectiva. En la justificación de este punto me detendré especialmente en mi exposición.

Al final de este trabajo espero haber mostrado la tesis de que no hay una teoría psicológica de la abstracción en Aristóteles y que la doctrina de la *aphaíresis* es, en realidad, una teoría de la atención selectiva. No es mi intención decir que, para el Estagirita, la *aphaíresis* esté absolutamente desvinculada de la actividad psíquica, pero sí en un sentido muy específico que detallaré a lo largo de este trabajo. En aras de lo propuesto, dividiré mi

³ Cf. John Cleary, “On the terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle,” p. 13.

exposición en dos partes: en la primera, expondré un pasaje de *Analíticos Posteriores* I 18 a partir del cual se puede dar razón del aspecto negativo de la tesis antes formulada, a saber, que Aristóteles no tiene una teoría epistemológica de la abstracción. En segundo lugar, una vez desarrollado lo anterior, trataré de justificar la parte positiva de mi propuesta, es decir, que la noción de *aphaíresis* aristotélica es muy cercana o, incluso, que se puede explicar como un teoría de la “atención selectiva”. Para ello recurriré a otros pasajes del mismo libro de los *Analíticos Posteriores*, así como a algunos textos paralelos de la *Física* y la *Metafísica*.

2. *Aphaíresis*, *epagogé* y *apódexis*

El término griego *aphaíresis* se deriva del verbo compuesto *aphairéō* que significa quitar, separar, cortar o suprimir. La *aphaíresis* es pues, una sustracción, un quitar algo a algo. Podemos encontrar el término con un uso técnico tanto en Platón como Aristóteles en distintos contextos y con matices diferentes. Por lo que respecta a esta exposición, me centraré en el examen de algunos textos aristotélicos que son claves para reconstruir la comprensión de nuestro autor acerca del tema.

El primero de ellos es un *locus* clásico sobre el particular: *An. Post.* I, 18. Dicho texto, como intentaré mostrar, sirve para ilustrar que Aristóteles no defiende una teoría psicológica de la abstracción, sino que se trata de algo distinto⁴. El texto dice lo siguiente:

“Es manifiesto también que, si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia, que <será> imposible adquirir. Puesto que aprendemos

⁴ Cf. John Cleary, “On the terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle,” p. 14.

por *inducción* (*epagogé*) o por demostración (*apódexis*), y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la *inducción*, de las particulares, pero es imposible contemplar los universales si no es a través de la *inducción* (puesto que, incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción [*ex aphairéseos*] <sólo> será posible hacerlas cognoscibles mediante la *inducción* de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas, <mediante la comprobación de> cada una en cuanto precisamente tal), ahora bien, (y) es comprobar sin tener la sensación. En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia de ellos; ni <cabe adquirirla> a partir de los universales sin *inducción*, ni a través de la *inducción* sin sensación.”⁵

En este pasaje, como puede advertirse, encontramos una referencia a la noción *apháiresis* junto a otras dos que son claves en la epistemología aristotélica: la *inducción* (*epagogé*) y la *demostración* (*apódexis*). Sobre esta coincidencia en el texto, quisiera destacar tres puntos: (i) primero, la caracterización de la *epagogé* y la *apódexis* que aparece en las líneas citadas, (ii) segundo, la relación entre ambas nociones y (iii) tercero, la diferenciación de ambas respecto a la *apháiresis*.

Acerca del primer punto, nos encontramos con una explicación que parte del señalamiento de que si falta un sentido, faltará una parte del conocimiento. La razón de ello se explica a partir de que mientras la demostración parte de lo universal, la *inducción* parte de lo particular. Sin embargo, no hay demostración sin *inducción* y al no haber, a su vez, *inducción* sin percepción del

⁵ *An. Post.* 81a38-b9.

particular, entonces podríamos decir que, en última instancia, no hay demostración sin percepción del particular.

La firmeza de la conclusión, como se puede advertir, depende de la premisa según la cual nosotros aprendemos (*mantháno*) sólo por inducción o por demostración. Es decir, que el argumento funciona si se concede que éstas dos son las únicas formas posibles de aprender. Así las cosas, si bien el conocimiento sensible es de particulares y sobre ellos no hay conocimiento científico, también es verdad que no se pueden conocer universales sin la inducción y ésta no puede ser activada sin la percepción de lo particular. De esta forma, se relacionarían demostración, inducción y percepción como las bases psicológicas del aprendizaje.

Hasta este punto, la *apháiresis* no aparece, y es hasta un segundo momento en que Aristóteles dice que es imposible contemplar los universales si no es a través de la inducción y que aquellas cosas que se dicen procedentes de la *apháiresis* sólo será posible hacerlas cognoscibles mediante la *inducción*. Lo primero que debe destacarse de estas afirmaciones es que Aristóteles distingue entre *epagogé* y *apháiresis* en dicho pasaje. No pueden reducirse pues, la una a la otra y tampoco se puede tomar a la *apháiresis* como un tercer modo de aprendizaje. En efecto el argumento general, como dijimos antes, depende precisamente de no aceptar más de dos fuentes de aprendizaje, en este caso, la inducción y la demostración. La *apháiresis* no caería pues, en el mismo género de actividad que las dos anteriores.

A esta conclusión me refería antes cuando hablaba previamente de la ausencia de una teoría psicológica de la abstracción en Aristóteles o de que su doctrina al respecto es más bien minimalista. Si es verdad que la inducción y la demostración son las formas básicas de aprendizaje, podemos decir que en Aristóteles no hay, en este sentido, una teoría robusta de abstracción. Evidentemente, la *apháiresis* está asociada al conocimiento, pero no es un

proceso psicológico de la misma naturaleza que los otros dos. El señalamiento no es menor, pues no son pocos los tratados de epistemología aristotélica que asimilan precisamente la abstracción a la inducción. Sin embargo, el texto es muy claro en ese sentido.

Ahora bien, si no es una forma de aprendizaje asimilable a las otras, ¿en qué consiste o a qué se refiere Aristóteles cuando habla de las cosas que se dicen provenientes de la *apháiresis*? Para reconstruir esta respuesta y apuntar hacia la segunda tesis que mencionamos previamente, es decir, que la teoría de la abstracción aristotélica es una teoría de la atención selectiva, veremos a continuación algunos pasajes que nos pueden ser útiles para ello.

3. La *apháiresis* como atención selectiva

El primer pasaje que se presentará para continuar con nuestro propósito es *Analíticos Posteriores* I 5. Dicho texto nos permite entender mejor la naturaleza de la *apháiresis*, para lo cual es fundamental poner atención en el uso que hace Aristóteles de la locución η , la cual suele traducirse como “en cuanto” (v.g.: el ente en cuanto ente, el ente en cuanto móvil, etc.). El contexto en el que aparece el pasaje al que quiero hacer referencia, es la pregunta acerca de cuándo se puede decir que un sujeto está en posesión de una demostración universal para lo cual es necesario sostener no sólo que un atributo pertenece a cada instancia de un sujeto, sino que lo hace primariamente, por sí mismo o en cuanto él mismo. El ejemplo de Aristóteles en dicho pasaje es el caso del triángulo. Si alguien demostrara triángulo por triángulo que cada uno tiene dos rectos por separado, podría no saber que esto le corresponde al triángulo en general. La razón de esto, dice Aristóteles, es que “no sabe que tiene dos rectos en cuanto triángulo”.

¿Qué significa en este contexto decir algo así? A partir de las siguientes líneas se puede entender mejor:

“Así, pues, ¿cuándo no se sabe universalmente y cuándo se sabe sin más? Está claro que < se sabría universalmente> si fuera lo mismo el ser del triángulo y el del equilátero, de cada uno o de todos. Pero, si no es lo mismo, sino algo distinto, y se da en cuanto triángulo, no se sabe < universalmente>. Pero ¿se da < en ello> en cuanto triángulo o en cuanto isósceles? Y ¿cuándo se da en ello como < sujeto> primero? Y ¿de qué cosa es universal la demostración? Está claro que cuando se dé en ello como primero al eliminar (*aphairoumenón*) < lo demás>. V.g.: en el triángulo isósceles de bronce se darán dos rectos, pero también al eliminar (*aphairethéntos*) el ser de bronce y el ser isósceles. Pero no < al eliminar> la figura o el límite. Pero < éstos> no son primeros. ¿De qué < sujeto>, pues, < se dice> como primero? Si del triángulo, < los dos rectos> se dan también en los demás en virtud de él, por tanto es universal la demostración.”⁶

En el texto recién citado se señala cuándo tenemos una demostración universal en sentido estricto: esto es, cuando sabemos que un atributo determinado se da en un sujeto. En este caso el predicado es “ser equivalente a dos rectos” y el sujeto es “triángulo.” Sabemos pues, que en éste es en donde se da principalmente aquél y no en el ser equilátero, escaleno o isósceles. Si eliminamos el bronce, suponiendo que de eso están hechos, y eliminamos el ser cualquiera de estos tipos de triángulo, se conserva el atributo “tener todos los ángulos internos iguales a dos rectos”. Esto le pertenece al sujeto en cuanto es ese sujeto y no otra cosa. En este orden de ideas, el uso de la locución ἢ

⁶ *An. Post.*, 74a32-b4.

es fundamental en el pasaje, pues consiste en un recurso para identificar el sujeto principal de un determinado tipo de atributo.

En ese mismo sentido, Aristóteles recurre a la misma locución en otros pasajes para delimitar, por ejemplo, el objeto de estudio de las matemáticas y la física. Esto aparece en el libro II de la *Física*:

“Después de haber determinado los diversos sentidos en que se dice la naturaleza, tenemos que examinar ahora en qué se diferencia el matemático del físico, pues los cuerpos físicos tienen también superficies, volúmenes, longitudes y puntos, de los cuales se ocupa el matemático. Además, ¿es la astronomía distinta de la física o es una parte suya? Porque parece absurdo que se suponga que es tarea propia del físico conocer la esencia del sol y de la luz pero no sus atributos esenciales, en especial porque quienes se ocupan de la naturaleza manifiestan también interés por la figura de la luna y el sol, e investigan si la tierra y el mundo son esféricos o no.”⁷

Como se podrá advertir, en el presente pasaje nos encontramos con dos preguntas sobre el objeto de estudio de la física.⁸ La primera se cuestiona la diferencia entre el matemático y el físico, pues en un primer análisis pareciera que ambos tienen el mismo objeto de estudio. Mientras que los cuerpos naturales tienen también superficies, volúmenes, longitudes y puntos, el matemático parece ocuparse precisamente de ellos. El problema surge cuando se hace explícita una premisa que está implícita en el texto y que se puede

⁷ *Fís.* 193b22-30.

⁸ Cf. Marcelo Boeri, *Aristóteles. Física I-II* (Argentina: Editorial Biblos, 1993), pp. 175-179 y William Charlton, *Aristotle. Physics I and II* (New York, OUP, 1970/1995), pp. 93-98.

reconstruir a partir de una descripción que hace Aristóteles de los elementos comunes a las ciencias en los *Analíticos Posteriores*:

“En efecto, toda ciencia demostrativa gira en torno a tres cosas, a saber, todo aquello cuyo existir establece (y esto es el género del que la ciencia estudia las afecciones en sí, y las cuestiones comunes llamadas *axiomas*, a partir de las cuales, como cuestiones primeras, se demuestra, y lo tercero, las afecciones, de las que se da por supuesto qué significa cada una).”⁹

De acuerdo con este pasaje, las ciencias demostrativas tienen tres elementos en común y el primero de ellos es el género o, podríamos decir, su objeto de estudio. Por ello, podría parecer que la matemática y la física son una misma ciencia o bien una de ellas es parte de la otra por coincidir en su objeto. De manera que, o bien habría que decir que los cuerpos físicos no tienen superficies, volúmenes, longitudes y puntos, o que sí los tienen, pero que aún así se puede dar razón de la diferencia entre lo que estudia el físico y el matemático. Otra opción sería, simplemente, reducir una disciplina a la otra. Hasta aquí, la primera dificultad.

La segunda cuestión, por su parte, involucra otro de los elementos comunes a todas las ciencias ya mencionados, a saber, las afecciones que se demuestran del género u objeto en cuestión. Habría que decir que, en general, la ciencia que estudia la substancia y la naturaleza de algún objeto, también estudia sus afecciones.¹⁰ Dado lo anterior, si el físico busca conocer qué es el sol y la luna, entonces también debe conocer sus atributos esenciales, lo cual parece ser que compete a la astronomía, que a su vez recurre a la matemática. De manera que, otra vez, no quedan claros los límites

⁹ *An. Post.* 76b11-16.

¹⁰ Cf. *An. Post.* 76b13-16.

entre una disciplina y otra, lo cual da lugar a la sospecha de que la física no difiere absolutamente de la matemática.

Dado lo anterior, Aristóteles intentó disolver estos problemas y, con ello, establecer cuál es el objeto de estudio de la física de manera independiente en los siguientes términos:

“Ahora bien, aunque el matemático se ocupa también de estas cosas, no las considera en tanto que ($\tilde{\eta}$) límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto ($\tilde{\eta}$) que atributos de tales cuerpos. Por eso también los separan, pues por el pensamiento se los puede separar del movimiento, lo cual no introduce ninguna diferencia ni conduce a error alguno.”¹¹

Aristóteles, como puede advertirse, niega cualquier identificación posible entre las dos ciencias referidas y la explicación de ello son los distintos modos de consideración que puede tener la inteligencia. Cuando un matemático habla de nociones como la de ‘superficie’ o ‘línea’ está claro que no las considera “en tanto que” límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto que atributos de tales cuerpos¹². Aristóteles no zanja el problema diciendo simplemente que las matemáticas estudian “objetos abstractos”, sino que alega que a pesar de que las superficies, los volúmenes, las líneas y los puntos existen en los cuerpos físicos, el matemático los considera en condiciones distintas a como existen, es decir, no estudia a la línea como algo que se da en un cuerpo susceptible de movimiento, ni considera al punto como término del mismo. Esto es posible gracias a que “por el pensamiento se los puede separar del movimiento, lo cual no introduce ninguna diferencia ni conduce a error alguno”. El

¹¹ *Fís.* 193b31-35.

¹² *Fís.* 193b 32-33.

matemático puede estudiar el punto y la línea en la medida que puede desvincularlos de las condiciones en las que existen, gracias a que el pensamiento tiene esta capacidad y así le conviene hacerlo. Dicha operación no es fuente de ningún error, sino que es un modo legítimo de proceder.

La diferencia pues, entre el físico y el matemático, según Aristóteles, es el distinto modo en el que consideran sus objetos, al margen de cómo se den en la realidad. Se atiende sólo a un aspecto de las sustancias, de manera selectiva. Por ello, Aristóteles dice que: “esta cuestión se tornaría evidente si se intentara definir cada una de las dos cosas por separado, es decir, los entes en sí mismos y sus accidentes”¹³. En aras de ilustrar el punto, recurre a un ejemplo para ilustrar esta diferencia, pues sostiene que la naturaleza debe ser estudiada como si estuviéramos estudiando qué es lo chato, “porque lo impar y lo par, lo recto y lo curvo, y también el número, la línea y la figura, pueden definirse sin referencia al movimiento; pero no ocurre así con la carne, el hueso y el hombre: estos casos son similares a cuando se habla de «nariz chata», pero no de «lo curvo»”¹⁴. En el ejemplo tenemos que la noción que pertenece a la física incluye la materia que eliminamos en el concepto matemático¹⁵.

En ese mismo contexto, Aristóteles hace una crítica a los platónicos porque separan las cosas naturales de la materia y el movimiento: “los que hablan de las Ideas proceden de la misma manera sin darse cuenta, pues separan las entidades naturales, las cuales son sin embargo mucho menos separables que la

¹³ *Fís.* 194a1-3.

¹⁴ Cfr. *Fís.* 194a3-7.

¹⁵ El ejemplo paradigmático de la “nariz chata” aparece en varios lugares del *corpus aristotelicum* (*Met.* 1025b30ss, 1030b18, 1036b23, 1037b3; y en *De An* 429b14). En Platón podemos encontrar algo semejante en *Teéteto* 209c.

matemática”¹⁶. Aristóteles no rechaza que haya objetos que se puedan definir sin materia y sin movimiento, sin embargo, ello no implica que existan así en la realidad.

Por lo que respecta a la segunda aporía o cuestión, la posible coincidencia parcial de la física y las matemáticas en disciplinas como la astronomía, Aristóteles hace algunas aclaraciones en los siguientes términos:

“Esto es también claro en las partes de las matemáticas más próximas a la física, como la óptica, la armónica y la astronomía, ya que se encuentran en relación inversa con la geometría, pues mientras la geometría estudia la línea física, pero en tanto que ($\tilde{\eta}$) no es física, la óptica estudia la línea matemática, no en tanto que ($\tilde{\eta}$) matemática, sino en tanto que física.”¹⁷

En este pasaje Aristóteles introduce un nuevo contraste. Hay tres formas distintas de considerar las cosas: la línea natural como natural, la línea natural como línea matemática y la línea matemática como natural. El uso de la locución $\tilde{\eta}$ en este pasaje también es clave y las distintas consideraciones de las líneas son posibles porque, además de tener la física y las matemáticas (y con ella la aritmética y la geometría), hay otro tipo de saberes intermedios como la óptica, la armónica y la astronomía. Así, tenemos que mientras el geómetra estudia la “línea natural”, pero no en cuanto natural, la óptica estudia la “línea matemática”, pero no en cuanto tal, sino en cuanto natural. Este énfasis en la diferente consideración de la línea por parte de las dos ciencias está dirigido en contra del segundo argumento que apuntaba hacia una posible identificación entre física y matemáticas.

¹⁶ *Fís.* 193b35-194a1.

¹⁷ *Fís.* 194a7-12.

Las ciencias que estudian la naturaleza a partir de premisas tomadas de la matemática consideran condiciones diferentes a las reales. Así se logra un acercamiento a la naturaleza que garantiza un alto grado de certeza (heredada de la matemática), aunque eso tiene un costo: pensar a la naturaleza en condiciones distintas a las que de hecho existe. Esto no es un error, siempre y cuando se tengan claros estos matices acerca del modo de proceder de cada disciplina. Como puede verse, la atención selectiva de la inteligencia en sus objetos de estudio es clave para comprender el modo de proceder de las ciencias.

Una tercera familia de textos podemos encontrarla en la *Metafísica*. Ahí también localizamos algunos pasajes que nos permiten conectar el uso de la locución $\tilde{\eta}$ (que introduce el matiz de la atención selectiva) con la noción de *aphaíresis*. En el libro IV, capítulo 1, Aristóteles sostiene lo siguiente:

“Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ($\tilde{\eta}$) ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ($\tilde{\eta}$) ente. Por eso también nosotros

debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ($\tilde{\eta}$) ente.”¹⁸

En este texto, Aristóteles introduce el argumento por el cual considera que debe emprenderse un estudio del ente distinto al que llevan a cabo las ciencias particulares. Éstas separan una parte del ente y consideran algunos de sus atributos por separado. Sin embargo, ninguna se ocupa del ente en cuanto ($\tilde{\eta}$) ente, de manera que quien busca los principios y las causas más altas ($\tilde{\eta}$), habrá que ocuparse de esta consideración. ¿Cómo es esto posible?

Atendiendo selectivamente a la realidad. Si bien la filosofía primera se ocupa del ente, esto no implica que se apropie del objeto de todas las ciencias particulares. El “en cuanto que” es clave para delimitar su objeto de estudio.

En la misma línea que el texto anterior, Aristóteles ilustra la diferencia entre el modo de proceder de las ciencias particulares y la filosofía primera en el siguiente pasaje de *Met.* XI 3:

“Y así como el matemático realiza su investigación en torno a los productos de la abstracción (*ex aphaireseos*) (investiga, en efecto, eliminando previamente todas las cualidades sensibles, como el peso y la levedad, la dureza y su contrario, y también el calor y la frialdad y las demás contrariedades sensibles, y sólo deja la cantidad y la continuidad, de unas cosas en una dimensión, de otras en dos y de otras en tres, y considera las afecciones de estas cosas en su calidad ($\tilde{\eta}$) de cuantas y continuas, y no en ningún otro sentido, y de unas cosas considera las posiciones recíprocas y lo que corresponde a éstas, de otras la conmensurabilidad o la inconmensurabilidad, de otras las relaciones

¹⁸ *Met.* 1003a.21-32.

proporcionales, y, sin embargo, decimos que hay una sola ciencia de todas estas cosas, la Geometría), del mismo modo sucede también en lo relativo al ente. Pues los accidentes de éste en cuanto ente, y sus contrariedades en cuanto (ἤ) ente, no son objeto de consideración para otra ciencia, sino para la Filosofía. A la Física, en efecto, podría asignársele su estudio, pero no en cuanto (ἤ) entes, sino en cuanto (ἤ) participan del movimiento; por su parte, la Dialéctica y la Sofística tratan de los accidentes del ente, pero no en cuanto (ἤ) ente, ni acerca del ente mismo en cuanto ente. Por tanto, sólo queda que sea el filósofo el que investigue acerca de las cosas dichas, en cuanto son entes.¹⁹

En el presente fragmento, Aristóteles recurre de nuevo al ejemplo, al parecer paradigmático, de las matemáticas para explicar por contraste el caso de la ciencia que se ocupa del ente en cuanto ente. El matemático realiza su investigación en torno a lo que obtiene *ex aphaíréseos*. Elimina las cualidades sensibles, como el peso y la levedad, la dureza y su contrario, y también el calor y la frialdad y las demás contrariedades sensibles. Es decir, no considera a su objeto como existe en la realidad; sólo conserva la cantidad y la continuidad, de unas cosas en una dimensión, de otras en dos y de otras en tres, y considera las afecciones de estas cosas en cuanto (ἤ) tienen cantidad y son continuas. Como habíamos visto, la *aphaíresis* se refiere más a un modo de proceder que a una forma de aprendizaje, como lo son la inducción y la demostración. En este caso, el matemático la emplea para considerar solamente un aspecto del ente, a saber, su cantidad y su continuidad. De

¹⁹ *Met.* 1061a28-b11.

ahí que nuestro autor se refiera a dicho objeto como lo que es ἐξ ἀφαιρέσεως y nada hay, como dice la *Física*, de erróneo en esto.

Al parecer, las ciencias particulares proceden de forma análoga. La física, en específico, estudia también al ente, pero en cuanto móvil. Aristóteles en el pasaje citado se refiere a la dialéctica y a la sofística, en la medida que “tratan de los accidentes del ente, pero no en cuanto (ἦ) ente, ni acerca del ente mismo en cuanto ente”. Aquí parece hacer referencia a una comparación hecha por él mismo en el libro IV de la *Metafísica*, según el cual “los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la Sofística es sabiduría sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todos es común el Ente; pero, evidentemente, disputan acerca de estas cosas porque son propias de la Filosofía; la Sofística y la Dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la Filosofía; pero ésta difiere de una por el modo de la fuerza, y de la otra, por la previa elección de la vida; y la Dialéctica es tentativa de aquellas cosas de las que la Filosofía es cognoscitiva, y la Sofística es aparente, pero no real”.²⁰ La filosofía y, especialmente la primera, coincide con la dialéctica y la sofística en su grado de generalidad. Disputan sobre todas las cosas, pero el filósofo lo hace con más fuerza argumentativa que el dialéctico que procede a partir de los *endoxa* y desde un modo de vida distinto al del sofista. Delimitado todo lo anterior, se abriría paso a una disciplina cuyo objeto es el ente, pero no bajo cierto aspecto o como resultado de una *aphairesis*, sino en cuanto ente. De esta forma, se va delimitando paso a paso, el objeto de estudio de la filosofía primera o, como la llamamos nosotros, de la metafísica.

²⁰ *Met.* 1004b17-26.

4. Conclusión

El análisis de los pasajes anteriores nos arroja buenas razones para sostener que la doctrina aristotélica de la *aphaíresis* debe ser interpretada como una teoría de la atención selectiva y como un método basado en la apelación a la locución ‘en cuanto’ como recurso para identificar el sujeto primario de un determinado tipo de atributo. De esta manera, podríamos defender una teoría alternativa frente a algunas lecturas más tradicionales que interpretan el recurso aristotélico de la *aphaíresis* como parte de una doctrina de la ‘abstracción’ y que tiende, por tanto, a concebirla como un mecanismo psicológico para la génesis de los universales. Frente a esto, ya hemos visto algunos pasajes en los que queda claro que Aristóteles no tiene una teoría de la abstracción que la conciba como un tercer modo de aprendizaje junto a los mecanismos de la inducción y la demostración y que más bien está asociada a un modo de considerar los objetos selectivamente por razones metodológicas y con un componente voluntario que no se puede soslayar, aunque sea en el sentido más amplio del término.

La comprensión de la naturaleza y alcances de la *aphaíresis* como recurso en Aristóteles es muy interesante para entender distintos momentos y aspectos de su filosofía. Por una parte, como ya vimos, nos ayuda a tener una mejor comprensión de la manera en que divide y clasifica el conocimiento científico. La *aphaíresis* es fundamental para entender cómo se construyen las ciencias particulares que se enfocan a estudiar lo que existe, pero no en cuanto que existe, sino bajo otro aspecto. Desde luego, en el caso de las matemáticas esto juega un papel decisivo no sólo para entender cuáles son las condiciones de posibilidad de esa disciplina, sino también cuál es la naturaleza de sus objetos de estudio.

La consideración metodológica de la *aphaíresis* como un acto de atención selectiva más que un proceso psicológico, nos permitiría establecer algunos diálogos muy interesantes con otras tradiciones intelectuales (v.gr. la filosofía moderna) y con otros filósofos (v. gr. Berkeley), aunque dichas comparaciones exceden los límites de este trabajo, pero vale la pena dejarlas apuntadas.

Bibliografía

- Aristóteles: *Analytica priora et posteriora*, W. D. Ross (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1964).
- . *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1973).
- . *Physica*, W. D. Ross (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1950).
- Bäck, Allan. *Aristotle's Theory of Abstraction*, (New York: Springer, 2014).
- Boeri, Marcelo. *Aristóteles. Física I-II*, (Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993).
- Cleary, John. "On the terminology of 'Abstraction' in Aristotle," *Phronesis*, 30(1), pp.13–45.
- Charlton, William. *Aristotle. Physics I and II*, (New York: OUP, 1970/1995).

LOS POSIBLES EN LA MENTE DIVINA Y SU RELACIÓN CON EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

Gloria Silvana Elías
(CONICET-Universidad Nacional de Jujuy)

1. Introducción

Este trabajo se centra en la noción de posible en el Sutil en lo que refiere a su origen en la mente divina. Mi interés en dicho tema se debe a que la noción de posibilidad es la categoría basal en el planteo contingencialista de Escoto. Ya nos reparamos a *possibilitas*, *potentialitas*, *causa possibilitatis*, *ratio possibilitatis*, *esse possibile*, *possibile*, o *possibile esse*, en todos los casos él intenta evidenciar la profunda riqueza que conlleva lo posible en lo relacionado al mundo y al libre albedrío. En *Quaestiones Subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, Escoto plantea que posible es aquello que se conforma desde un principio inteligible o “razón”, aunque también implica la idea de que el intelecto divino es el principio del ser inteligible del posible (*esse intelligibile*), y por ello, toda idea divina en tanto que posee inteligibilidad, es posible. Al parecer, posibilidad e inteligibilidad son convertibles en Escoto. Veremos cómo el intelecto divino es, para este autor, fundador de orden e inteligibilidad, siendo el principio de no contradicción la regla divina misma de composición de los posibles.

2. El posible lógico

En *Quaestiones subtilissimae in Methaphysicam Aristotelis* y en *Ordinatio*¹, Duns Escoto enuncia tres sentidos principales del término potencia o posible². En el primero, Escoto prioriza el abordaje filosófico en diálogo con la obra fuente *Metafísica*, de Aristóteles; ya en *Ordinatio*, puede observarse que le preocupa más la noción de posibilidad desde un marco teológico, razón por la que puede apreciarse matices diferentes sobre el mismo tópico. Los sentidos del término potencia que describe el Sutil en sendas obras son:

1. Un sentido metafórico, ya sea matemático³ o lógico (este último en tanto que lo expresado con verdad de una proposición modal cuyo operador es la posibilidad, no hace de su contradictoria una proposición necesariamente falsa). Para Escoto, la posibilidad

¹ Me estoy refiriendo específicamente a *Quaestiones Super Libros Methaphysicorum Aristotelis* IX, qq. 1,2, *Notis marginalibus, scholiis per R.P.F Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia*, (Lyon: 1639), y *Ordinatio* I, d. 7, q. 1: *Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel proprietas Patris*. *Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic*, Vol. IV (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1956). Las traducciones del latín al castellano son nuestras.

² Esta triple significación de potencia la desarrolla en *Q. in Met.*, IX, q.2: *utrum opponantur relative?* (refiriéndose a la relación acto-potencia), pp. 760-764. El modo de clasificación que tomo a los fines metodológicos, es el que indica Miralbell en *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo* (Pamplona: EUNSA, 1994), pp. 44-80.

³ Escoto lo ejemplifica con la aplicación de potencia al cuadrado de un número, es decir, indica el poder multiplicador de un número. Cfr. Aristóteles, *Met.* V,12, 1019b 33.

lógica tiene que ver con la composición entre términos que no son incompatibles o repugnantes entre sí. Dice:

“Esta potencia es un cierto modo de composición hecha por el intelecto, causado por la respectividad entre los términos de esa composición, es decir, por el hecho de no repugnarse. Aun cuando comúnmente tiene un correlato real, no es necesario que lo haya porque el fundamento en algo real no está incluido en la razón propia de lo lógicamente posible.”⁴

Nótese cómo Escoto deja sentada la indiferencia entre el plano de lo posible lógico y lo posible ontológico, en tanto que no todo lo que es lógicamente posible, alcanza el ser real. Algo “puede” ser, sin que efectivamente llegue a serlo, apartándose de la idea aristotélica de que lo posible implica necesidad⁵. De hecho, Duns plantea el ejemplo de que en la mente divina el mundo como posible lógico (previo a su creación), existió sin un correlato real⁶.

⁴ *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

⁵ Como hace notar Pérez-Estévez, Duns Escoto se aparta de una doctrina extensiva modal que coloca el criterio de necesidad, posibilidad o imposibilidad de un ente, en el hecho de que o bien exista siempre, o bien exista en algún momento del tiempo o bien no exista jamás. Tal doctrina extensiva, aplicada a lo posible, parece haber defendido Aristóteles en *Metafísica* 1047b3 cuando dice que “no puede ser verdadero decir que algo es posible pero que no llegará a ser”, pues entonces es imposible. Es decir, lo posible es aquello que o bien es o bien será. Para Aristóteles, en este texto, no se dan los puros posibles que no alcanzarán jamás la existencia. Cfr. Antonio Pérez-Estévez, “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser”, *Revista de Filosofía*, vol.23, N°.51, (sep. 2005), p. 3. pp.07-17 [online, visitado en marzo de 2016]. Disponible en <<http://www.scielo.org.ve/scielo.php>>. ISSN 0798-1171. Venezuela.

⁶ Cf. *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

En suma, la razón propia de lo lógicamente posible no incluye necesariamente lo real.

2. Un sentido metafísico⁷, en el que lo posible consiste en un “modo de ente”, que es a lo que se refiere Aristóteles cuando dice que el ente se divide en ente en potencia y ente en acto. La potencia metafísica es la que es apta o capaz de cualquier tipo de acto⁸.

3. Un sentido de potencia en tanto principio que actualiza a otro ente⁹, o sea, es la potencia causal, que se da tanto en el orden metafísico como en el físico¹⁰. En el texto de la *Ordinatio* señalado anteriormente, Escoto se refiere a esta acepción de potencia como potencia real, fundamento de muchas relaciones¹¹. O sea, es la potencia causal, la cual se da tanto en el orden metafísico como en el físico¹². Es real tanto cuando principia algo como cuando no lo principia pero puede hacerlo¹³. Desde esta perspectiva, “la potencia como principio no se opone por su razón propia al acto”¹⁴, mientras que sí cabe una oposición con el acto en el segundo sentido de potencia.

⁷ *Q. in Met.* IX, q.II, 3, p.760.

⁸ “Possibile convertitur cum toto ente”, cfr. *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.761.

⁹ Cf. *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

¹⁰ Aristóteles se refiere a la potencia como principio en estos dos sentidos en *Met.* IX, 1046a.

¹¹ Cf. *Ord.* I, d.7, q.1, n.29, p.119.

¹² Como hace notar Miralbell, Aristóteles se refiere a la potencia como principio en estos dos sentidos en *Met.* IX, 1046a. Ver Miralbell, *op.cit.*, p. 44.

¹³ Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.2, 2, p.760: “Non minus realiter est aliquid principium quando actu principiat, quam quando non principiat, sed potest principiare”.

¹⁴ Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.2, 3, p.760.

Ahora bien, la noción de posibilidad lógica supone el sentido metafísico y principiativo mencionados más arriba (a los cuales ya nos referiremos), puesto que en esta acepción ya avanzamos en la composición entre términos, aquellos que por su razón no son incompatibles o repugnantes entre sí. Es decir, estamos ubicados en el orden proposicional en el que se conjugan oraciones entre dos términos, o bien, un término que es definido analíticamente. Sea como fuere, en el sentido lógico hallamos una expresa referencia a una composición a partir de partes simples.

Dice Escoto:

“Esta potencia es un cierto modo de composición hecha por el intelecto, causado por la respectividad entre los términos de esa composición, es decir, por el hecho de no repugnarse. Aun cuando comúnmente tiene un correlato real, no es necesario que lo haya porque el fundamento en algo real no está incluido en la razón propia de lo lógicamente posible.”¹⁵

Es decir, la posibilidad lógica consiste en la no repugnancia entre términos, cuya posibilidad no necesariamente tiene que tener un correlato real. La no repugnancia entre los términos de una proposición es la condición que hace de la misma un posible lógico, el cual antecede el ámbito de lo real, entendido éste como lo que ha alcanzado el ser.

Ahora bien, Escoto deja sentada la indiferencia entre el plano de lo posible lógico y lo posible ontológico, en tanto que no todo lo que es lógicamente posible, alcanza el ser real. Algo “puede” ser, sin que efectivamente llegue a serlo, apartándose de la idea megárica en principio, pero también aristotélica, de que lo posible implica necesidad. Este punto es central, puesto que del texto aristotélico *Metafísica* IX 3, 1047b3 se desprende que si un posible

¹⁵ Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

es aquello que puede ser, pero no llega a serlo nunca, entonces es un imposible. Sin embargo, previo a ello, en unas líneas anteriores, Aristóteles venía señalando los absurdos que acarrea la tesis megárica en su indistinción de potencia y acto cuando establece que solamente tiene potencia o capacidad de actuar el que actúa y mientras actúa (1046b29- 1047a17). Aristóteles dirá que solo es posible evitar tales absurdos si se admite la real distinción entre potencia y acto (1047a17-29). Dice:

“Hay algunos que afirman, como los megáricos, que solo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino solo el que está construyendo, mientras construye.”¹⁶

Si, según los megáricos, cuando alguien deja de ejercer una técnica no se estaría en posesión de ella, “¿cómo es posible que se la recupere en el momento en que se empezó a construir?” (1047a5). Además, si uno aceptase la teoría megárica -dice el Estagirita- en tanto que las cosas estarían privadas de potencia acontecería lo siguiente, a saber: que lo que no sucedió, es imposible que suceda, suprimiendo así el movimiento y la generación (1047a10-15), en suma, suprimiendo la posibilidad del orden del ser.

No obstante ello, y como bien hace notar Roberto Pich¹⁷, Aristóteles se opone a esta idea –de lo que no sucedió es imposible que suceda–; se opone a ese determinismo megárico –por decirlo de algún modo– en las proposiciones temporalmente indefinidas¹⁸,

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica* IX 3, 1046b29-32, p.369.

¹⁷ Roberto Pich, João Duns Scotus. *Textos sobre poder, conocimiento e contingência*. Coleção Pensamento Franciscano-XI, Universidade São Francisco, (Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008).

¹⁸ Cf. Roberto Pich, *João Duns Scotus*. pp., 38-39.

pero lo asume en proposiciones temporalmente definidas: “puesto que lo potente o capaz es capaz de algo determinado, en un momento determinado y de un modo determinado (y cuantas otras matizaciones entran necesariamente en la definición)”¹⁹. En los estudios de Roberto Pich, hallamos que tanto Hintikka como Knuuttila han encontrado en estos pasajes del Estagirita una forma del principio de plenitud de Arthur Lovejoy²⁰, filósofo berlinés contemporáneo que afirmó que la primera enunciación del principio de plenitud se encontraba en Platón, en virtud de un giro axiológico a la idea de Bien²¹.

Lovejoy lo enuncia así:

“Este extraño y fecundo teorema de la «completud», de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad es el que...denominaré el principio de plenitud, pero utilizaré el término para abarcar un campo de deducciones mayor que el que Platón saca de las mismas premisas; es decir, no sólo la tesis de que el universo es un *plenum formarum*, donde el ámbito de la diversidad concebible de las clases de seres vivos está exhaustivamente ejemplificado,

¹⁹ Aristóteles, *Met.* IX 5, 1048a, p.373.

²⁰ Cf. Roberto Pich, *João Duns Scotus*, p. 39. En efecto, Hintikka dice: “In the absence of any other convenient designation, I shall adopt this term (the principle of plenitude), although it is important to realize that this locution can be highly misleading when used in contexts different from the rather limited one Lovejoy has primarily in mind. For us it will be a mere *terminus technicus*” en J. Hintikka, *Time and Necessity*, (London: Oxford University Press, 1973), p. 94.

²¹ Hintikka, se opone a Lovejoy, puesto que para él la primera formulación del principio de plenitud es en Megara, con el “argumento victorioso” de Diódoro Cronos. Ver J. Hintikka, *Time and Necessity*, p. 69.

sino también otras deducciones hechas a partir del supuesto de que ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta, de que la amplitud y la abundancia de la creación deben ser tan grandes como la capacidad de un Origen perfecto e inagotable, y que el mundo es mejor conforme más cosas contenga.”²²

Knuutila le otorga una formulación escueta, que sería: “(P) Ninguna posibilidad genuina puede permanecer por siempre irrealizada”²³.

Knuutila entiende que ya en los megáricos había cierto principio de plenitud, así como también en Aristóteles, y desde luego, el propio Lovejoy afirma que incluso la concepción agustiniana se asienta en tal principio, el cual afirma que la plenitud consiste en alcanzar el ser, si ello es posible.

Como hace notar Pérez-Estévez²⁴, Duns Escoto se aparta de una doctrina extensiva modal que coloca el criterio de necesidad, posibilidad o imposibilidad de un ente en el hecho de que o bien exista siempre, o bien exista en algún momento del tiempo, o bien no exista jamás. Tal doctrina extensiva, aplicada a lo posible, parece haber defendido Aristóteles en *Metafísica* 1047b3 cuando dice que “no puede ser verdadero decir que algo es posible pero que no llegará a ser”, pues entonces es imposible. Es decir, lo posible es aquello que o bien es o bien será. Para Aristóteles, en este texto, no se dan los puros posibles que no alcanzarán jamás

²² Arhtur Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*, (Barcelona: Icaria, 1983), p.65.

²³ Cf. Roberto Pich, *João Duns Scotus*, p. 38, que cita a Simo Knuutila, “Duns Scotus’ Criticism of the Statistical interpretation of modality”, pp. 448-449.

²⁴ Antonio Pérez-Estevéz, “Duns Escoto”, p. 3.

la existencia. En cambio para Duns Escoto, el posible lógico tiene como requisito la no contradicción de términos o formalidades, y no su existencia en el algún momento.

3. ¿La idea divina es un posible lógico?

Ahora bien, Escoto aduce que el posible lógico tiene una *ratio formalis* por la que cada *esse simpliciter* es un posible ¿Qué entender por esta razón formal del posible? Duns Escoto aborda este tema inspirado en la *quaestio* 46 del *Libro de las 83 cuestiones* de San Agustín, al tratar sobre las ideas divinas. Como plantea Gilson, si Escoto aborda la problemática de las ideas divinas es con el fin de explicitar que la esencia divina es causa única y suficiente del conocimiento que tiene de aquéllas, las cuales son producidas por el intelecto divino²⁵. En efecto, ¿puede darse algo en el ser sin que antes haya estado en la mente de Dios? Escoto advierte que no²⁶. Según él, Aristóteles se equivocó al juzgar que las ideas se reducen a ser las quiddidades de las cosas existentes, y se refiere a ellas apelando a la noción de posible lógico: “la idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo puede ser formado

²⁵ Cf. Etienne Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Traducción de Pablo Corona, (Pamplona: EUNSA, 2007), p. 287.

²⁶ Cf. Escoto, *Ord.* I, d. 35, q. un.: *utrum in Deo sin relaciones aeternae ad omnia scibilia ut quidditative cognita*, n. 41, vol. VI, (Roma: ed. Vat., 1963), p. 262: “Istud etiam videtur concordare cum dicto Platones a quo accepit Augustinus nomen ideae. Ipse enim posuit ideas esse quidditates rerum per se quidem existentes, et male, secundum Aristotelem, –secundum Augustinum in mente divina, et bene– unde aliquando loquitur de mundo intelligibili, secundum eum”.

según su razón propia”²⁷. Como se puede apreciar, hay una razón propia o formal que constituye una idea divina. Pero a la vez, Dios causa todo racionalmente. Es decir, la idea divina tiene una razón según la cual forma, y forma cada cosa según su propia razón inteligible, pero es Dios el principio de las mismas. Inteligibilidad *per se* e inteligibilidad por Dios que opera como principio causal se conjugan en el pensamiento escotista, aun cuando no es algo sencillo para el Sutil poder justificarlo. Que algo sea posible (o imposible) le viene por sí (*ex se*), es decir es posible formalmente por sí mismo, de lo que se infiere que no implica necesariamente imposibilidad. O dicho de otra manera, no es contradictorio que alcance el ser.

Pero además, hay una causa que produce por principio el *esse possibile*. Ello lo manifiesta de la siguiente manera:

“Lo posible, en tanto que término u objeto de la omnipotencia, es lo que no le repugna ser, y lo que no puede ser por sí mismo necesariamente. La petreidad, producida en su ser inteligible por el intelecto divino, tiene sus caracteres formalmente por sí misma (*ex se*) y por principio (*principiative*) por la mediación del intelecto divino. Lo posible entonces es formalmente posible por sí mismo, y por principio por el intelecto divino.”²⁸

De lo anterior se infiere que: por un lado, la expresión *principiative* tiene una carga conceptual central en la conformación de los posibles. Olivier Boulnois explica que Escoto forja el neologismo adverbial *principiative*, el cual se deriva de otro

²⁷ Escoto, *Ord.* I, d. 35, n. 38, p. 261: “idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius”.

²⁸ Escoto, *Ord.* I, d.43, q. un, n.7.

neologismo, *principiare*, que significa “ser el principio de”. Según Boulnois, algunos lo analogan al concepto de causa, pero en el intelecto divino, el objeto inteligible no se produce aún de manera causal, no tiene existencia real, ésta se reserva a la creación *ad extra*. Lo posible es solamente producido en el ser inteligible²⁹.

Por otro lado, Escoto menciona el ser inteligible del posible. En efecto, para Duns, en un primer instante la esencia es pensada en el intelecto divino y producida en el ser inteligible por el intelecto divino. En un segundo instante, ella es apreciada como posible (no es ni necesaria ni contradictoria), objeto de la omnipotencia divina. Es decir, el carácter de posible del ser inteligible depende formalmente del ser mismo del posible, pero es el intelecto divino el principio de su ser inteligible:

Y en ese caso, la cosa producida en tal ser inteligible por el intelecto divino en un primer instante de naturaleza, será ser posible en un segundo momento, puesto que no le repugna formalmente ser, pero le repugna formalmente devenir un ser necesario por sí mismo (dos condiciones en las que consiste todo el concepto de omnipotencia, correspondiendo a los conceptos de la potencia activa)³⁰.

Entonces, ¿de qué depende que el posible sea tal? Escoto lo atribuye a su formalidad que lo hace compatible con el ser. Su necesidad consiste en que necesariamente es posible, y ello quiere decir que no le repugna el ser, y nada más. Además:

Por ejemplo, el blanco y el negro tienen su ser posible principiativamente del intelecto divino.

²⁹ Cf. Olivier Boulnois, Alain de Libera, y Otros, *La Puissance et Son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*, (París : Aubier, 1994), p. 275.

³⁰ Escoto, *Ord.* I, d.43, q. un, n. 14.

“Por lo tanto, como tienen su carácter formal del intelecto divino, tienen además su incompatibilidad principiativamente del intelecto divino. Con todo, son formalmente por sí mismos tales [las cosas incompatibles], independientemente de algo más. La incompatibilidad de la proposición “el blanco es negro’ [. . .] se remonta así de nuevo a Dios como su causa positiva, por la cual principiativamente los componentes formales de la cosa posible son imposibles, y por consecuencia, imposibles.”³¹

En esta línea Hoffmann afirma en “Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect”³² que el posible, en tanto *esse intelligibile* o naturaleza eidética, en términos de Hoffmann, se origina en Dios, pero la posibilidad o compatibilidad intrínseca al ser le viene de sí mismo, formalmente³³. De allí que afirme:

“Lo que el intelecto divino produce es la naturaleza eidética, en la cual la posibilidad es inherente. La naturaleza eidética puede considerarse en sí misma como posible en tanto que Dios no puede concebir de ninguna naturaleza eidética que sea inconcebible y él no puede producir así la posibilidad en algo que es intrínsecamente imposible.”³⁴

³¹ Escoto, *Ord.* I, d.43, q. un, n.5, p. 353.

³² Tobias Hoffmann, “Duns Scotus and the origin of the possibles in the divine intellect” en *Philosophical Debates at Paris in the early Fourteenth Century*, ed. By Brown, Dewender and Kobusch, Brill, Leiden- (Boston: Brill, 2009), pp. 359-379.

³³ Cf. Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 369.

³⁴ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 379 (la traducción es nuestra).

Pues bien, ¿cómo interpretar esta afirmación? Concebir lo imposible, de ser posible, significaría entonces que lo concebido es posible por Dios, quien origina la naturaleza eidética de cada posible. No habría aquí entonces, imposibilidad alguna, porque solo la negación de inteligibilidad conlleva imposibilidad. Si podemos pensar en un unicornio, por ejemplo, se debe a que su naturaleza no es incompatible con el ser. Ahora bien, si nuestro intelecto es capaz de pensar un círculo cuadrado, la contradicción de sus términos imposibilita su unión lógica, es un imposible. Pero volveremos a este ejemplo más adelante.

Retomemos esta puja entre la dependencia o independencia de la posibilidad del posible del intelecto divino. Por ejemplo, Hoffmann entiende que los estudios del tema se organizan al menos en dos líneas, según cuál de las siguientes características se destaque: si nos centramos en que los posibles son remotamente posibles, independientemente de Dios,³⁵ y que de Dios dependen entitativamente de un modo relativo³⁵ (*formaliter ex se*), o si destacamos la acción de Dios, y que justamente por ella es que los posibles son de suyo, posibles³⁶ (*principiative per intellectum divinum*). Además, Hoffmann interpreta que no hay muchos

³⁵ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 367, que cita a S. Knuuttila, “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. I. Honnfelder, R. Wood, M. Dreyer, (Leiden- New York-Köln: Honnfelder, 1996), p. 127-143, y cita a Olivier Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (XIIIe–XIVe siècle), (Paris : Aubier, 1999), pp. 439-444.

³⁶ Que es, por ejemplo, la posición de Calvin G. Normore, “Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present”, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. I. Honnfelder, R. Wood, M. Dreyer, (Leiden- New York-Köln: Honnfelder, 1996), pp. 161-174.

conjuntos posibles de posibilidades, sino solo uno, cuyo contenido está fijado³⁷.

En cuanto a la unión del círculo cuadrado precisa Pérez-Estévez que la misma es imaginaria conformando un imposible lógico, y al imposible lógico le repugna existir. Dicho de otra manera, el posible lógico es condición *a priori* para la existencia en el pensamiento escotista, de allí que Duns plantee el ejemplo de que en la mente divina el mundo como posible lógico (previo a su creación), existió sin un correlato real³⁸. En suma, la razón propia de lo lógicamente posible no incluye necesariamente lo real. Con lo visto hasta acá, se puede entender claramente que lo lógicamente posible es condición *a priori* de cualquier ser, sea éste necesario o posible en el orden metafísico.

4. El posible lógico y su relación con el principio de composibilidad

Podemos afirmar, entonces, que lo posible para Escoto es *illu cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario*³⁹ (aquello que no le repugna ser y que no puede por sí ser necesario). Él define posibilidad lógica en varios pasajes; una de sus formulaciones más exactas se halla en *Q. in Met.* IX, qq. 1-2, n. 18, en donde afirma que es “cierto tipo de composición hecha por el intelecto, causada de la relación entre los términos de esa composición, a saber porque no son incompatibles.” De esta definición podemos inferir que la posibilidad lógica es una característica de proposiciones viables de ser reales (ser en acto). Una proposición se compone de sus términos combinados por

³⁷ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 370.

³⁸ Cf. Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

³⁹ Escoto, *Ord.* I, d. 43, q. un., n 7, p. 354.

un intelecto. Dicha composición es compatible si los términos relacionados no se contradicen entre sí.

Pero ¿en qué reside la composibilidad lógica? Como señala Peter King⁴⁰, Duns Escoto ofrece cuatro versiones de este criterio de composibilidad lógica: (1) Los términos o los extremos de la proposición no son incompatibles⁴¹; (2) Los términos o los extremos son composibles⁴², es decir, son “posibles de una manera tal que no sean incompatibles el uno con el otro sino que pueden ser unidos”⁴³; (3) Los términos de la proposición no incluyen una contradicción⁴⁴; (4) La proposición es tal que su contrario no es imposible⁴⁵⁴⁶.

Incompatibilidad y posibilidad lógica se entrelazan en Escoto. La posibilidad lógica es la unión de términos en una proposición que, por sus razones formales, no se repugnen.

Ahora bien, cada término es un posible lógico, una entidad que no lo repugna el ser. Así, lo posible no exige la existencia en cualquier tiempo de dicha posibilidad, de modo tal que si no se diera fuera entonces un imposible (como pretende Aristóteles),

⁴⁰ Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible” in *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, eds. Thomas Buchheim, C. H. Kneepkens, and Kuno Lorenz. (Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad, Canstatt, 2001), 175-199 [online, visitado en marzo de 2018]. En <http://www.franciscan-archive.org/scotus/>.

⁴¹ Cf. Escoto, *Ord.* 1 d. 7 q. 1 n. 27; Escoto, *Lect.* 1 d. 7, q. un. n. 32; Escoto, *Q. in Met.* IX, qq. 1-2, n. 18.

⁴² Escoto, *Lect.* 1, d. 20, q. un., n. 10.

⁴³ Escoto, *Lect.* 1 d. 39, qq. 1-5, n. 49.

⁴⁴ Escoto, *Ord.* 1 d. 2, p. 2, qq 2. 1-4, n. 262.

⁴⁵ Escoto, *Lect.* 1 d. 7, q. un., n. 31

⁴⁶ Cf. Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible”, p. 7.

más bien, lo posible exige solamente -como advierte King- que, según una situación dada, su contrafáctico sea posible. Para King, puedo tener poderes que nunca se actualicen, pero no tiene ningún sentido, esto es, es ininteligible, hablar de un poder que no podría ser actualizado, uno que bajo ninguna circunstancia contrafactual pueda darse. No hay argumentos para pensar en un poder irrealizable. Dice King: “No hay poder de hacer lo imposible”⁴⁷. Con todo, seguimos en el plano de la posibilidad, y no del acaecer del ser.

Ahora bien, ¿los posibles tienen algún tipo de ser? La formulación de dicha pregunta tiene para Duns Escoto⁴⁸ el objeto de reflexionar si Dios crea o no los existentes desde la nada, o las ideas (posibles lógicos) en Dios poseen un ser de esencia. Para avanzar en esta línea, cabe traer a colación la precisión que al respecto realiza Antonio Pérez-Estévez, al decir que el posible lógico puede tener dos tipos de relaciones con respecto al ser: por un lado, el ser le pertenece esencialmente, y entonces hablamos de ser necesario, o bien, el ser le pertenece al posible lógico accidentalmente, y hablamos de ser contingente⁴⁹. Esta posibilidad de alcanzar el ser es justamente el ser inteligible o *esse obiectivum*, “es el ser de la representatividad en el intelecto divino”⁵⁰, precisa Miralbell. Efectivamente, apelando a su doctrina de la *distinctio formalis ex parte rei*, Escoto explica que la idea posee un *ens rationis*. La razón (en el sentido ya explicitado) que constituye el

⁴⁷ Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible”, p. 32.

⁴⁸ Cf. Escoto, *Ord.*, I, d. 36, q. única: *utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu*, vol. VI, (Roma: ed. Vat., 1963), pp. 271-298.

⁴⁹ Antonio Pérez-Estévez, “El posible lógico”, p. 2.

⁵⁰ Ignacio Miralbell, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto*, p. 83.

ser inteligible de la idea, es por el intelecto divino. Con todo, cada idea se distingue formalmente de otra porque lo que representa a una no representa a la otra, es decir, cada una posee su *talitas* en tanto “tal objeto” de intelección⁵¹. El *esse repraesentatum* de cada inteligible es distinto del de los otros posibles. Dicho *esse* es justamente su “ser conocido” por la inteligencia divina. En suma, el posible es la denominación intrínseca de la idea, y es anterior por naturaleza a la existencia.

5. El posible lógico como *esse obiectivum*

En el final del apartado anterior, hemos comenzado a referirnos a la idea divina como un *esse obiectivum* o *esse intelligibile* que es principiado por el intelecto divino. Hemos destacado también que este instante tiene al intelecto divino -y no aún a la omnipotencia divina- como potencia. Ya en el orden de la creación, opera la omnipotencia divina por propia voluntad. Escoto afirma que en el orden de lo creado, las creaturas tienen una inteligibilidad que les viene *per se*, independientemente de la inteligibilidad de la esencia divina, puesto que, como bien recuerda Hoffmann, las ideas divinas son objeto de conocimiento independientemente de la esencia divina⁵². En efecto, Hoffmann señala que Escoto acepta la afirmación de Enrique de Gante sobre que los objetos de conocimiento divino poseen un ser objetivo (*esse intelligibile, esse obiectivum, esse cognitum*), y que este ser objetivo es distinto de la esencia divina, pero se opone rotundamente a que tengan algún tipo de ser o esencia. En suma, estos en tanto que inteligibles, son

⁵¹ Gilson nos advierte sobre dos posibles errores: creer que la idea posee un ser real distinto del de la esencia divina e inferir de ello que no posee propiamente ninguna entidad formal. Cf. Etienne Gilson, *Introducción*, p. 293.

⁵² Cfr Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 363.

entes posibles, pero su inteligibilidad o *ratio* no es la inteligibilidad de la esencia divina, ni seres que imitan la esencia de Dios⁵³.

Decíamos más arriba que lo posible es anterior, en un instante de naturaleza, a la omnipotencia divina, pero no de modo *simpliciter*, ya que lo posible es constituido en su ser inteligible por la inteligencia divina:

“No hay pues posibilidad en el objeto que sea en alguna manera anterior a la omnipotencia de Dios, si se toma la omnipotencia como una perfección absoluta, del mismo modo que la criatura no es anterior a Dios. Pero si se entiende por allí que la cosa es posible antes de que Dios, por su omnipotencia, lo produzca (fuera), en este sentido, es verdad; con todo, en esta posibilidad, la cosa no es (*simpliciter*) previa absolutamente, ya que es producida por el intelecto divino.”⁵⁴

Es fundamental este pasaje escotista que explica en qué sentido el posible es anterior a Dios, ya que algunos comentaristas vieron aquí una contradicción con la teoría escotista, según la cual el posible es posible en sí, independientemente de la existencia de Dios. Es decir, si por un imposible Dios no fuese, eso no convertiría al posible formalmente en imposible. Pero Escoto no habla acá de la cosa en sí, sino del objeto en su relación con las facultades divinas: para el pensamiento divino el posible ocurre sólo posteriormente a Dios, producido por el intelecto divino. Se entiende la afirmación de que el posible es anterior (en un instante de naturaleza) a la determinación de un posible que, ya en tanto posible efectivamente realizado, es contingente. Dice el Sutil:

⁵³ Cf. Escoto, *Ord. I*, d. 35, q. un., n. 51, VI, (Roma: ed. Vat., 1963) p. 266.

⁵⁴ Escoto, *Ord. I*, d. 35, q. un., n. 51.

“Pero, contra la primera opinión, discuto en primer lugar así: la potencia activa por la cual Dios es llamado omnipotente no es formalmente el intelecto, pero presupone la acción del mismo, cuya omnipotencia proviene de la voluntad o de otra potencia de ejecución. Ahora bien la petreidad es posible por sí misma formalmente. Luego, si se refiere como a su primer principio extrínseco, el intelecto divino será de donde viene la razón principal de la posibilidad de la petreidad. La potencia activa por la cual Dios es llamado omnipotente no es entonces la razón principal de la posibilidad de la petreidad.”⁵⁵

Con todo, explicar que un posible sea tal por el intelecto divino, no explica propiamente qué hace de un posible ser tal. Escoto logra explicar que las cosas imposibles, como la quimera, pueden pensarse en tanto articulamos aspectos que, siendo ellos formalmente posibles, en conjunto son imposibles⁵⁶. Dicho de otra manera, el hecho de imaginar una quimera es posible en el sentido de que es posible articular elementos simples en un conjunto que no es una unidad, es decir, que es imposible. Lo posible tiene su origen en el intelecto divino, pero ¿qué hace que una quimera sea imposible y no un hombre? Al respecto, King precisa dos cosas, a saber: en primer lugar, tal diferencia es un hecho metafísico sin más, principiado por el intelecto divino. Pero además, la existencia del posible en el intelecto divino no logra explicar el estatuto ontológico del posible en tanto que posible⁵⁷.

⁵⁵ Escoto, *Ord.* I, d. 43, c. un, n. 6.

⁵⁶ Cf. Escoto, *Lect.* I, d. 43, q. un., nn. 15, 16.

⁵⁷ Cf. Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and The Possible”, p. 24.

La respuesta que elucubra Escoto, o por lo menos una de ellas, es que el posible no tiene ningún estatuto ontológico, justamente porque si lo tuviera se estaría atentando contra el principio que sostiene que la creación es de la nada.

6. El principio de no contradicción y su injerencia en el orden lógico y orden metafísico

Pero entonces, ¿cómo debe comprenderse que opera en Duns Escoto el principio de no contradicción en relación a la *ratio formalis* del posible? Porque tal como vimos, el principio de composición de las ideas divinas en el intelecto divino es la regla que habilita la composibilidad⁵⁸: “es pues, la composición posible de las ideas divinas o su incomponibilidad la que funda la composición posible o la contradicción de los términos de toda proposición”⁵⁹.

Al parecer, postular la contradicción como pensable sería absurdo, puesto que si algo puede ser pensado, es posible. Claro que no todo lo que puede imaginarse supone una unidad, más bien es la articulación de elementos simples en un todo imposible, en suma, en una imposibilidad lógica. Pareciera ser entonces que el principio de no contradicción no cumple la función de límite del intelecto divino, como si le fuere imposible pensar a Dios la contradicción, antes bien dicho principio surge desde el intelecto divino que origina la naturaleza eidética de cada cosa, que en tanto inteligible es un posible lógico, y a la vez regula las composiciones posibles de tales naturalezas. Ahora bien, Escoto al parecer acepta la contradicción en el orden de la omnipotencia divina (que en el instante en que quiere A puede no quererlo), pero, ¿postula la

⁵⁸ Cf. Escoto, *Ord.* I, d.3, p.1, q.4. , n.268, p.164.

⁵⁹ Escoto, *Ord.* I, d.3, p.1, q.4., p.202.

contradicción en el orden del objeto puro que no tiene ningún tipo de ser? Me estoy refiriendo al ser intencional intramental en Dios. Una respuesta posible sería que pensar si la contradicción es posible en el orden de los objetos es un absurdo desde el inicio, puesto que principiar un *esse intelligibile* ininteligible es ir en contra del postulado principal: si es pensable, es posible. La razón interna de un ser, eso que le hace ser posible *per se*, es pura inteligibilidad. Pero, me pregunto: cuando pensamos un cuadrado redondo ¿por qué no distinguimos el hecho de que el cuadrado redondo es objeto de un acto psíquico real (y en este sentido, pensable) de su imposibilidad de ser? Porque de hecho, el acto psíquico por el que pienso el cuadrado redondo, es un acto real, y es el círculo cuadrado el objeto de tal acto psíquico⁶⁰. En el plano de lo intramental, pienso el objeto cuadrado redondo, de lo contrario, no podría elaborar el otro acto psíquico por el que elaboro el juicio verdadero “el cuadrado redondo es imposible”. En este estricto sentido, puedo pensar dicho objeto aunque éste no sea capaz de

⁶⁰ Esta reflexión me sugiere la lectura de la teoría de los objetos de Meinong, quien distingue entre el campo metafísico: campo del estudio del ser (lo que es, fue y será), de la teoría de los objetos que postula que hay objetos del pensamiento que se pueden pensar aunque no tengan ser. Pensar en objetos contradictorios, no implica que tenga ser (y por ello no cae en contradicción, porque aplica el mismo al ámbito del ser). Sea como fuere, Russel criticará la idea de Meinong de que es posible pensar un círculo cuadrado, porque eso lleva a la imposibilidad de la teoría de los conjuntos, puesto que si tenemos objetos contradictorios, ellos son inclasificables en términos de clases. La verdad de la expresión “El rey de Argentina no existe”, al decir de Russel, supone que la verdad tienen referencia a los hechos. Si los hechos que enunciamos son contradictorios, hemos caído –dirá Russell– en una trampa del lenguaje. Cf. Meinong, Alexius, *Teoría del objeto y presentación personal* (Bs. As: Miño y Dávila, 2008), pp. 53-55.

alcanzar el ser real. Lo que quiero decir es, si puedo armar una proposición verdadera “el cuadrado redondo es imposible”, el acto psíquico es real (pienso en el cuadrado redondo) y el término de esa operación cognoscitiva, es un objeto intramental, aun cuando sea un imposible.

Si puedo pensar objetos contradictorios, como cuadrado redondo o hierro de madera, entonces ¿puedo pensar en objetos de razones formales contradictorias? Se podrá decir, es imposible pensar un cuadrado redondo, pero no podemos negar la operación y el objeto de la operación que acontece tanto al pensar el cuadrado redondo, como al pensar el juicio “el cuadrado redondo es imposible”, o el juicio analítico “el cuadrado redondo es cuadrado”. Es cierto, el cuadrado redondo no alcanzará su condición extramental, pero ello no anula que pueda ser objeto de pensamiento. Es decir, hemos visto que en la posición de Escoto inteligibilidad y posibilidad funcionan como un par convertible, que a la vez nos les repugna ser. Pero ¿solo pensamos objetos posibles, o podemos pensar la contradicción? ¿Dios puede pensar objetos contradictorios? El objeto que imagino, el cuadrado redondo, es una representación a partir de la imaginación, mas no un componible. Ahora bien, dicha representación, más allá que sea incomponible, con todo, es pensable, o diríamos, posee en cierto modo un *esse repraesentatum*. En suma, ¿posee el cuadrado redondo ser objetivo? Si lo posee ¿Dios puede pensar entonces lo contradictorio? O dicho de otra manera ¿Dios puede pensar lo que en tanto contradictorio, es nada? Yo entiendo que sí, aunque claro que bien dijo Escoto, el ser objetivo no es ser real. Solo me atrevo a concluir que el principio de no contradicción es la regla divina misma de composición de los posibles, pero que rige el orden del ser, y no el orden del pensar o del querer. Es decir, siguiendo el concepto de razón formal escotista, sostener que es posible

pensar objetos contradictorios, no pone en jaque el principio de no contradicción en el orden de lo real.

Bibliografía

Fuentes

Aristóteles, *Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (intr. trad. y notas) (Madrid: Gredos, 1994).

Duns Scotus, Io., *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*. Notis marginalibus, scholiis per R.P.F Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia, 12 vols., (Lyon: Vives, 1639).

—. *Ordinatio*, L. I, d.3. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, vol. III, (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1954).

—. *Ordinatio*, L. I, dd.4-10. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, vol. IV, (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1956).

—. *Ordinatio*, L. I, dd. 26-48. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, vol. VI, (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1963).

Iohannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani, *Lectura*, opera omnia. Ed. P. Carolus Balic et al. Typis Polyglottis, vols. 17–20 to date, (Roma: Vaticanæ, 1950).

Bibliografía de consulta

Boulnois, Olivier; De Libera, Alain y Otros. *La Puissance et Son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*, (Paris: Aubier, 1994).

Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pablo Corona (trad.) (Pamplona: EUNSA, 2007).

Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity*, (London: Oxford University Press, 1973).

- Hoffmann, Tobias. “Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect”, en *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Stephen F. Brown, Thomas Dewender and Theo Kobusch (eds.) (Leiden-Boston: Brill, 2009), pp. 359-379.
- King, Peter. “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and The Possible”, en *Rev. Potentialität und Possibilität*, (Frommann-Holzboog: 2001), pp. 175-199.
- Knuutila, Simo. “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, I. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), (Leiden- New York-Köln: Brill, 1996).
- Lovejoy, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*, (Barcelona: Icaria, 1983).
- Miralbell, Ignacio. *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, (Pamplona: EUNSA, 1994).
- Muralt, André De. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Muínelo Cobo y Antonio Gómez García (int. y trad.), Colección Polítopías, (Madrid: Ed. Marcial Pons, 2008).
- Normore, Calvin G. “Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present”, en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, I. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), (Leiden-New York-Köln: Brill, 1996).
- Pérez-Estevez, Antonio. “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser” en *Revista de Filosofía*, vol.23, no.51 (sep. 2005), [online, citado en marzo de 2016], pp.07-17. Disponible en <http://www.scielo.org.ve/scielo.php>.
- Pich, Roberto. *João Duns Scotus. Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Coleção Pensamento Franciscano-XI, Universidade São Francisco, (Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008).

METÁFORAS BÍBLICAS DE LO DIVINO: INTERPRETACIONES TOMASIANAS

Juan José Herrera
(Universidad del Norte S. Tomás de Aquino)

1. Introducción

Las alas que la sagrada Escritura atribuye a Dios constituyen para Tomás de Aquino una expresión metafórica, es decir, una semejanza corpórea y sensible que representa algo de Dios: los atributos de su esencia.

Las alas de Dios aparecen en dos de los cincuenta y cuatro *Salmos* que santo Tomás comentó en la madurez de su docencia: el *Salmo* 16,8: “protégeme bajo la sombra de tus alas”, y el *Salmo* 35,8: “los hijos de Adán esperarán al abrigo de tus alas”¹. En estos pasajes se hallan dos metáforas: una, que corresponde a la sombra o al abrigo, y otra, a las alas. Ambas representan la custodia diligente de Dios para con sus siervos, los hombres. El teólogo dominico las explica de la siguiente manera: “así como la sombra alivia del calor, así también la protección de Dios alivia concediendo seguridad. Por otro lado, así como la gallina con las alas protege a sus polluelos contra las aves rapaces, así también Dios con sus alas, que son la caridad y la misericordia, defiende a

¹ *Salmo* 17 (16), 8: “sub umbra alarum tuarum protege me”; *Salmo* 36 (35), 8: “Filiis autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt”. En ambos comentarios, el Aquinate cita *Mateo* 23,37: “Ierusalem, Ierusalem, quae occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te missi sunt, quotiens volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et nolulistis!”.

los justos de la rapacidad del demonio”². Las alas son metáforas de los atributos divinos por los que somos protegidos de los ataques del enemigo al elevarnos hacia las realidades celestes.

Este ejemplo, breve pero iluminador, pone de manifiesto un aspecto fundamental de la labor teológica en el siglo XIII. El primer quehacer del “magister in sacra pagina” era leer atentamente la sagrada Escritura a fin de brindar una comprensión adecuada y verdadera de la Revelación bíblica³. Es en este contexto, en el que se comenta la Biblia versículo por versículo⁴, donde las metáforas escriturísticas despliegan toda su intensidad.

Nuestra exposición no busca analizar la teoría general de la metáfora que se desprende de las obras tomasianas, ni estudiar

² Tomás de Aquino, *In Psalmos*, 16, n. 3 (pp. 191 b - 192 a). En el mismo lugar, Tomás señala que la metáfora de las alas divinas también representan la protección que brindan los ángeles o los brazos de Cristo extendidos en la cruz. Además, en *In Psalmos*, 35, n. 4 (p. 278 b), indica que la expresión “al abrigo” hace referencia a la protección espiritual que evita que el alma humana se debilite por el mal y que las “alas divinas” son metáforas de las enseñanzas del antiguo y del nuevo Testamento.

³ Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d’Aquin, Sa personne et son oeuvre* (Paris: Éditions du Cerf, 2015), pp. 87-93. Señalemos, además, que para Tomás, la expresión “sacra doctrina” incluye la enseñanza bíblica como su fuente principal, de modo que el teólogo estudia la Sagrada Escritura en profundidad y la asimila según el orden y el método propios de su disciplina, Albert Patfoort, *Saint Thomas d’Aquin: les clefs d’une théologie* (Paris: FAC-éditions, 1983), pp. 29-34.

⁴ Afortunadamente los estudios sobre la exégesis bíblica tomasiana han experimentado un notable progreso en los últimos años. Un testimonio reciente es la colección de trabajos editada por Piotr Roszak y Jörgen Vijgen, *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas: hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, (Turnhout: Brepols, 2015).

la analogía implicada en ella, ni tampoco explorar su dimensión poética⁵. Más bien intentamos poner de relieve el sentido literal (“id quod est figuratum”) de algunas metáforas bíblicas de lo divino, que Tomás supo interpretar con solicitud. Dicha tarea, lejos de constituir un objetivo sencillo, presupone un amplio conocimiento de la Biblia y de la filosofía.

2. La Biblia revela lo divino mediante metáforas corpóreas

La temática que estamos introduciendo se encuadra teológicamente en la amplia reflexión de los nombres divinos. En su comentario al *De divinis nominibus*, santo Tomás sostiene que Dios es innombrable por estar separado y por encima de todo lo que existe, pero que al ser causa de todas las cosas le corresponde los nombres de todas las perfecciones existentes⁶. Esta última afirmación se funda en un principio metafísico bastante conocido: todo agente, cuando obra, produce algo semejante a sí mismo. De modo que el efecto preexiste en su origen eficiente, pero según el modo de ser de la causa.

⁵ Al respecto, véase el excelente trabajo de Gilbert Dahan, “Saint Thomas d’Aquin et la métaphore, Rhétorique et herméneutique”, *Medioevo* 18 (1992), pp. 85-117. Del mismo autor, también puede consultarse *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIII-XIVe siècle* (Paris: Éditions du Cerf, 1999), pp. 426-435.

⁶ Tomás de Aquino, *In De Divinis Nominibus*, c. 1, lec. 3, nn. 96-98. Entre las numerosas investigaciones vinculadas con la problemática de los nombres divinos, se encuentran las de Gregory Rocca, *Speaking the Incomprehensible God, Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004); Thierry-Dominique Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d’Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005).

Ahora bien, entre las perfecciones creadas hay puras y mixtas⁷. Los nombres que refieren perfecciones puras son aquellos que en su significación o definición no incluyen ningún modo de participación o determinación. Esos términos, aunque fallen en representar perfectamente la esencia divina, son predicados propiamente de Dios removiendo el “modus significandi”, puesto que no se dicen de él según la forma en que se concibe habitualmente la perfección significada, esto es, “participative” (modo que compete a las creaturas), sino de manera eminentísima⁸.

Por otro lado, existen nombres que refieren perfecciones que incluyen en sus mismas naturalezas algún “modus” y que, por tanto, se predicán de Dios “symbolice vel metaphoricè”⁹. En estos casos se remueve de Dios la misma “res significata”¹⁰, pues, en general, son nombres que designan algo corporal y que se atribuyen propiamente a las creaturas. Santo Tomás menciona algunos términos que implican en su significación condiciones corporales como sentir, ver, etc.¹¹. Esto lleva a que cualquier

⁷ Jean-Herve Nicolas, *Dieu connu comme inconnu, Essai d'une critique de la connaissance théologique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1966), pp. 124-129.

⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 2; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3.

⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1; d. 22, q. 1, a. 2; ad 2 et ad 4; d. 45, q. 1, a. 4; *Summa contra Gentiles*, I, c. 30, n. 276; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 8; q. 9, a. 3, ad 1; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3, ad 1; a. 6.

¹⁰ La “triplex via” de causalidad, negación y eminencia es aplicable solamente a las perfecciones puras, mientras que con las perfecciones mixtas sólo es viable la remoción total, pues ninguna condición corporal o material puede ser predicada propiamente de Dios. Santo Tomás brinda un claro ejemplo en *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 2.

¹¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 4. En la distinción entre los nombres que son predicados de Dios “proprie et

discurso teológico que contenga atributos incompatibles con la esencia divina sea necesariamente metafórico.

Es necesario advertir que lo que se dice simbólicamente de Dios no constituye una falsa predicación, sino que lo significa imperfectamente¹². La metáfora no da a conocer lo que Dios es, pues la esencia de una realidad nunca es manifestada de manera adecuada por la semejanza que la atribución simbólica contiene¹³. Cualquier metáfora encierra una comparación en la que lo idéntico y lo diverso deben ser percibidos según una analogía de proporcionalidad extrínseca¹⁴. Para captar mejor este punto, a la metáfora de las alas de Dios que hemos aludido al inicio, podemos añadir otra que aparece con cierta frecuencia: “Dios es fuego”. Esta imagen puede ser interpretada de la siguiente manera: así como el

metaphorice”, “proprie” podría ser entendido, según el uso actual del lenguaje, como “literal”, pero sin que eso signifique un rechazo de la analogía.

¹² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 4.

¹³ Tomás de Aquino, *In II Meteorologicorum*, lec. 5, n. 167; *Expositio libri Posteriorum*, II, lec. 16 (p. 231, lin. 139-153). La severidad de Tomás contra el lenguaje poético de Platón fue puesta de relieve por Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris: Institut d'Études Médiévales – Librairie Philosophique J. Vrin, 1954), p. 99.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2; III, d. 2, q. 1. a. 1, q1a 3, ad 3; *De veritate*, q. 2, a. 11 (p. 79, lin. 146-152, 161-165); Victorino Rodríguez, “Peculiaridades de la analogía metafórica”, en *Idem, Estudios de antropología teológica* (Madrid: Speiro, 1991), pp. 103-112; Ralph McInerny, *Aquinas and Analogy* (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), pp. 116-136; Héctor Zagal Arreguín, “Metáfora y analogía en santo Tomás”, *Medievalia* 29-30 (1999), pp. 109-120. Para una exploración del tema en la escuela tomista, véase Franco Riva, *L'analogia metaforica: Una questione logico-metafisica nel tomismo* (Milano: Vita e pensiero, 1989).

fuego hace fluir las cosas derretidas por su calor, así también Dios por su bondad difunde sus perfecciones sobre las creaturas¹⁵. Por consiguiente, predicar fuego de Dios es referir su bondad causativa y recreadora, que participa sus dones a las creaturas en el orden natural y sobrenatural.

En cuanto al género de las metáforas bíblicas, Tomás hace notar que la sagrada doctrina las aprovecha no por el deleite que producen, como acontece en el arte de la poesía, sino “propter necessitatem et utilitatem”¹⁶. Concretamente, son tres los motivos por los cuales la sagrada Escritura transmite las realidades espirituales y divinas bajo semejanzas corporales¹⁷.

El primero es de carácter antropológico: el hombre conoce lo inteligible siempre a partir de lo sensible, debido a que el objeto proporcionado a su intelecto es el ente corpóreo¹⁸. Por eso la

¹⁵ El Aquinate sigue a Dionisio en la interpretación de esta metáfora, *Super Epistolam ad Hebraeos*, c. 12, lec. 5, n. 725.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9, ad 1; Eleuthère Winance, “L’essence divine et la connaissance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain* 55 (1957), pp. 171-215 (pp. 196-198); Cornelius Ernst, “Metaphor and Ontology in «Sacra Doctrina»”, *The Thomist* 38 (1974), pp. 403-425 (pp. 409-414); Florent Gaboriau, *Entrer en théologie avec saint Thomas d’Aquin* (Paris: FAC-éditions, 1993), pp. 163-171; Joseph du Saint Esprit, “Les métaphores dans la «Doctrina Sacra»”, *Aletheia* 8 (1995), pp. 121-134; Olivier-Thomas Venard, “Metaphor in Aquinas: between necessitas and delectatio”, en Piotr Roszak y Jörgen Vijgen (eds), *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas*, pp. 199-228.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7; q. 111, a. 1; I-II, 101, a. 2, ad 1; II-II, q. 174, a. 2, ad 4; Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 2 (p. 20, lin. 73-76); Jourdain Wébert, “L’image dans l’oeuvre de saint Thomas et spécialement dans l’exposé doctrinal sur

sagrada Escritura está en total armonía con nuestra naturaleza, siendo la metáfora bíblica un medio sensible para alcanzar cierto conocimiento de lo divino. En toda esta doctrina, Tomás sigue con fidelidad a Dionisio. El *In Sententiarum* reproduce una de sus opiniones más contundentes: “el motivo por el que las realidades divinas nos son propuestas a través de figuras corporales es para que la doble vida del hombre sea iluminada con el conocimiento divino según su propiedad, a saber, la [vida] sensitiva con la representación de las figuras, y la intelectiva, en cambio, con la contemplación de la verdad espiritual”¹⁹.

En segundo lugar, Tomás plantea una razón pedagógica: los textos bíblicos fueron inspirados para ser transmitidos a todos, por lo cual proponiendo lo espiritual bajo semejanzas corporales, aun los incultos, que no son idóneos para alcanzar por sí mismos lo inteligible, pueden captar la verdad revelada.

Por último, se puede hablar de un argumento religioso: al ocultar la verdad divina bajo imágenes corpóreas, la metáfora protege el carácter sagrado de la Revelación. En varios pasajes de sus obras, Tomás recoge la fórmula dionisiana “sacra velamina”, que significa “figuras”, “figuras imaginarias”, “ipsas corporales formas sub quibus spiritualia revelantur”, “similitudines

l'intelligence humaine”, *Revue Thomiste* 9 (1926), pp. 427- 445; Serge-Thomas Bonino, “Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste* 89 (1989), pp. 533-568; Bertrand De Margerie, “Rôle de l'imagination dans la proposition de la vérité philosophique et théologique”, en *Idem, Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*. (Paris, Mame Editions Universitaires, 1993), pp. 27-50 (pp. 38-42).

¹⁹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, q1a 2; Dionisio, *Epistula nona* (p. 536, lin. 76-79)

sensibiles”, “sensibilium imagines”²⁰. Las figuras, en realidad, encubren los divinos misterios, de modo que la comprensión de la Revelación se torna más ardua. Esta dificultad, por un lado, estimula el esfuerzo de los estudiosos cristianos y, por otro, sustrae los misterios de la fe de las burlas de los incrédulos²¹.

Entre las figuras empleadas por la sagrada Escritura, Tomás piensa, junto con Dionisio, que son preferibles las que refieren cuerpos viles que las que representan cuerpos nobles²². Nuevamente nos encontramos con tres razones que justifican esta opción. Primero, porque se preserva al hombre del error, al ser evidente que esas figuras no se predicán propiamente de Dios. Si se propusieran figuras de cuerpos nobles podrían llevar a la duda, sobre todo en aquellos que no conciben que exista algo superior a los cuerpos²³. Segundo, porque este tipo de conocimiento es más

²⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 7, s.c. 2 (p. 390, lin. 73-74); q. 12, a. 12, obi. 9 (p. 405, lin. 77-79); q. 19, a. 1, obi. 2 (p. 560, lin. 25-27); *De malo*, q. 16, a. 8, obi. 4 (p. 319, lin. 37-38); *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, obi. 3 (p. 163, lin. 18); Serge-Thomas Bonino, “Les voiles sacrés, À propos d’une citation de Denys”, *Studi Tomistici* 45 (1992), pp. 158-171.

²¹ Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 2 (p. 20, lin. 77-79; p. 39, lin. 63-65; p. 40, lin. 62-66; p. 41, lin. 63-70). En lo que hace a la transmisión de la fe, Tomás establece los principios prudenciales acerca de la ocultación de la realidad divina mediante palabras o acciones, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 4 (pp. 101-102, lin. 53-102). Maimónides en *Doctor perplexorum*, I, c. 17, extiende esta práctica a los filósofos que procuraban tratar con cierta oscuridad los “principia rerum” valiéndose de un lenguaje figurado, *Doctor perplexorum*, I, c. 17.

²² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9, ad 3; Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 2 (p. 27, lin. 67-76).

²³ El mismo Agustín, durante su período maniqueo, era incapaz de abandonar una idea corpórea de la divinidad, *Confessionum*, V, c. 10

recomendable por estar de acuerdo con el que tenemos de Dios en esta vida, al entender más lo que no es que lo que es ²⁴. De hecho, las imágenes más alejadas de Dios dan a entender mejor que Dios está por encima de lo que decimos o pensamos de él. Tercero, porque -como ya dijimos- lo divino es ocultado a los incrédulos.

Vemos, entonces, que el contenido de la revelación no se empobrece ni se limita a lo que las imágenes corporales presentan. Al contrario, por el conocimiento de ellas las mentes de los hombres son llevadas al conocimiento de lo inteligible: “la sagrada escritura no nos propone las cosas divinas bajo figuras sensibles para que nuestro intelecto permanezca en ellas, sino para que desde ellas ascienda a las cosas inmateriales”²⁵. En fin, la presentación metafórica de la verdad espiritual es, indudablemente, un momento necesario para la comprensión humana, pero su destino está marcado por una superación de lo sensible que proviene de la reflexión teológica y creyente ²⁶.

(lin. 40-43): “cuando quería pensar en mi Dios, no sabía imaginar sino masas corpóreas, pues no me parecía que pudiera haber algo que no fuese así. Esa era la causa principal y casi única de mi inevitable error”.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, prol.

²⁵ Tomás de Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, ad 1 (p. 165, lin. 144-147); *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9, ad 2; Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 2 (p. 15, lin. 66-77); *De divinis nominibus* c. 7 (p. 337, lin. 69-73); c. 9 (p. 383, lin. 74-76).

²⁶ Diversos aspectos de la metáfora en el pensamiento de Tomás de Aquino han sido puestos de manifiesto por Edmund Ryden, “Aquinas on the Metaphorical Expression of Theological Truth”, *The Heythrop Journal* 27 (1986), pp. 409-419; Guido Alliney, “«Per velamina veritatis»: un’indagine sul ruolo degli enunciati metaforici nel discorso filosofico di Tommaso d’Aquino”, *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 5 (2000), pp. 97-127; Alexander J. Doherty, “Aquinas on Scriptural Metaphor and Allegory”, *Proceedings of the*

3. Interpretación tomasiana de algunas metáforas bíblicas

Santo Tomás está convencido de que los pasajes de la Escritura que contienen semejanzas metafóricas cumplen un papel preciso en la pedagogía de la Revelación. Sin embargo, la interpretación de esas imágenes es posterior al conocimiento de Dios que el teólogo alcanza: (a) por otros textos bíblicos, que aclaran lo que se transmite metafóricamente²⁷; (b) por la metafísica, disciplina que también contribuye al esclarecimiento de los contenidos de verdad de las metáforas bíblicas al precisarlas o traducirlas en conceptos acordes con la realidad divina. Matthew Levering ha sabido descifrar la complejidad metodológica que está detrás de la interpretación bíblica tomasiana y observa lo siguiente:

“Tres aspectos de la interpretación de santo Tomás de los textos bíblicos se destacan en su teología especulativa.

El primero es que los textos bíblicos acerca de Dios deben ser sopesados en el contexto de otros textos bíblicos sobre Dios. El conjunto de la Biblia contiene la revelación que Dios hace de sí mismo. De donde se sigue que los textos bíblicos en los que Dios habla o actúa con la intención específica de

American Catholic Philosophical Association 76 (2002), pp. 183-192; Laura Carnevale, “Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d’Aquino alla scuola antiochena”, *Vetera Christianorum* 39 (2002), pp. 101-114; Massimiliano D’Alessandro, “L’esegesi biblica e la funzione della metafora in Tommaso d’Aquino”, *Asprenas* 56 (2009), pp. 7-28; Gilbert Dahan, “Thomas d’Aquin: exégèse et herméneutique”, *Revue Thomiste* 116 (2016), pp. 531-556.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9, ad 2.

revelar su propia identidad (o en los que el autor humano habla más específicamente acerca de la identidad de Dios) servirán para interpretar otros textos bíblicos acerca de Dios. [...]

Segundo, santo Tomás insiste en que los textos bíblicos deben ser iluminados metafísicamente al analizar, en términos de ser y de causalidad, los conceptos e imágenes expresados en los textos bíblicos. El lenguaje bíblico sobre Dios y sus acciones (palabras y hechos) describe un Dios actuando, cuyo ser y causalidad son constantemente contrastados con los de los ídolos.

Tercero, el lenguaje humano empleado para describir a Dios o sus actos puede ser analógico o metafórico. En este último caso, el lenguaje puede de hecho describir actualmente una realidad, por ejemplo un cambio en los seres humanos. Más que describir propiamente a Dios mismo, el lenguaje metafórico describe la relación de los seres humanos con Dios. [...] el significado previsto de las palabras humanas debe ser explorado; en la medida en que los nombres divinos están implicados, esta exploración connotará un análisis metafísico.”²⁸

Sin poder detenernos en estas cuestiones procedimentales tan iluminadoras, exponemos a continuación la exégesis tomasiana de algunos pasajes bíblicos que hablan de Dios bajo condiciones corpóreas. Conviene, no obstante, asumir anticipadamente cuatro

²⁸ Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics, Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 83-85.

datos generales. El primero es que las expresiones metafóricas de la Biblia pertenecen al sentido literal, no al espiritual como podría creerse a simple vista. Pero corresponden al sentido literal no porque se asuman literalmente las figuras (“quod significatur per uerba”), sino lo figurado (“quod loquens per uerba uult significare”)²⁹. En segundo lugar, el Aquinate tiene conciencia de que su análisis extrae lo que las metáforas refieren, sin anularlas ni eliminarlas. Ellas conservan su poder simbolizante y son susceptibles de ser interpretadas en varias direcciones. A propósito de esto, debemos decir que la teología simbólica de santo Tomás es un campo que todavía espera ser explorado con mayor profundidad. Por otro lado, en su exégesis teológica, Tomás explica metáforas bíblicas utilizadas como fuertes objeciones contra la incorporeidad y la inmaterialidad divinas. Nuestra exposición seguirá atentamente la interpretación de algunos de esos pasajes³⁰. Pero hay que saber que la simplicidad no es el único atributo divino cuestionable por las imágenes escriturísticas, sino que también la inmutabilidad, la eternidad o la voluntad de Dios entran en esa dialéctica³¹. Finalmente, es necesario advertir que lo que se entiende de Dios al explicar las metáforas bíblicas no equivale a una comprensión racional de los atributos divinos. Tomás ha llevado el papel de “velamina” más lejos que el de una simple semejanza corpórea³².

²⁹ Tomás de Aquino, *Super Isaiam*, c. 6, v. 1 (p. 47, lin. 38-43); *Super Iob*, c. 1, v. 6 (p. 7, lin. 223-234); *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 10, ad 3; I-II, q. 102, a. 3, ad 1; *Super Epistolam ad Galatas*, c. 4, lec. 7, n. 254.

³⁰ Prácticamente se trata de un dossier cuidadosamente elaborado en *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1, obi. 1-5; a. 2, obi. 1-2.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 9, a. 1, ad 2-3; q. 10, a. 1, ad 4; a. 2, ad 4; a. 3, ad 2; q. 19, a. 7, ad 1-2.

³² Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, c. 1, lec. 2, n. 65.

El primer texto que exploramos pertenece al libro de *Job* 11,8. Este pasaje reproduce el discurso en el que Sofar atribuye a Dios las dimensiones propias de todo cuerpo: “es más alto que el cielo, y ¿qué harás? Más profundo que el infierno, y ¿cómo lo conocerás? Es su medida más larga que la tierra y más ancha que el mar”,³³. En el *Super Job*, Tomás señala expresamente el carácter metafórico de este pasaje, puesto que con el tamaño corporal se hace referencia a la grandeza del poder divino³⁴. Las cosas, por muy grandes que sean, permanecen pequeñas en comparación con la virtud divina que, además de crearlas, las conserva en el ser. La explicación es más precisa en la *Summa Theologiae*³⁵, donde el Aquinate asegura que es la cantidad virtual, por semejanza con la cantidad corpórea, lo que el texto sagrado quiere significar al predicar de Dios tales dimensiones³⁶. Junto a su interpretación, Tomás también transcribe el parecer de Dionisio (y lo va como comparando con su propia exégesis)³⁷. Para Tomás la profundidad sugiere la facultad divina de conocer lo oculto; para Dionisio, la imposibilidad de comprender la esencia divina. La altura es

³³ Aunque en el texto de *Job* no se mencionan cuatro dimensiones, se debe tener en cuenta que la altura y la profundidad se diferencian solamente cuando son pensadas en sentido relativo. En este caso, Dios es considerado metafóricamente con arreglo al cielo y al infierno.

³⁴ Tomás de Aquino, *Super Job*, c. 11, vv. 8-9 (p. 76, lin. 133-137).

³⁵ Para la interpretación tomasiana del mismo texto bíblico, véase *Super Epistolam ad Ephesios*, c. 3, lec. 5, n. 177.

³⁶ Con la expresión “quantitas virtualis” se designan los diversos grados de perfección de las formas o naturalezas espirituales, de modo que se puede hablar de una “magnitudo spiritualis”. Esta terminología pone de relieve la excelencia de una naturaleza, la duración de su ser o la extensión de su poder, *De veritate*, q. 29, a. 3 (p. 855, lin. 140-154); *Summa Theologiae*, I, q. 42, a. 1, ad 1.

³⁷ Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 9 (p. 383, lin. 72-74).

interpretada por Tomás como una alegoría del poder divino sobre todas las cosas; en cambio, en la longitud ve representada la duración del ser divino. Dionisio, por su parte, cree que la longitud apunta al poder de Dios que penetra todas las cosas. Por último, la anchura es para santo Tomás símbolo del amor electivo de la divinidad hacia todas las cosas, mientras que para Dionisio es metáfora de la providencia divina.

Los textos bíblicos mencionan también diversos miembros o partes del cuerpo humano atribuidos a Dios, por ejemplo los brazos (*Job* 40,4, *Salmo* 117,16) o los ojos (*Salmo* 33,16). Según Tomás, esta descripción bíblica de Dios se basa en que los actos de dichos miembros guardan cierta semejanza con la acción divina³⁸. Así, los ojos corporales sugieren la facultad divina de verlo todo intelectualmente, sin necesidad de visión sensible. En otro pasaje encontramos la significación precisa del brazo, que alude a la potencia divina en general³⁹ o al poder divino que sostiene a los buenos y castiga a los malos⁴⁰.

La Biblia también habla de las diversas posiciones que Dios puede tomar, características que pertenecen solamente a los entes corporales. Por ejemplo, en *Isaías* 6,1: “vi al Señor sentado”⁴¹, y en *Isaías* 3,13: “el Señor está de pie para juzgar”. Nuevamente se trata de una predicación metafórica, pues el “situs” es un accidente que afecta en sentido propio a los entes corpóreos. “Situs” o “positio” implican estar en un lugar, no absolutamente, como ocurre con el

³⁸ Tomás de Aquino, *In Psalmos*, 33, n. 14 (pp. 267-268).

³⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 10, ad 3.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Super Iob*, c. 40, v. 4 (p. 213, lin. 55-58).

⁴¹ Una interpretación de este texto asociado a la visión de lo divino se encuentra en *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 3, ad 3; a. 11, ad 1. En *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 6, Tomás se pregunta si, según *Éxodo* 20, 3 e *Isaías* 6, 1, Dios se apareció en figuras corporales, a lo que responde que la aparición se hizo por el ministerio de los ángeles.

“ubi”, sino según una determinada disposición (“modus”) de las partes en el mismo. El “situs” no refiere la disposición interna de las partes (que de suyo es fija y permanente), lo cual pertenece a la cantidad o a la figura (cuarta especie de cualidad). Indica, en realidad, la disposición externa y variable del cuerpo que está en un lugar según la diversa ordenación de sus partes ⁴². De ahí se entiende la interpretación de Tomás: la imagen que presenta a Dios sentado hace referencia a la inmutabilidad y a la autoridad divinas ⁴³, mientras que aquella que lo presenta de pie simboliza la fuerza para repeler todo lo que se le opone.

Por otro lado, textos como el *Salmo* 33,6: “acercaos a él y seréis iluminados”, y *Jeremías* 17,3: “los que se apartan de ti, serán escritos en la tierra”, conciben a Dios como un ente corpóreo que está en un lugar y al cual el hombre puede ir o del cual puede alejarse. A diferencia de los pasajes anteriores, estos no apuntan al “situs” sino al “ubi” como accidente que determina la sustancia corpórea por su relación con otros entes materiales adyacentes. El “ubi” indica la situación en un lugar o la localización de un cuerpo. Al conocimiento del lugar se llega a través del movimiento local de los cuerpos. No se podría distinguir entre el lugar y lo localizado, si ambos fueran inseparables o si no se diera movimiento local ⁴⁴.

La interpretación tomasiana de estos pasajes está cargada de sentido religioso, pues se puede encontrar a Dios deseándolo espiritualmente. En efecto, Dios está en todas partes, razón por

⁴² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 1, ad 3; *In III Physicorum*, lec. 5, n. 322; IV, lec. 8, n. 492; *In V Metaphysicorum*, lec. 17, n. 1005; XI, lec. 12, n. 2377.

⁴³ Tomás de Aquino, *Super Isaiam*, c. 6, v. 1 (p. 48, lin. 92-96); *Super Evangelium S. Ioannis*, c. 1, lec. 11, n. 213; c. 5, lec. 6, n. 820.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *In III Physicorum*, lec. 5, n. 322; IV, lec. 5, n. 449; lec. 6, n. 470; *In V Metaphysicorum*, lec. 9, n. 892; XI, lec. 9, n. 2313; *Summa Theologiae*, I, q. 52, aa. 1-2.

la cual nadie accede a él con los pasos corporales, sino con los afectos de la mente (en otro texto, Tomás especifica que es por la fe y la caridad⁴⁵), y del mismo modo se produce el alejamiento, es decir, cuando cesan esos afectos. Dios no es un cuerpo relacionado con otros cuerpos, Dios no está localizado, no tiene “ubi”. Es indudable que esta solución, bastante próxima al comentario de *Juan* 4,20-24⁴⁶, no solamente rechaza la lectura de los textos sagrados desde categorías exclusivas de la física aristotélica, sino que también evita que se caiga en la idolatría.

Seguidamente podemos mencionar textos de la Escritura que atribuyen a Dios ciertas pasiones como la ira. Tomás cita el *Salmo* 105,40, que dice así: “encendido de furor está el Señor contra su pueblo”. Desde la perspectiva de la psicología aristotélica⁴⁷, la ira, el gozo, etc., son pasiones del compuesto hilemórfico viviente, de modo que al atribuir a Dios la ira se estaría aceptando su composición material⁴⁸.

En sentido amplio “passio” refiere cierta recepción⁴⁹, pero en sentido propio significa el movimiento de un sujeto corporal, que

⁴⁵ Tomás de Aquino, *In Psalmos*, 33, n. 6 (p. 266); *Super Evangelium S. Ioannis*, c. 4, lec. 5, nn. 658-659; c. 7, lec. 5, n. 1089.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis*, c. 4, lec.2, nn. 597-615.

⁴⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, I, c. 1 (Bk 403 a 5-10). Tomás comenta este pasaje en *Sentencia libri de anima*, I, c. 2 (pp. 10-11, lin. 102-160). Una buena introducción al estudio de las pasiones es la de Marcos F. Manzanedo, *Las pasiones según Santo Tomás* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2004), pp. 15-72.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, aa. 2 et 11.

⁴⁹ Por eso, en los textos tomasianos, “passio” es empleado para designar: a) una de las diez categorías aristotélicas, correlativa a la “actio”, significando el acto o movimiento en cuanto recibido por un sujeto; b) la tercera especie de cualidad “passio et passibilis qualitas” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 2); c) una inmutación pasiva intencional, que

pasa de una cualidad a otra contraria como efecto de la acción de un agente⁵⁰, o sea que, hablando estrictamente, la pasión solamente puede producirse por transmutación corporal: “motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur”⁵¹. Por consiguiente, lo único que puede padecer es el cuerpo⁵². Los ángeles, por ser inmateriales, no tienen pasiones⁵³. En el caso del alma humana, Tomás admite que sea sujeto “per accidens”⁵⁴ de las pasiones, y esto de dos maneras: (a) en cuanto pasión corporal, que se inicia en el cuerpo para terminar en el alma unida a él en calidad de forma; (b) en cuanto pasión animal, que se inicia en el alma como principio motor del cuerpo y se consume en él. Este tipo de pasión tiene lugar por aprehensión y tendencia del alma seguida de cierta alteración corporal como en la cólera o en el temor.

Tomás niega que existan pasiones en Dios tanto desde el punto de vista genérico, es decir, en cuanto implican cierta alteración corporal (potencialidad), cuanto desde la perspectiva específica de cada pasión, cuando en virtud del objeto o de la disposición del sujeto sean incompatibles con la absoluta perfección divina. Por

en el entendimiento se realiza mediante las especies inteligibles impresas y en el apetito mediante la aprehensión de una forma buena o mala (*De veritate*, q. 26, a. 3, pp. 755-756; *Summa Theologiae*, I-II, q. 41, a. 1); d) las propiedades del ente (*In IV Metaphysicorum*, lec. 4, n. 571; *Expositio libri Posteriorum*, I, lec. 20, p. 75, lin. 108-110).

⁵⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 1 (p. 747, lin. 164-177); *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1. La pasión es la alteración cualitativa de un sujeto que permanece, por lo cual ni el movimiento local ni el cambio sustancial de corrupción son pasiones en sentido estricto.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 1; q. 24, a. 2, ad 2; *Sententia libri Ethicorum*, II, c. 5 (p. 90, lin. 61-72).

⁵² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1, ad 1.

⁵³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 59, a. 4.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 2 (p. 752, lin. 70-77).

eso, en Dios no hay, por ejemplo, tristeza o dolor, cuyo objeto es el mal presente; ni tampoco esperanza, que tiene por objeto un bien por poseer⁵⁵. Toda pasión que en su formalidad implique cierta imperfección con respecto a Dios, no le puede ser atribuida más que metafóricamente (“propter similitudinem effectus”⁵⁶). Sin embargo, el gozo, la delectación y el amor no repugnan según su especie la perfección divina, por lo cual se predicán de Dios “secundum quod significant actus appetitus intellectivi”⁵⁷, pero no como pasiones⁵⁸. Por eso puede decirse con propiedad que Dios ama sin pasión o que Dios goza sin pasión⁵⁹.

En este campo conviene mencionar el caso particular de la misericordia que, según santo Tomás, se atribuye máximamente a Dios no según el afecto de la pasión, sino conforme al efecto. Misericordioso es aquel que siente tristeza por la miseria del otro, porque la experimenta como si fuese suya⁶⁰. De ahí que toda acción que tienda a remediar la tristeza ajena es efecto de la misericordia. A Dios no le compete sentir tristeza por la miseria de otro, pero repelerla le incumbe máximamente por amor. La miseria es un defecto cualquiera que perjudica la felicidad del ente racional. Ese defecto no es remediado salvo por alguna perfección de bondad,

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 89.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 2; *Summa contra Gentiles*, I, c. 91, n. 766.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 1; *Summa contra Gentiles*, I, cc. 90-91.

⁵⁸ Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), pp. 125-127, 164-168.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 20, a. 1, ad 1-2.

⁶⁰ Santo Tomás se enfrenta a una alta autoridad patristica, Juan Damasceno, quien en su *Exposición de la fe*, II, c. 14, sostiene que la misericordia es una especie de la tristeza. La objeción añade que, como en Dios no hay tristeza, entonces, tampoco hay misericordia.

cuya fuente primera es Dios ⁶¹. Por consiguiente, decir que Dios es misericordioso no es una metáfora, sino un atributo esencial de la divinidad ⁶².

En resumen, para la interpretación del *Salmo* 105,40 citado anteriormente, debemos considerar que en Dios no hay ira desde el punto de vista específico de la pasión, pues la ira consiste en el deseo de venganza que surge de la tristeza causada por una injuria recibida ⁶³. La metáfora debe ser entendida según la semejanza que se encuentra a nivel del efecto ⁶⁴. Así como en el orden social un juez inflige un castigo en virtud de la justicia o un airado hace lo mismo por ira, así también se dice que Dios está airado cuando, según el orden de su sabiduría, quiere castigar a alguien. Por su parte, decir que Dios se entristece debe ser interpretado en cuanto que suceden algunas cosas contrarias a lo que él ama y aprueba.

4. Conclusiones

Sostener que las reflexiones teológicas del siglo XIII dependen de la filosofía que se profese, no resulta llamativo. Pero sí, quizás, decir que la misma interpretación bíblica está sujeta a la filosofía en la que se formó el exégeta. Desde joven, Tomás fue consciente de esa vinculación. En el *In Sententiarum*, al preguntarse acerca de la identidad de naturaleza entre el firmamento y los cuerpos inferiores, escribe: “los comentadores de la sagrada Escritura se

⁶¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3.

⁶² Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?*, pp. 164-168.

⁶³ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 89, n. 747.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 11; II-II, q. 162, a. 3; *De veritate*, q. 23, a. 3 (p. 658, lin. 60- 124); Ferdinand J. A. De Grijns, “Thomas Aquinas on Ira as a divine metaphor”, en Henk J. M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi, Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness* (Leuven: Peeters, 1996), pp. 19-46.

han diversificado en cuanto han seguido a diferentes filósofos y han sido instruidos en diversos ámbitos filosóficos”⁶⁵. En coherencia con esta declaración, se puede llegar a afirmar que la práctica exegética tomasiana tiene como uno de sus más profundos basamentos el realismo metafísico de Aristóteles. Como hemos podido comprobar a través de las interpretaciones de las metáforas bíblicas de Dios, la sagrada Escritura y la sabiduría filosófica no están divorciadas en el pensamiento de Tomás, sino todo lo contrario.

El teólogo dominico hereda de Dionisio los principios generales que se aplican a los enunciados metafóricos de la Biblia e incluso la interpretación de varios de esos pasajes. Pero los comentarios tomasianos no son, en este aspecto, deudores exclusivos del Areopagita. El Aquinate acogió la rica exégesis de la tradición patrística⁶⁶ e incluso asimiló las enseñanzas de la *Guía de perplejos*⁶⁷, obra que elude perfectamente los antropomorfismos bíblicos explicando el sentido metafórico de múltiples textos. Está demostrado que en muchas ocasiones santo Tomás no cita a Maimónides, aunque sea una de sus principales fuentes de interpretación bíblica⁶⁸.

Si bien es cierto que Tomás no fue el primer autor medieval en explorar la riqueza del sentido literal de la Biblia, ni tampoco el primero en señalar el papel fundamental que juega la metáfora en el texto sagrado, su principal aporte en este campo consiste en haber promovido una consideración más completa de la

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 2.

⁶⁶ Hilario, *De Trinitate*, XII, cc. 8-10 (pp. 584-587); Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, I, c. 11 (pp. 64-66).

⁶⁷ Serge-Thomas Bonino, “La simplicité de Dieu”, *Studi* 3 (1996), pp. 117-151 (p. 126).

⁶⁸ Ruedi Imbach, “Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d’Aquino”, *Studi* 2 (1995), pp. 48-64.

metáfora bíblica por parte de la teología, empleando todos los recursos de las ciencias para su interpretación. Desde la misma sagrada Escritura, con el aporte de los Padres de la Iglesia y de una síntesis seleccionada de los grandes filósofos, Tomás abre los pasajes metafóricos y muestra sus significados que dan a conocer al verdadero Dios de la Biblia.

La metáfora cumple un papel destacado en la transmisión de la Revelación: “manifestar lo que desconocemos mediante cosas sensibles conocidas por nosotros”⁶⁹. Por tanto, su intención no es remitir a sí misma, a lo que sus voces dicen en primer término, sino ser superada por la percepción de lo que es figurado, pero sin que la figura sea descartada. Aunque implica un paso obligado por lo corpóreo, la metáfora bíblica impulsa al hombre a ir más allá de la semejanza sensible, a traspasar las figuras e imágenes, y captar lo que su propio lenguaje es incapaz de describir con perfección: una realidad que excede todo verbo creado.

Es por esto que nuestra meditación sobre las alas divinas tiene vigencia... Hasta que dejemos de ver como en un espejo (I *Corintios* 13,12).

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confessionum* (ed. L. Verheijen, CChrSL 27, Turnholti, Brepols, 1981).
- Alliney, Guido, “«Per velamina veritatis»: un’indagine sul ruolo degli enunciati metaforici nel discorso filosofico di Tommaso d’Aquino”, *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 5 (2000), pp. 97-127.
- Aistóteles, *Acerca del alma*, T. Calvo Martínez (int. trad. y notas) (Madrid: Gredos, 1978).

⁶⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1.

- Bonino, Serge-Thomas, “La simplicité de Dieu”, *Studi* 3 (1996), pp. 117-151.
- . “Le rôle de l’image dans la connaissance prophétique d’après saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 89 (1989), pp. 533-568.
- . “Les voiles sacrés, À propos d’une citation de Denys”, *Studi Tomistici* 45 (1992): pp. 158-171.
- Carnevale, Laura, “Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d’Aquino alla scuola antiochena”, *Vetera Christianorum* 39 (2002), pp. 101-114.
- Chenu, Marie-Dominique, *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*, (Montréal - Paris: Institut d’Études Médiévales – Librairie Philosophique J. Vrin, 1954).
- D’Alessandro, Massimiliano, “L’esegesi biblica e la funzione della metafora in Tommaso d’Aquino”, *Asprenas* 56 (2009): pp. 7-28.
- Dahan, Gilbert, *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIIe-XIVe siècle*, (Paris: Éditions du Cerf, 1999).
- . “Saint Thomas d’Aquin et la métaphore, Rhétorique et herméneutique”, *Medioevo* 18 (1992), pp. 85-117.
- . “Thomas d’Aquin: exégèse et herméneutique”, *Revue Thomiste* 116 (2016), pp. 531- 556.
- De Grijs, Ferdinand J. A. “Thomas Aquinas on «Ira» as a divine metaphor”, en Henk J. M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi, Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness* (Leuven: Peeters, 1996), pp. 19-46.
- De Margerie, Bertrand, “Rôle de l’imagination dans la proposition de la vérité philosophique et théologique”, en *Idem, Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d’Aquin* (Paris: Mame Editions Universitaires, 1993), pp. 27-50.

- Dionisio. *De caelesti hierarchia* (en Alberto Magno, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. Coloniensis, t. 36/1, Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1993).
- . *De divinis nominibus*, (en Alberto Magno, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Coloniensis, t. 37/1, Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1972).
- . *Epistulas* (en Alberto Magno, *Super Dionysii Mysticam theologiam et epistulas*, ed. Coloniensis, t. 37/2, Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1978).
- Doherty, Alexander J. “Aquinas on Scriptural Metaphor and Allegory”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 76 (2002), pp. 183-192.
- Ernst, Cornelius. “Metaphor and Ontology in «Sacra Doctrina»”, *The Thomist* 38 (1974), pp. 403-425.
- Gaboriau, Florent. *Entrer en théologie avec saint Thomas d’Aquin*, (Paris: FAC-éditions, 1993).
- Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, Libri VIII-XII (ed. Smulders, Turnholti: Brepols, 1980).
- Humbrecht, Thierry-Dominique. *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d’Aquin*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005).
- Imbach, Ruedi. “Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d’Aquino”, *Studi* 2 (1995), pp. 48-64.
- Joseph du Saint Esprit. “Les métaphores dans la «Doctrina Sacra»”, *Aletheia* 8 (1995), pp. 121-134.
- Juan Damasceno. *Exposición de la fe*, J. P. Torrebiarte Aguilar (intr. trad. y notas), (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003).
- Levering, Matthew. *Scripture and Metaphysics, Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004).
- Maimónides. *Doctor perplexorum*, J. Buxtorfio (trad.), (Basileae: L. König, 1629); (reimpresión: Westmead: Gregg International Publishers Limited, 1969).

- McInerny, Ralph. *Aquinas and Analogy*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1996).
- Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*, (Salamanca: Editorial San Esteban, 2004).
- Nicolas, Jean-Herve. *Dieu connu comme inconnu, Essai d'une critique de la connaissance théologique*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1966).
- Patfoort, Albert. *Saint Thomas d'Aquin: les clefs d'une théologie*, (Paris: FAC-éditions, 1983).
- Riva, Franco. *L'analogia metaforica: Una questione logico-metafisica nel tomismo*, (Milano: Vita e pensiero, 1989).
- Rocca, Gregory. *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004);
- Rodríguez, Victorino. "Peculiaridades de la analogía metafórica", en *Idem, Estudios de antropología teológica*, (Madrid: Speiro, 1991), pp. 103-112.
- Roszak, Piotr y Vijgen, Jörgen (eds.). *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas: hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, (Turnhout: Brepols, 2015).
- Ryden, Edmund. "Aquinas on the Metaphorical Expression of Theological Truth", *The Heythrop Journal* 27 (1986): pp. 409-419.
- Tomás de Aquino. *Expositio libri Posteriorum*, (ed. Leonina, t. 1*/2, Roma – Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1989).
- . *Expositio super Iob ad litteram*, (ed. Leonina, t. 26, Romae: 1965).
- . *Expositio super Isaiam ad litteram*, (ed. Leonina, t. 28, Santa Sabina: Editori di san Tommaso, 1974).

- *In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio*, (ed. Spiazzi, Taurini – Romae: Marietti, 1952).
- *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, (ed. Cathala – Spiazzi, Taurini – Romae: Marietti, 1950).
- *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, (ed. Pera, Taurini – Romae: Marietti, 1950).
- *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, (ed. Maggiolo, Taurini – Romae: Marietti, 1965).
- *In Psalmos Davidis expositio*, (ed. Parmae, t. 14, Typis Petri Fiocadori, 1863).
- *Quaestiones disputatae De malo*, (ed. Leonina, t. 23, Roma – Paris: Commissio Leonina – Librairie Philosophique J. Vrin, 1982).
- *Quaestiones disputatae De potentia*, (ed. Pession, en *Quaestiones disputatae*, vol. 2., Taurini – Romae: Marietti, 1965).
- *Quaestiones disputatae De veritate* (ed. Leonina, t. 22, Romae: ad Sanctae Sabinae, 1970-1974).
- *Scriptum super libros Sententiarum*, (t. 1-2, ed. Mandonnet, Parisiis: P. Lethielleux, 1929; t. 3-4, ed. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1933-1947).
- *Sententia libri De anima*, (ed. Leonina, t. 45/1, Roma – Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1984).
- *Sententia libri Ethicorum*, (ed. Leonina, t. 47, Romae: ad Sanctae Sabinae, 1969).
- *Summa contra Gentiles*, (ed. Pera et al., Taurini – Romae: Marietti, 1961).
- *Summa Theologiae*, (ed. Caramello, Torino: Marietti, 1963).
- *Super Boetium de Trinitate*, (ed. Leonina, t. 50, Roma – Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf, 1992).
- *Super Epistolas S. Pauli*, (ed. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1953).

- . *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, (ed. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1952).
- Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son oeuvre*, (Paris: Éditions du Cerf, 2015).
- Venard, Olivier-Thomas. “Metaphor in Aquinas: between necessitas and delectatio”, en Piotr Roszak y Jörgen Vijgen (eds), *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas: hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 199-228.
- Webert, Jourdain. “L’image dans l’oeuvre de saint Thomas et spécialement dans l’exposé doctrinal sur l’intelligence humaine”, *Revue Thomiste* 9 (1926), pp. 427-445.
- Weinandy, Thomas G. *Does God Suffer?*, (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
- Winance, Eleuthère. “L’essence divine et la connaissance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain* 55 (1957), pp. 171- 215.
- Zagal Arreguín, Héctor. “Metáfora y analogía en santo Tomás”, *Medievalia* 29-30 (1999), pp. 109-120.

TOMÁS DE AQUINO Y EL *TRIVIUM* EN EL MARCO DE LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS LÓGICAS ARISTOTÉLICAS

José Felipe Mendoza
(CONICET-Universidad Nacional de Cuyo)

1. Introducción

No pareciera existir al día de hoy entre los estudiosos¹ de Tomás de Aquino algún trabajo destinado a profundizar su noción de artes

¹ Cfr. J. García López, *Tomás de Aquino, Maestro del orden*, (Colombia: Cincel-Kapelusz, 1989), (cap. 7.3: las artes liberales). Corresponde destacar el abordaje genérico y la ausencia de confrontación que el texto presenta en relación con las obras de Tomás de Aquino. Aquí no se discute la incorporación de las artes liberales al esquema interpretativo de Tomás respecto de las ciencias. Simplemente se esquematizan y se definen en general. La lógica en Tomás de Aquino es frecuentemente estudiada según la división establecida por él mismo en el prólogo a su comentario a los *Analíticos Posteriores*. Tal distinción según los actos de la razón es la siguiente: Simple Aprehensión, Juicio y Razonamiento. La misma diferenciación es también llevada a cabo por el Aquinate según su clasificación de los tratados aristotélicos. Pero en este ordenamiento no siempre se atiende a la relación que ello pudiera tener con esta actual división en gramática, retórica y dialéctica. Por ello la incorporación en dicho fraile dominico de las artes del *trivium* a aquella doble clasificación (según los actos de la razón y según el nombre de la obra aristotélica) no parece haber sido puesta suficientemente de relieve. Aquí tan sólo se atiende a la primera parte: a la lógica como *trivium* o arte liberal. A modo de ejemplo respecto de lo primero, H. D. Gardeil, *Initiation a la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Logique* (Paris: Les éditions du cerf, 1952), pp. 53-60.

liberales, y particularmente su entendimiento sobre las artes del *trivium* o artes de la gramática, retórica y dialéctica. Por esta razón buscaremos realizar una presentación exhaustiva de las mismas de acuerdo con los criterios demarcados por el Aquinate a través de sus mismos textos, cuya clave de interpretación son las nociones de arte, ciencia y *subiectum*. En razón de ello, en primera instancia, realizamos una aproximación al tema, y finalmente, nos detenemos en cada una de las artes del *trivium*, siguiendo explícitamente, a través del corpus del Aquinate, los términos gramática, retórica y dialéctica.

Es sabido que Tomás² hereda la noción de arte liberal de una larga tradición medieval que encuentra sus orígenes en la Grecia clásica. Sin embargo el Doctor Angélico no hace mención expresa de dicho periplo, sus posibles estadios y reconfiguraciones. Tan sólo alude a dicha tradición, según su esquemática costumbre, al mencionar ligeramente las autoridades de Hugo de san Víctor, Averroes y Aristóteles.

Mas esta respuesta de Tomás del texto *De Trinitate*, donde son mencionados tales pensadores, interesa también por la orientación de la objeción que dice: “comúnmente se divide la filosofía en siete artes liberales, entre las cuales no se incluyen la [filosofía] natural

² El siguiente estudio considera únicamente la lectura realizada por Tomás de Aquino de las artes liberales de la gramática, retórica y dialéctica. Todas las traducciones del latín al castellano son personales, y el uso de [] en las traducciones obedece a la clarificación del sentido de los textos, ponderando de esta manera un fiel reflejo del latín en castellano. Esta decisión tiene fundamento en el doble hecho de que muchas de las traducciones no parecen apropiadas y de que otros textos aún no existen en español. Las obras utilizadas se corresponden con aquellas de la web <http://www.corpusthomisticum.org/> donde en algunos casos aparece la edición crítica o Leonina y en otros, la edición Marietti.

ni la divina, sino sólo la racional y la matemática”³. El contexto de la objeción es la división de la filosofía especulativa y lo que aquí se muestra es el esfuerzo general de Tomás por incorporar las siete artes liberales en su lectura de los tratados aristotélicos.

La objeción no niega expresamente la inclusión de las filosofías natural y divina como partes de un programa de estudio más amplio, puesto que la expresión “comúnmente no se incluyen” señalaba con seguridad, por un lado, unos conocimientos mínimos e indispensables para una formación íntegra del alma humana⁴, mencionados como siete artes liberales, y por el otro, la física y la teología. De aquellas siete, el *trivium* indicaba el arte lógico con el que la persona adquiriría los primeros elementos útiles a todo otro saber. Las tres artes en cuestión eran la gramática, retórica y dialéctica, y estaban orientadas a la correcta comprensión y uso de la lengua latina⁵. Hasta aquí la objeción. En cambio la respuesta dice:

“las siete artes liberales no dividen suficientemente la filosofía teórica, aunque, como dice Hugo de

³ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 3.

⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 8: “quod docere artes liberales est actus spiritualis secundo modo; et ideo licet magistris artium vendere labores suos, sed non scientiam sive veritatem, quae spiritualis est; unde dicitur Prov. 23, 23: noli vendere scientiam, et doctrinam et gloriam.” Cfr. Tomás de Aquino, *Quodlibetum* VIII, q. 6 a. 1 co.: “Et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum; sicut docere liberales artes[...].”

⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Pol.*, lib. 1 l. 1 n. 14: “Quibusdam autem videtur illos barbaros dici, qui non habent literalem locutionem suo vulgali ydiomati respondentem. Unde et Beda dicitur in linguam Anglicam liberales artes transtulisse, ne Anglici barbari reputarentur.”

San Víctor en el III [libro] de su *Didascalicon*, omitiendo otras [artes] se enumeraban siete, porque primeramente por medio de ellas estudiaba quien quería aprender filosofía. Y por ello se dividían en *trivium* y *quadrivium*. [Y] como por ellas, como por medio de la fuerza vivaz del alma, [uno] se introducía en los secretos de la filosofía. Y aquí también suenan las palabras del filósofo quien dice, en el II [libro] de la *Metafísica*, que el método de la ciencia debe inquirirse antes que las ciencias. Y el Comentador también dice allí mismo que la lógica, que pertenece al *trivium*, y que enseña el método de todas las ciencias, debe aprenderse antes que todas las otras ciencias.”⁶

La solución de Tomás está dirigida directamente a incorporar las siete artes liberales en su interpretación de los tratados aristotélicos. La afirmación de la objeción que decía “comúnmente no se incluyen” es acogida y expresada por este dominico más claramente en una sola dirección, y que es: “las siete artes liberales no dividen suficientemente la filosofía teórica” porque, según el parecer del de Aquino, son una suerte de introducción para aprender filosofía. Estas palabras tomasianas parecerían indicar inequívocamente que la filosofía es más amplia que la filosofía teórica, y que esta última no se reduce a siete. Pues se aprende filosofía ejerciéndola *ab initio*, lo cual, en el presente contexto, es comenzar a aprenderla por medio del primer arte del *trivium* o gramática. Luego del estudio de tales artes vendrían los propios de la física y la filosofía divina. Con todo, el texto en este punto introduce una distinción importante. La lógica es arte y método, y esta es la causa de que tenga propiamente carácter introductorio

⁶ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3 q. 5 a. 1 ad 3.

al saber filosófico especulativo. Por su parte la *Summa Theologiae* añade:

“en estos especulables hay algo al modo de cualquier obra, como, por ejemplo, la construcción de un silogismo, o de un discurso adecuado, o la actividad de numerar o medir. Y por ello cualquiera de estas cosas se ordena al modo de las acciones de la razón del hábito especulativo, señalando, por cierta similitud, las artes liberales. [...] [Pues se dice que] el hombre es libre según [su] alma. Y en verdad, aquellas ciencias que de ningún modo se ordenan a la acción se llaman simplemente ciencias, y no artes.”⁷

Las palabras del Aquinate señalan, en analogía con las ciencias en general, que las artes tienen como fin ciertos especulables que las constituyen. Ello es claro en el caso del arte lógico con los ejemplos de la construcción de un silogismo, que atañe a la dialéctica, o de un discurso adecuado, que es lo propio de la retórica. Tales especulables constituyen los sujetos de sus definiciones, en tanto que su razón de arte gravitaría en que ellas son “al modo de cualquier obra [de la razón]”, llamándose con propiedad artes liberales y no ciencias. Finalmente el adjetivo “liberal” aplicado a las artes manifiesta la libertad del ejercicio de la razón en comparación con el cuerpo, y de ahí que el término “arte liberal” pareciera ser sinónimo de “arte especulativo.”

Las expresiones artes liberales o especulativas y ciencias especulativas no son estrictamente las mismas. Por la primera se insiste en la educación de la razón según su acción, mientras que por las segundas se la hace con independencia de aquella. Pues antes se dijo: “las ciencias que de ningún modo se ordenan a la

⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 57 a. 3 ad 3.

acción se llaman simplemente ciencias, y no artes.” A su vez esta sentencia sería el resultado del siguiente razonamiento: el especulable de la razón no puede ser al modo de “cualquier obra de la razón” (o arte liberal), ya que si la razón raciocina según su obra (implicando cierta acción racional –lo cual señala tanto un genitivo subjetivo como objetivo–), entonces pertenecería más a la razón de artes liberales o especulativas, y no tanto a la razón de ciencias, y más precisamente, de ciencias especulativas. Por consiguiente, el término “razonamiento” de las ciencias en general se refiere al genitivo objetivo. Esto es, el *subiectum* de cada arte depende de la acción de la razón liberal y el *subiectum* de cada ciencia especulativa, de un especulable extra-anima. De ahí nuevamente que la lógica mantenga el estatuto de arte liberal y la matemática, en cambio, aquel de ciencia especulativa.

Las distinciones anteriores refieren constantemente a una gradación de artes y ciencias que se corresponden con un pasaje del *Quodlibetum IV*⁸ en el que Tomás fija una gradación de tres estratos. El menor corresponde a las artes mecánicas. El intermedio, a las artes liberales. Y el más perfecto, a las ciencias. La continuidad es más clara entre el segundo y el tercer eslabón. Cuando el texto dice que uno “comienza a aprender por los rudimentos de una ciencia”, no hace sino aludir a las disciplinas de la gramática, retórica y dialéctica como saberes primarios de todo conocimiento en general. Pero también debe añadirse que el rudimento de una ciencia es ya de algún modo ciencia. Y así, el término ciencia⁹ aplica a todas las artes liberales, no sólo al *trivium* o arte racional.

⁸ Tomás de Aquino, *Quodlibetum IV*, q. 12 a. 1 ad 11: “quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad maiora perveniat; non tamen oportet quod [...]”

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 1 n. 2: “Et haec ars est logica, idest rationalis scientia.” Cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1

Sin embargo como el camino de ascenso no puede ser infinito, al menos en lo que respecta a la distinción de saberes científicos, la ciencia mayor y más perfecta será una ciencia última *quoad nos* y primera *per se*. Esto es lo que parece señalar el comentario a la *Metaphysica*:

“entonces es verdadero que sólo este género de ciencias se inquieran por causa de sí mismas. De donde también aquellas solas se dicen artes liberales, las que se ordenan al saber [científico]. En cambio aquellas que se ordenan a cierta utilidad por suponer una acción, se dicen mecánicas o serviles. Y de otro modo, como demuestra especialmente esta filosofía o sabiduría, que respecto de las causas altísimas, porque entre las causas altísimas también está la causa final, como ya se dijo antes.”¹⁰

El género de ciencias que se inquiera por sí mismo es el especulativo. De las ciencias aquí contenidas, la teología, filosofía divina o sabiduría es al modo de la causa final por tratar acerca de las causas altísimas. De nuevo: las artes liberales, y con especial énfasis el arte lógico, son propedéuticas para el saber científico especulativo de la física y la teología.

2. La esencia lógica de la gramática, retórica y dialéctica

2.1. Veamos con mayor detenimiento la esencia del arte gramatical. Sabemos que el Aquinate no dedicó partes de su obra a un tratamiento específico de la gramática, y sin embargo también es cierto que no guardó completo silencio ante el

l. 1 n. 3: “Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.”

¹⁰ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1 l. 3 n. 8.

mismo¹¹. Con escasa frecuencia encontramos entre sus textos la expresión *grammatice loquendo* que nos señala ciertas claves. En tales pasajes encontramos tanto una comprensión de los verbos en general en sus voces activa y pasiva, como un tratamiento de las palabras según su modo de significar¹². Con ello se considera la palabra como cierta sustancia, y no tanto la sustancia sobre la que cae la acción. Y así la consideración de la palabra, y no su acción invariable de señalar la sustancia categorial existente, hará entonces de clave de bóveda del arte gramatical. Y por ello los modos de significar constituyen la especificación interpretativa de la palabra en general, tales como ‘los nombres, los verbos o los pronombres’. De esta manera la expresión ‘modos de significar’

¹¹ En el ordenamiento de las ciencias que promueve Tomás como intérprete de Aristóteles no figura estrictamente la gramática. Con todo, el texto aristotélico al cual claramente subyace este arte es el *De interpretatione*, sin ser éste propiamente una glosa al arte gramatical en sentido estricto. El comentario del de Aquino a esta obra afirma con suficiente claridad que se ocupa de los verbos y de los nombres como partes de la enunciación (o lo que en castellano es el modo indicativo), entendiendo por ello lo que da cuenta de algo como verdadero o falso. Por tanto puede sostenerse que la ciencia de la gramática queda sujeta y asumida en parte (pues no considera los otros modos verbales: subjuntivo, etc.) al comentario tomístico de esta obra aristotélica, la cual aplica una parte de la gramática a las cosas, haciendo de dicho texto un comentario lógico-metafísico. Esto puede corroborarse deductivamente en la introducción del mismo Tomás al texto aristotélico, en el proemio de Juan Cruz Cruz dedicado a la traducción realizada por Mirko Skarica y en las palabras de éste último (cf. Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la Interpretación*, (Pamplona: Eunsa, 1999)).

¹² Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 1; Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2; Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 7 a. 10 ad 8; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 39 a. 8 ad 1; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 41 a. 1 ad 3.

equivale a ‘modos de la forma’, aunque no debe pensarse aquí alguna forma de cierta sustancia, sino el hecho, símil al caso de las sustancias, de que las palabras se comprenden por su forma.

El primer arte del *trivium* es mencionado expresamente por Tomás como ciencia. Su razón radica en la comprensión y dominio de la palabra que posee el gramático.¹³ De este modo se despejan dos cuestiones. La primera, que azarosamente alguien pronuncie alguna vez una locución coherente; la segunda, que se imite correctamente el arte de la gramática sin que por ello ese alguien sea gramático. Y así, finalmente, solo es gramático quien conoce el arte gramatical en modo absoluto, pues es capaz de hacer una obra de gramática gramaticalmente, lo cual no es sino ganar una comprensión cada vez más intensiva de la palabra en sí misma.

Si el arte de la gramática es el dominio de la palabra según su modo de significar, entonces su fin no puede ser otro que hablar¹⁴ o escribir¹⁵ con rectitud. Y así por ejemplo en la *Summa contra Gentiles* enuncia: “[nosotros] descubrimos el error en aquellas cosas que se hacen de acuerdo con el arte, como cuando el gramático no habla rectamente. Por ello, tanto el agente según la naturaleza, cuanto el agente según el arte, también por [idéntico] propósito, actúan por causa de un fin”¹⁶. Y en el *De malo* añade que “la ciencia de la gramática está dirigida a hablar adecuadamente y prohíbe la insensatez del hablar. Y de allí que la ignorancia de la gramática puede decirse causa de la insensatez de la locución

¹³ Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 4 n. 2.

¹⁴ Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 24 a. 6 co.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 co.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 3 cap. 2 n. 7; Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2 l. 14 n. 3.

según que remueve lo que prohíbe, o aún más, según la misma remoción de lo que prohíbe.”¹⁷

Pero tales errores, pareciera decir Tomás, tienen raíz en el pensar del intelecto o en el querer de la voluntad¹⁸, ya que teniendo la persona el hábito¹⁹ gramatical, puede forzarse a ir en contra del mismo, incurriendo así en solecismos²⁰. Por lo tanto, se hace aún más evidente, en contraste con tales errores, que la gramática es propiamente un arte cuando se comprende que la misma educa la inteligencia²¹ para entender un idioma y, en consecuencia, hablarlo y/o escribirlo. Pero también de la voluntad, porque ella misma tiene que quererlo. Y así, según ello, se enlazan el arte y la virtud, ya que “no es por el arte que realiza [el hombre] una buena obra, pues puede hacer una obra mala, porque el arte no inclina al buen uso del arte, como un gramático [por ejemplo] puede hablar incoherentemente. Pero por la virtud no sólo alguien puede obrar bien, sino que también lo hace: porque la virtud inclina a la buena acción, como también la naturaleza. Pero el arte da solo el conocimiento de la buena operación.”²²

Por lo demás, el arte de la gramática para Tomás de Aquino no sería completamente perfecto si no hubiese allí también una

¹⁷ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3 a. 6 co.; Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3 a. 1 co.

¹⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 48 a. 6 co.; Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 6 n. 4.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 10 a. 9 co.; Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 3 a. 7 co.; Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 4 cap. 70 n. 2.; Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 8 a. 14 ad 15.; Tomás de Aquino, *Sent. De an.*, lib. 2 l. 1 n. 6.

²⁰ Tomás de Aquino, *De virt.*, q. 1 a. 7 ad 5.

²¹ Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 6 n. 4; Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 35 a. 5 co.

²² Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 6 n. 11.

orientación moral. Y así la gramática (y del mismo modo las demás artes) se dice perfecta absolutamente cuando queda bajo el gobierno de la ciencia moral. Tomás de Aquino no le resta a las artes liberales su carácter de científicidad. En un ilustrativo pasaje de las *Sententiae* afirma:

“si se ponen tres hombres, de los cuales cada uno, según su hábito, conoce aquellas cosas que pertenecen a [su] ciencia, a saber, las [cosas] naturales, geométricas y gramaticales, entonces [así también con] el cuarto, quien de todas estas cosas tiene ciencia por un único hábito, del cual consta que en verdad pudiera decirse que es gramático o que está en él la gramática, y [así también sucede] de modo similar en la geometría y en la filosofía.”²³

Hasta aquí puede afirmarse sintéticamente lo siguiente: si la noción de arte aplicada al conocimiento gramatical remite invariablemente a la habilidad de valerse de las letras, las palabras y las oraciones, entonces la noción de ciencia señalaría una comprensión de las mismas. Y así parece más propio entender la gramática en Tomás de Aquino como ciencia (orientada a la forma: qué es una letra o una palabra) que como arte (técnica de combinación o reglas que se ocupa de la validez o invalidez de las expresiones y no de su sentido de verdad o falsedad²⁴) en lo referente a las letras, los verbos y los nombres. Ambas cuestiones, a su vez, se resumen en la expresión ‘modo de significar’ donde el término ciencia asume el propio de arte y lo dice plenamente. Por

²³ Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 2.

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 3 n. 1; Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 5 l. 12 n. 14.

ello la noción tomística de ‘modos de significar’²⁵ hace las veces de definición específica del arte y ciencia de la gramática.

La disciplina gramatical se diferencia de otras ciencias en que considera un nombre²⁶ cualquiera (i.e. sustantivos propios o improprios, abstractos²⁷ o concretos, pronombres, adjetivos, adverbios, interjecciones²⁷ y verbos²⁸ en todas sus modalidades: si es conjugable²⁹, si tiene voces activa y pasiva, si hay participios, etc.) y lo estudia según su significación, lo cual evidentemente no debe confundirse con su remisión a una realidad física o metafísica –lo que, por lo demás, señala su carácter de verdad o falsedad–. Por lo tanto el sentido o significación de las palabras está conformado por las categorías de sustancia y cualidad en su interpretación específica de ciencia de la gramática como modos de significar. De ahí que esta última expresión no se remita a alguna sustancia junto con sus propiedades (i.e. esta planta concreta), sino a la explicitación del término o palabra con total independencia de que coincidan o no la significación y la existencia de ese algo (i.e. comprender qué es un árbol, una quimera o cualquier cosa inexistente o capaz de existir).

Finalmente la definición de gramática como modos de significar es posible por su *subiectum scientiae* que no es sino por su principio, que son las letras. Tomás de Aquino lo afirma una sola vez con claridad en toda su obra en un pasaje correspondiente a los *Analytica*:

²⁵ Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 3.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 3.; Tomás de Aquino, *Exp. Pery.*, lib. 1 l. 4 n. 14.

²⁷ Tomás de Aquino, *Cat. in Mt.*, cap. 5 l. 13.

²⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 4 a. 1 s.c. 6.

²⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 1 a. 6 co.

“y aunque de otras partes pueda inteligirse lo que aquí se dice, sin embargo más parece ser que deba inteligirse primero el género de las partes. En efecto, en cualquier ciencia hay ciertos principios del *subiectum*, de los cuales es la primera consideración, como son en la ciencia natural la materia y la forma, y en la gramática, las letras. Y también hay en cualquier ciencia algo último en lo que finaliza la consideración de la ciencia, como, a saber, son puestas de manifiesto las pasiones del *subiectum*.”³⁰

2.2. Fijada la definición y el *subiectum* de la ciencia de la gramática, puede esbozarse su relación con otras artes. Evidentemente el arte gramatical es el primero de todos en tanto con él se aprenden las letras, los nombres y los verbos. El arte retórico parecería seguirle en perfección, porque las oraciones destinadas a persuadir al oyente son más perfectas que la construcción de una oración³¹ que no tiene necesariamente por fin persuadir. Esto mismo pareciera deducirse del texto de Tomás del *De interpretatione*:

“de donde los rétores y los poetas la mayoría de las veces se esfuerzan en mover a los oyentes provocándoles alguna pasión, como dice el filósofo en su Retórica. Y por ello, la consideración de las dichas especies de oración, que pertenecen a la ordenación del oyente hacia algo, caen en cambio y propiamente bajo la consideración del gramático

³⁰ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 41 n. 9.

³¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 94 a. 1 co.; Tomás de Aquino, *Sup. I Cor.*, cap. 14 l. 4; Tomás de Aquino, *Exp. Pery.*, lib. 1 l. 8 n. 14.

en cuanto se considera en ello la construcción adecuada de las voces.”³²

Este pasaje ya nos introduce en la diferencia entre la gramática y la retórica. Esta última mueve al oyente hacia alguna pasión, mientras que aquella considera las especies de las oraciones. Veamos entonces qué dice específicamente Tomás sobre el arte de la retórica.

Tomás de Aquino no niega que la retórica es precisamente un arte liberal. Solo añade de su parte que ella tiene carácter científico, lo cual se esclarece, en este caso, por la comprensión tomística de la doctrina lógica. En el proemio de los *Analytica Posteriora* se afirma que la lógica es al mismo tiempo ciencia y arte especulativa³³. Esta posición, que parece ser definitiva en torno a la lógica, supone que la comprensión medieval del *trivium* estaría aquí incorporada. Así, no sólo la gramática, sino también la retórica y la dialéctica serían ciencias *ad intra* de la ciencia de la lógica.

De esta manera el Aquinate logra enlazar la tradición de la lógica como *trivium* y aquella de la ciencia de la lógica. En efecto, en el nivel lógico de las ciencias inventivas se precisa que la retórica, superior al arte poético³⁴, es la ciencia en la que no hay completa certeza u opinión, sino cierta sospecha, porque la razón no termina de inclinarse a una de las partes contrarias.

Ahora bien, si se retrocede a las *Sententiae* se descubre en el libro III la primera descripción tomística del arte retórico. Pues allí se dice: “la retórica, que es de estas cosas que son por nosotros ordenadas a lo que debe decirse, es la ciencia de hablar

³² Tomás de Aquino, *Exp. Pery.*, lib. 1 l. 7 n. 6.

³³ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 1 n. 2.

³⁴ Tomás de Aquino, *Exp. Pery.*, lib. 1 l. 7 n. 6.

correctamente para persuadir”³⁵. De este modo se fija aquí que la visión de Tomás de Aquino no cambió en todos sus escritos. Pues lo mismo afirma en la *Summa Theologiae* cuando escribe que “la retórica es una ciencia por la que el hombre puede persuadir”³⁶.

La persuasión tiene para el Aquinate un motivo y una situación. Nos dice: “la retórica se ocupa de una materia civil en la cual suceden múltiples variaciones”³⁷, pues acaece que “la retórica razona sobre las acciones”³⁸. Y su razonamiento, añade Tomás, es interpretación, puesto que, “los rétores, según se dijo, interpretan de las circunstancias argumentos para acusar o excusar, o para alabar o vituperar. Pero la acusación, la justificación, la alabanza y el vituperio se hacen por un bien o un mal, o por algo menos bueno o menos malo”³⁹.

Concretado el ejercicio de la finalidad del arte retórico, ahora el Aquinate se exploya de la mano de Cicerón en los medios para persuadir. En la *Summa Theologiae* dice:

“Cicerón establece siete circunstancias en su Retórica y que aquí son mencionadas en verso: quién, qué, dónde, qué herramientas, por qué, de qué modo y cuándo. Pues debe considerarse en las acciones quién las hizo, con qué medios o instrumentos lo hizo, qué ha hecho, dónde lo ha hecho, por qué lo ha hecho, cómo lo ha hecho y cuándo lo ha hecho.”⁴⁰

³⁵ Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 co.

³⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 27 a. 2 ad 2.

³⁷ Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 3 n. 5.

³⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 49 a. 4 ad 3.

³⁹ Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 s.c. 2.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 7 a. 3 co.

Sin embargo esta explicitación de las circunstancias es común a varias ciencias.

Su diferencia está en la finalidad y en la subordinación de todas a la teología.

“debe decirse que la consideración de las circunstancias pertenece al moralista, al político y al retor. Al moralista, sin duda, a causa de aquellas cosas que establecen o descuidan el [justo] medio de la virtud en las acciones y las pasiones humanas. Y al político y al rétor según que, por las circunstancias, los actos se vuelven laudables o vituperables, excusables o acusables. Aunque ello lo hacen de diverso modo, pues el rétor persuade y el político juzga. Pero al teólogo, a quien todas las artes sirven, [le] pertenecen todos los modos antes mencionados, pues él mismo considera las acciones virtuosas y viciosas como el moralista, y también considera los actos según merecen pena o premio, como el rétor y el político.”⁴¹

Los párrafos tomísticos dicen sin más cuáles son las circunstancias para el orador y cómo las entiende para persuadir. Aclarada entonces la subordinación de las circunstancias al fin, que es esencialmente bueno o malo, resta abordar qué es el exordio. En este sentido se lee en las *Sententiae*: “la oración retórica tiene un exordio como parte suya [y que] en la oración retórica el exordio se pone por causa de aquellos a quienes se les dirige la oración, como algo benévolo, dócil o como muestra de atención”⁴². Y así Tomás dice que “la retórica puede persuadir tanto para alabar como para vituperar a una persona ya en una asamblea o en un

⁴¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 7 a. 2 ad 3.

⁴² Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 co.

juicio; y ello según un triple género de causa: la demostrativa, la deliberativa y la judicial”⁴³.

Hasta aquí se han trazado los lineamientos de la retórica del mundo. Empero también para Tomás hay otro modo del ejercicio de la retórica, y es aquel que corresponde al ámbito de lo sagrado. Esta posibilidad aparece en la oración y es dada por el mismo Dios para que el hombre sepa pedir con corrección lo adecuado para sí. Y de allí que en la oración no se trate de persuadir a Dios, sino de que, por medio de ella, Dios persuada al alma, lo cual no es sino su elevación en oración a Dios. En la *epístola a Timoteo* leemos:

“empero se dice oración como [la forma y] la razón del hablar. Pues las persuasiones de los rétores se llaman oraciones porque persuaden. Pero de otro modo [sucede] de nosotros ante Dios, porque no buscamos que el ánimo de Dios se doblegue, quien siempre está dispuesto al bien, sino que nuestro corazón sea elevado en oración a Dios.”⁴⁴

2.3. En cuanto a la dialéctica, último arte de la ciencia lógica, notamos la intención de Tomás de diferenciarla de la demostración científica, que es aquella propia de la física, la matemática y la teología. En los *Analytica* afirma:

“luego, cuando dice [Aristóteles]: *Y después, sin duda, etc.* muestra cuánto [ya] hay de diferente entre el silogismo demostrativo y el silogismo dialéctico. Porque, en efecto, el silogismo dialéctico tiende a esto, a opinar, ya que ésta sólo es la intención del dialéctico, puesto que procede de aquellas consideraciones que son máximamente

⁴³ Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 16 n. 10.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Sup. I Tim.*, cap. 2 l. 1.

opinables, y tales son aquellas que parecen a la mayoría o a los que más saben. Y por ello, si el dialéctico, al silogizar, halla alguna proposición que, según la verdad de la cosa, tiene un medio por el cual pudiera ser probada [entonces así lo haría], pero parece no tener el medio, porque la proposición por su probabilidad pareciera por sí evidente. Y esto basta al dialéctico, ya que no inquires otro medio, aunque la proposición es mediada, y al silogizar a partir de ella, se alcanza suficientemente el silogismo dialéctico. Pero el silogismo demostrativo se ordena a la ciencia de la verdad, y por eso pertenece al demostrador proceder a partir de aquellas cosas que son según la verdad inmediata de la cosa.”⁴⁵

Debe hacerse notar primero que la dialéctica, según el pensar del de Aquino, traba sus argumentos con proposiciones que son evidentes para la mayoría o para los que más saben. Luego, que por su fundamento en el conocimiento de tales personas, la evidencia de la ciencia queda desplazada desde lo que es *per se nota* al quiénes del *plurimus*.⁴⁶ Y finalmente, que la evidencia de las argumentaciones dialécticas son llamadas por el Aquinate *maxime opinabilia*. A ello se añade que la razón de esto último está en el modo de silogizar, pues se toma el término medio como esencialmente evidente cuando no está suficientemente probado.⁴⁷

⁴⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 31 n. 4.

⁴⁶ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 46 a. 1 co.

⁴⁷ Por tal razón se producen en la dialéctica, visto ya desde la ciencia perfecta o demostrativa, paralogismos, cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 22 n. 5.

Y tal cuestión no es más que la puesta en escena de la tensión entre el arte de la dialéctica y la ciencia demostrativa.

En efecto, el juicio “lo que parece evidente aunque no lo es” proviene de haber ascendido desde una demostración dialéctica a una demostración *sensu strictu* científica. Pues sólo desde la ciencia se mira hacia “atrás” y se juzga⁴⁸ la demostración del estadio anterior como “probable⁴⁹ y no del todo evidente”, lo cual, en definitiva, significa que la dialéctica 1º) es inmediatamente previa a la ciencia demostrativa⁵⁰, 2º) es posible profundizar aún más la dialéctica y transformar tal investigación en ciencia demostrativa⁵¹, 3º) es posible pasar de una demostración fundada en personas a una arraigada en el ente cual trascendentalmente verdadero, 4º) no hay necesariamente oposición entre lo que dicen las personas y la verdad emergente del ente, 5º) la verdad del ente en boca de sabios es igualmente importante para la misma ciencia⁵², 6º) la ciencia demostrativa señala las ciencias en sentido fuerte en comparación a la dialéctica, que es, en el orden del fundamento causal, más débil,

⁴⁸ Lo propio de las ciencias demostrativas es juzgar un determinado conocimiento sobre el ente o respecto de una situación. Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 57 a. 6 ad 3.

⁴⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 5 n. 4.

⁵⁰ Cf. Tomás de Aquino, *De virt.*, q. 1 a. 9 ad 11.

⁵¹ Las investigaciones dialécticas se aproximan a la esencia del ente mediante debates sobre sus accidentes. Empero, el conocimiento puede terminar aquí, en un estadio previo a la ciencia demostrativa, o bien los accidentes descubiertos pueden quedar al servicio de la ciencia perfecta, la cual a su vez debe reunir dos requisitos: debe haber definición en sentido estricto (aristotélica) y ella ser principio de demostración. Por lo tanto el término accidente en este contexto señala las intenciones lógicas, el género y la especie respecto del ente en cuestión. Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 22 n. 11. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11 l. 3 n. 11.

⁵² Cf. Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 14 a. 2 ad 9.

7°) la verdad del ente es definitivamente el basamento y raíz del pensamiento humano y, hablando absolutamente, de la ciencia⁵³, 8°) la verdad óptica encierra la evidencia de los principios *per se nota*⁵⁴ –proprios del mismo ente–⁵⁵ y por ello atinentes primero al ente y luego al hombre, lo cual es exactamente inverso al caso de la dialéctica⁵⁶.

Sin embargo en algunas ocasiones no sucede que tales modos diferentes de tratar el ente, el dialéctico y el científico, sean siempre solidarios entre sí. A este respecto Tomás dice:

“el conocimiento cierto o la ciencia es efecto de la demostración. Pues, el dialéctico, respecto de todas las cosas antes mencionadas, procede probabilísticamente. De allí que no haga ciencia, sino cierta opinión. Y ello es porque [la consideración del] ente es doble. El ente racional y el ente natural.”⁵⁷

Según el párrafo previo queda claro que los modos de acceso y aproximación al ente pueden ocasionar un problema cuando el científico, mediante el ejercicio de la dialéctica, queda atrapado en opiniones que no le permitirían acceder a la ciencia demostrativa de su área, llevando a cabo clasificaciones basadas principalmente en distinciones lógicas. De aquí resultan dos modos diversos de ejercer el arte especulativo dialéctico⁵⁸ o arte de argumentación. Por un lado, correctamente entendido, direcciona, aproxima y habilita el ingreso en las ciencias demostrativas. Por el otro,

⁵³ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 51 a. 2 ad 3.

⁵⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 31 n. 5.

⁵⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 35 n. 10.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 31 n. 3.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 5.

⁵⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Sup. De Tri.*, pars 3 q. 5 a. 1 ad 4.

ejercido inadecuadamente, pierde al científico en opiniones y clasificaciones lógicas que, si bien son convenientes con los entes, no los dicen según lo que ellos son desde su identidad formal⁵⁹. Con todo, en ambos casos hay conocimiento del ente. De un modo como efecto del razonamiento demostrativo (ciencia); del otro, como efecto de la disputa (dialéctica).

Ahora bien, el camino que sigue la razón desde la dialéctica hacia la ciencia demostrativa supone atravesar dos estadios: 1º) la opinión fundada, propia de la disputa dialéctica, entiende el ente racionalmente, 2º) la comprensión racional del ente debe ser en sí misma vía y dirección hacia una comprensión natural del ente, propia de la ciencia demostrativa⁶⁰, 3º) la comprensión natural del ente asume, entonces, la comprensión racional del mismo, es decir, profundiza especulativamente el ente racional. Dicho de otro modo: la ciencia de la lógica queda siempre sujeta a la ciencia especulativa. Y a este respecto Tomás dice:

“el modo más imperfecto de conocimiento dispone al más perfecto, como la opinión, que es por silogismo dialéctico, dispone a la ciencia, que es por silogismo demostrativo. Sin embargo una vez alcanzada la perfección no es necesaria una ulterior disposición, como una vez alcanzado el término [de algo] no es necesario el movimiento.”⁶¹

El estadio superior, último y perfecto entre las ciencias es aquel propio de las demostrativas. La opinión de la dialéctica precede a la demostración científica en sentido propio⁶². Esto es, el camino dialéctico de la razón busca e inquiere los distintos

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 5.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *In Phy.*, lib. 3 l. 8 n. 1.

⁶¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 9 a. 3 arg. 2.

⁶² Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 1 n. 6.

modos de ser del ente según que es ente lógico hasta encontrar una comprensión fundada en la demostración científica⁶³. Asimismo, también notamos que el arte dialéctico permanece en la ciencia demostrativa, aunque de un modo diferente.

“en efecto, por el calor la materia queda dispuesta a recibir la forma del fuego, que no cesa al advenir el calor, y así permanece como un cuasi efecto de tal forma. Y de modo similar la opinión, causada por el silogismo dialéctico, es la vía para la ciencia que se adquiere por demostración, por la que, sin embargo, una vez adquirida, puede permanecer el conocimiento que es por silogismo dialéctico como una cuasi consecuencia de la ciencia demostrativa que es por la causa. Porque quien conoce la causa, puede conocer también más por ella los signos probables desde los cuales procede el silogismo dialéctico.”⁶⁴

La permanencia de la dialéctica como efecto sumario de las ciencias demostrativas permite inquirir y ahondar más sobre el ente, aunque de diverso modo⁶⁵. Pues parecería que, a juicio de la letra tomística, algunos de los aportes inquisitivos de la dialéctica se agudizan y se transforman en ciencia demostrativa, pero otros quedan desechados como mero arte opinativo carente

⁶³ Cf. Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (Pamplona: Eunsa, 1982), p. 20: “Y así, el intelecto viene a ser el principio de la razón en cuanto al proceso inventivo, pero término de ella en cuanto al proceso judicativo. El proceso de invención es acumulativo y, por tanto, supositivo, mientras que el proceso del juicio es crítico.”

⁶⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 9 a. 3 ad 2.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 20 n. 5.

de una sólida demostración según los principios *per se nota*. A ello podría añadirse que los nuevos resultados de la ciencia demostrativa permiten una vez más el auge de la pura dialéctica para que ilustre posibles casos⁶⁶ que hacen a las consecuencias de las demostraciones científicas, en tanto que éstas no las pueden fundamentar aún completamente⁶⁷.

Adviértase que cuando se dice que la dialéctica se transforma en alguna de las ciencias demostrativas se quiere señalar que estas ciencias se valen y se nutren de tal arte. Y sobre esta base la utilización de la dialéctica en las ciencias demostrativas implicaría necesariamente que aquella se haga ciencia demostrativa, haciendo que ambas comulguen en doctrina.

“y ello porque el uso demostrativo consiste en la correcta utilización de los principios de las cosas, respecto de las cuales se hace la demostración que pertenece a las ciencias reales, y no utilizando las intenciones lógicas. Y así se muestra que algunas partes de la lógica tienen la misma ciencia, doctrina y uso, como la dialéctica y la sofística en que son seductoras, pero otras partes coinciden en la doctrina y no en el uso, como la demostrativa.”⁶⁸

La ciencia de la lógica posee en sí, porque asume del ente real, los principios de los entes. De tales principios, correctamente utilizados, se vale la ciencia lógica demostrativa; pero de los mismos, incorrectamente utilizados, se valen otras ciencias lógicas –como el caso de la sofística– que, o bien se direccionan a la demostración *sensu strictu* (incorrectos en tensión a ser correctamente comprendidos) o bien creen ser demostrativas

⁶⁶ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 13 n. 10.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 3.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 8.

cuando no lo son. Por ello, los mismos principios de las cosas (*res*) hacen a la común doctrina de la dialéctica y de las ciencias reales, pero su uso difiere, porque la dialéctica se antepone a las ciencias demostrativas y comprende los entes como intensiones lógicas. Conviene entonces apuntar que la transformación de la dialéctica en algunas de las ciencias demostrativas se entiende como la presencia ordenativa que hace la razón (dialéctica) entre los contenidos reales (*res*)⁶⁹.

En razón de todo lo cual no pasa inadvertido que el nombre de ciencia es aplicado a la lógica y *ad intra* a la dialéctica. Y que la lógica como ciencia demostrativa es esencialmente el método de las ciencias especulativas. Por ello la alusión al término doctrina para todas las ciencias lógicas se cumple intensivamente para la coincidencia y fusión entre la dialéctica y alguna de aquellas, resultando que la dialéctica se llame ciencia menos perfecta cuando se dirige hacia aquellas, o bien ciencia perfecta cuando se hace una de tales y siendo nombrada como tal, es decir, física, matemática o filosofía primera, por nombrar alguna de ellas.

Por último, existe un único pasaje en toda la *opera omnia* tomística que resume la asunción de la dialéctica por parte de las ciencias demostrativas. Lo cual no es sino manifestar que el despliegue de tales ciencias también es dialéctico, aunque con una dialéctica que ya se ha circunscrito el ámbito de investigación, ha precisado los términos medios y las definiciones, haciendo de dichas ciencias propiamente una analítica que juzga conforme con los primeros principios *per se*.

“dice, pues, primero, que en esto que toca a las ciencias demostrativas, de las cuales nos ocupamos, no acontece que las predicaciones procedan al infinito, –ni hacia arriba ni hacia abajo–, [ya

⁶⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 7.

que] más breve y velozmente podrá manifestarse de modo analítico de lo que se manifestó de modo lógico. De donde debe considerarse que la analítica, es decir, la ciencia demostrativa, que se dice judicativa porque resuelve por los primeros principios por sí evidentes, es una parte de la lógica que también contiene a la dialéctica como bajo sí. Sin embargo a la lógica comúnmente pertenece considerar universalmente la predicación, en tanto contiene bajo sí la predicación que es por sí y que no es por sí.”⁷⁰

Ahora bien, que la dialéctica anteceda a las ciencias demostrativas y que se ocupe de los principios comunes del ente significa que lo hace esencialmente en modo inquisitivo⁷¹. Mas, una vez descubiertos los mismos en el fragor de disputas dialécticas, son fundamentados cual ciencia intensiva, esto es, pasan necesariamente a ser considerados por la filosofía primera, y ella dice definitivamente cuáles y cuántos son. El pasaje de la inquisición a la demostración supone la consideración de los principios comunes para el caso de la filosofía primera –que para esta ciencia son también propios–, y de la aparición de los principios propios para las ciencias particulares. Tal articulación es también tarea de la filosofía primera.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 35 n. 2.

⁷¹ Es sumamente claro que la génesis de las definiciones está dada por la investigación o inquisición. Y la composición de las definiciones también está forjada por dicha investigación. Ahora bien, la dialéctica, que es esencialmente inventiva e inductiva, se ocupa normalmente de esta primera parte; y la ciencia demostrativa, que es substancialmente deductiva, se origina desde la fundamentación de los universales y las definiciones. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1 l. 10 n. 14.

“debe decirse que el juicio debe quedar sujeto a los principios propios de la cosa, y la inquisición también se hace en virtud de esos principios comunes. De donde también en las [ciencias] especulativas, la dialéctica, que es inquisitiva, procede por los comunes, y la demostrativa, en cambio, que es judicativa, procede por los propios.”⁷²

La tarea exploratoria⁷³ de la dialéctica consiste en saber cuáles sean los principios comunes de los entes. De allí que difiera su modo de preguntar respecto de aquel de las ciencias demostrativas, las que ya los tienen asumidos y fundamentados:⁷⁴

“también debe saberse que la pregunta difiere en las ciencias demostrativas y en la dialéctica. Pues en la dialéctica no sólo se interroga sobre la conclusión, sino también sobre las premisas, de las cuales el demostrador no pregunta, sino que las toma como conocidas por sí o probadas por tales principios.

⁷² Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 51 a. 4 ad 2.

⁷³ Es sabido que para Tomás de Aquino el hombre es esencialmente racional, y que la razón es el discurso clarificante de lo aprehendido (*ens*) por medio del intelecto. Y así como el intelecto en cierto modo se dice razón, así también ella opera principalmente (*cum continuo et tempore*) como *cogitare* y como *collativa*. Ambas están claramente presentes en el proceso inquisitivo dialéctico. La primera, porque considera las cosas según sus partes y propiedades; la segunda, porque señala un proceso de búsqueda y recogimiento de lo múltiple a lo uno. Para una consideración específica del *intellectus* y la *ratio*, cf. Gabriela Caram, “Recepción y desarrollo del argumento de contigüidad ontológica en el Comentario a las Sentencias de Tomás de Aquino”, *Estudios Filosóficos* LXII/181 (2013), pp. 528-533.

⁷⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 22 n. 6.

Interroga sólo por las conclusiones. Pero siendo que demostrará aquella, la utiliza como proposición para demostrar otra conclusión.”⁷⁵

Y así se pone de manifiesto por qué las definiciones de las cosas pueden ser dobles. Una dialéctica⁷⁶, fijada en los principios comunes de los entes y aún no juzgados por la filosofía primera y la ciencia particular en cuestión, tal como la física, etc. y por ello remota⁷⁷; y otra propia, por medio de la cual se dice ajustadamente qué es tal ente⁷⁸.

“por el contrario, también los accidentes si son captados con anticipación, hacen confluír muchas cosas para el conocimiento de la esencia, tal como ha sido dicho. Si alguien, por lo tanto, considerase una definición por medio de la cual no deviniese en el conocimiento de los accidentes de la cosa definida, entonces aquella definición no es real sino remota y dialéctica. Pero aquella definición,

⁷⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 21 n. 3.

⁷⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Sent. De an.*, lib. 1 l. 2 n. 9.

⁷⁷ La aplicación de la dialéctica sin más a un ente cualquiera con el fin de conocerlo más perfectamente – por medio de ciencia demostrativa – conduce inevitablemente a errores. La dialéctica no reemplaza la ciencia demostrativa, sino que colabora con ella. Cuando sucede lo contrario el conocimiento aportado por la dialéctica, que son la materia y la forma comunes y universales, se torna falso, no porque lo es en sí mismo, sino porque se han confundido los ámbitos. Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 27 n. 7.

⁷⁸ La dialéctica abre un campo de investigación amplísimo, preguntando e investigando desde numerosas perspectivas. La ciencia demostrativa, en comparación con aquella, aparece como reductiva, puesto que restringe los conocimientos a aquellos que logra fundamentar en el mismo ente. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 5.

por la que se deviene en el conocimiento de los accidentes, es real y es de los propios y de los [elementos] esenciales de la cosa.”⁷⁹

Una vez guardadas las debidas distinciones respecto de las ciencias, el caso de la dialéctica parece definirse en torno al ente según las siguientes palabras de Tomás:

“sin embargo convienen en esto, que los dialécticos consideran todos los entes. Pero ello no es posible al menos que se considere que todos los entes convienen en algo, porque de una única ciencia hay un único *subiectum*, y de un único arte, una única materia respecto de la cual se opera. Por lo tanto, cuando todos los entes no convienen sino en [ser] ente, es manifiesto que la materia de la dialéctica es el ente y aquellas cosas que son del ente, las cuales también considera el filósofo.”⁸⁰

Tal comentario a la *Metaphysica* halla un perfecto complemento con el siguiente pasaje de los *Analytica*, donde se dice:

“por lo tanto la dialéctica es de las cosas comunes no sólo porque trata de las intenciones comunes de la razón, que es común a toda lógica, sino también porque arguye respecto de lo común de las cosas. Y cualquier ciencia que argumente sobre lo común de las cosas, conviene que argumente respecto de los principios comunes, porque la verdad de estos principios comunes se manifiesta por el conocimiento de los términos comunes, como

⁷⁹ Tomás de Aquino, *Sent. De an.*, lib. 1 l. 1 n. 15.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 4 n. 4.

del ente y del no ente, del todo y de la parte, y similares.”⁸¹

A la luz de ello puede entenderse que la materia del *subiectum* de la ciencia dialéctica es el ente y que la forma del *subiectum* es su consideración lógica. De la comprensión del ente bajo tales condiciones se articula, al menos para Tomás de Aquino, el desenvolvimiento de dicha disciplina como el arte inquisitivo por excelencia, puesto que él mismo tiene como única materia al ente y opera desde él lógicamente, poniendo al descubierto qué es el ente, el no-ente, el todo, la parte, etc. A partir de todo lo cual podría entonces definirse el arte de la dialéctica, bajo el género de la ciencia de la lógica, como la operación de la razón dirigida a descubrir y a fundamentar probabilísticamente⁸² qué es el ente y lo que de ello se sigue, en su dimensión propia de principios comunes de todas las ciencias.⁸³

3. A modo de conclusión

Se ha buscado plasmar la relevancia que tienen las artes y ciencias lógicas de la gramática, retórica y dialéctica para Tomás de Aquino. En lo que respecta al arte gramatical, notamos que su definición aparece en los modos de significar de las palabras, entendidas en sí mismas como sustancias, lo cual sólo puede originarse desde el descubrimiento de la voz significativa. Su expresión específica es la letra (o alfabeto) y su fin es hablar y escribir con rectitud. Así la letra (mínima expresión de una voz

⁸¹ Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 20 n. 5.

⁸² Cf. Tomás de Aquino, *Sup. Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 4.

⁸³ El propio Tomás también expone que la dialéctica se hace presente en la metafísica como una cuasi parte fundamental de la misma, cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3 l. 1 n. 8.

significativa) se vuelve con propiedad el elemento esencial del *subiectum* de la gramática, y sus combinaciones, bajo la aparición de reglas del hablar o escribir, se tornan específicamente en la sustancia completa de la gramática, pues dicen v.g. cómo se conjugan los verbos o cómo se declinan los sustantivos.

A la gramática le continúa la retórica, porque ella se focaliza en los discursos persuasivos. Empero Tomás advierte que el riesgo en el arte retórico está en ornamentar demasiado el discurso, provocando un distanciamiento de la verdad⁸⁴. Contra ello está la sujeción de la retórica a la virtud de la prudencia, y para las cosas divinas, directamente de la teología. Y así, la ciencia retórica supone un decisivo conocimiento de la gramática y un uso apropiado de la lengua latina destinado a persuadir con verdad y bellamente qué y cómo son las circunstancias humanas. Y por consiguiente, la verdad de dicha disciplina se apoya más en interpretaciones o argumentos *ad hominem* que en la naturaleza.

Finalmente la dialéctica representa para Tomás de Aquino la culminación del arte y la ciencia de la lógica, que debe ser encauzada necesariamente a través de las ciencias demostrativas. De este modo las operaciones de la razón están siempre sujetas al ente real, lo cual significa que las intenciones lógicas están enraizadas esencialmente en el ente natural. Con todo, pese al señalamiento del origen de la ciencia lógica, ésta puede, y de hecho en ocasiones así lo hace, operar con cierta libertad respecto del ente real.

⁸⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Sup. II Tim.*, cap. 2 l. 2: “Sed si moderate, et cum circumstantiis debitis, et pro veritate fiat, non est peccatum.”

Bibliografía

- Sancti Thomae de Aquino. *Scriptum super Sententiis*, Textum Parmae 1856 editum.
- . *Quodlibetum VIII*, Textum Taurini 1956 editum.
- . *Quodlibetum IV*, Textum Taurini 1956 editum.
- . *Super Boetium De Trinitate*, Textum a Bruno Decker Lugduni Batauorum 1959 editum.
- . *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae 1888 editum.
- . *Summa contra Gentiles*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum.
- . *Quaestiones disputatae de veritate III*, Textum adaequatum Leonino 1970 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate IV*, Textum adaequatum Leonino 1970 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate VIII*, Textum adaequatum Leonino 1972 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate X*, Textum adaequatum Leonino 1972 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate XIV*, Textum adaequatum Leonino 1972 edito.
- . *Quaestiones disputatae de veritate XXIV*, Textum Taurini 1953 editum.
- . *Quaestiones disputatae de potentia VII*, Textum Taurini 1953 editum.
- . *Quaestiones disputatae de malo III*, Textum Taurini 1953 editum.
- . *Quaestiones disputatae de virtutibus I*, Textum Taurini 1953 editum.
- . *Sententia libri Metaphysicae*, Textum Taurini 1950 editum.
- . *Sententia libri Politicorum*, Textum adaequatum Leonino 1971 edito.

- *Sententia libri Ethicorum*, Textum adaequatum Leonino 1969 edito.
 - *Commentaria in octo libros Physicorum*, Textum Leoninum Taurini 1954 editum.
 - *Sententia libri De anima*, Textum Taurini 1959 editum.
 - *Expositio libri Peryermeneias*, Textum Leoninum Taurini 1955 editum.
 - *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Textum Leoninum Romae 1882 editum.
 - *Catena aurea in quatuor Evangelia, Expositio in Matthaeum*, Textum Taurini 1953 editum.
 - *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Textum Taurini 1953 editum.
 - *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, Textum Taurini 1953 editum.
 - *Super II Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, Textum Taurini 1953 editum.
- Tomás de Aquino. *Comentario al libro de Aristóteles sobre la Interpretación*, (Pamplona: Eunsa, 1999).
- Caram, G. “Recepción y desarrollo del argumento de contigüidad ontológica en el Comentario a las Sentencias de Tomás de Aquino”, *Estudios Filosóficos* LXII/181 (2013), pp. 528-533.
- Cruz Cruz, J. *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, (Pamplona: Eunsa, 1982).
- García López, J., *Tomás de Aquino, Maestro del orden*, (Colombia: Cincel-Kapelusz, 1989).
- Gardeil, H. D. *Initiation a la philosophie de saint Thomas d’Aquin, Logique*, (Paris: Les éditions du cerf, 1952).

REVISANDO EL LENGUAJE DE LA CIENCIA ESPECULATIVA EN TOMÁS DE AQUINO: ABSTRACCIÓN DEL INTELLECTO PASIVO VS. ABSTRACCIÓN DE LAS COSAS

Emiliano Javier Cuccia
(Universidad Nacional de Cuyo)

Antecedentes

La cuestión del carácter abstracto de los objetos matemáticos según el pensamiento de Tomás de Aquino ha sido analizada por numerosos autores en el pasado siglo XX. La doctrina común al respecto considera la necesidad de la operación intelectual abstractiva como fundamento de la constitución de los mismos como tales¹. Lo que esto pretende significar es que la separación que tales objetos presentan con respecto a la materia sensible sería una consecuencia de tal abstracción científica, que es atribuida por algunos autores al intelecto pasivo para diferenciarla de la mera

¹ Por caso, Armand Maurer, siguiendo un pasaje situado en *In I Sententiarum*, d. 2, destacó la inclusión de los mismos en el plano de las concepciones lógicas como aquellas que tienen un fundamento remoto en la realidad pero inmediato en la inteligencia que las abstrae. Esto implica que, si bien no se tratarían de puras creaciones del intelecto sin participación de la experiencia, con todo tampoco serían concepciones cuyas formas pudiesen ser descubiertas en la realidad. Cfr. Armand A. Maurer, "A Neglected Thomistic Text on Foundation of Mathematics," en *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), pp. 33-41, especialmente pp. 36-39.

abstracción desmaterializante del intelecto agente². Se trataría de una profundización de la célebre *apháiresis* aristotélica en razón de la cual tales objetos reciben el nombre de *por abstracción* (*per abstractionem*) y que constituiría el núcleo de la propuesta epistemológica del Estagirita, separándose en este punto del pensamiento de Platón³. Efectivamente, según esta óptica, el error de postular la existencia separada de lo matemático sería una consecuencia de ignorar la especificidad de la operación abstractiva⁴.

Con todo, en un artículo publicado hace más de tres décadas, John Cleary abogó por la posibilidad de que el término *aphairesis* no significase en Aristóteles una operación de tipo epistemológico que permitiese fundar el objeto científico, tratándose más bien de un procedimiento lógico de origen platónico consistente en la determinación del sujeto primario y propio de tal o cual

² Incluso, Leo Elders destaca el hecho de que este estatus particular de los objetos matemáticos es el que obliga al Aquinate a discutir la cuestión de la operación abstractiva como causa de la separación de los mismos de la materia sensible en el célebre comentario al *De Trinitate* de Boecio. Luego, tal operación abstractiva es aplicada también para explicar la fundamentación de los restantes objetos. Cf. Leo Elders, *Faith and science: an introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, *Studia Universitatis S Thomae in Urbe* (Roma: Herder, 1974), p. 99.

³ Ésta es la idea central del célebre estudio de M.-D. Philippe, "Abstraction, addition, separation dans la philosophie d'Aristote", *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Theologie et de Philosophie* 48/1-2 (1948), 461-479, y que se constituyó como un texto canónico acerca del tema.

⁴ Cf. Rafael Pascual, *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003), p. 62.

atributo (sea matemático o no). En rigor, lo que tal abstracción dejaría expuesto sería cierta independencia de un aspecto de la realidad con respecto a otro más allá de que el primero no sea algo que subsista por separado⁵. Este sería el punto fundamental que justificaría la verdad de dicha operación lógica.

Desarrollo

Del mismo modo, considero que existe la posibilidad de que ni siquiera en el propio Tomás la abstracción de lo matemático signifique, de un modo exclusivo o siquiera fundamental, el fruto de una operación intelectual de tipo epistemológico. Esta sospecha se basa en la verificación de la existencia –dentro de los múltiples sentidos que encierra el término *abstracción* en la obra del Aquinate– de uno que posee una particular relación con los objetos de ciencia especulativa pero que –a su vez– presenta serias dificultades para ser interpretado como si se tratase de una consideración intelectual. En este sentido resulta interesante un texto que puede encontrarse en su comentario a la *Física* y que por su importancia conviene citarlo íntegramente. En la lección 3 del libro segundo, el Doctor Angélico analiza cuál es el motivo por el cual la física y la matemática son ciencias distintas aunque muchas veces traten acerca de las mismas cosas existentes. Y en su respuesta afirma que ambas son distintas en tanto se diferencian según el modo de consideración. Así, a diferencia del físico, el

⁵ Cf. John T. Cleary, “On the Terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle”, *Phronesis* 30, no. 1 (1985), 13-45, especialmente pp. 14. Este procedimiento se volvería relevante en el caso de las demostraciones científicas, donde la necesidad y universalidad que se busca sólo puede obtenerse si se prueba que tal o cual propiedad acompaña a determinado sujeto en todas y cada una de sus instancias y que le pertenece por sí mismo (cf. pp. 21-23).

matemático “[...] considera las líneas, los puntos, las superficies y cosas tales junto con sus accidentes no en cuanto son términos de cuerpos naturales[...].”⁶ Este modo de consideración especial del matemático recibe explícitamente el nombre de “abstracción de la materia sensible y natural”⁷.

Ciertamente, según lo indicado hasta aquí, se entiende perfectamente que el matemático, por su consideración intelectual, separa de la materia sensible y natural sus objetos de estudio. Pero lo interesante de este pasaje, a mi modo de ver, es lo que se agrega a continuación, ya que el Aquinate explica cuál es la razón por la cual el matemático puede considerar de tal modo: “Y la causa por la cual puede abstraer es ésta: porque [las líneas, puntos, etc.] son abstractos del movimiento según el intelecto”⁸. Si bien el mero análisis sintáctico de la forma *sunt abstracta a motu* permitiría concluir que la misma podría ser traducida como *han sido abstraídas del movimiento según el intelecto* (esto es, en voz pasiva), aquí el contexto muestra que tal traducción es por lo menos improbable porque – precisamente– lo que Santo Tomás está intentando hacer es brindar la razón por la cual es posible que el matemático considere abstractivamente tales objetos. Pero si tal razón fuese que las cosas matemáticas ya han sido abstraídas por el intelecto entonces el argument o caería en una inevitable circularidad. En efecto, ¿qué sentido tendría abstraer por el intelecto lo ya abstracto por el intelecto?

⁶ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: “Quia enim mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non in quantum sunt termini corporis naturalis[...].” (II, p. 62).

⁷ Cf. *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: “[...] ideo dicitur *abstrahere* a materia sensibili et naturali” (II, p. 62). El énfasis me pertenece.

⁸ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: “Et causa quare potest *abstrahere*, est ista: quia secundum intellectum sunt abstracta a motu” (II, p. 62). El énfasis me pertenece.

Por el contrario, parece más razonable concluir que el participio *abstracta* no está indicando el efecto de una acción transitiva sino una propiedad de los objetos matemáticos: ellos mismos son abstractos de la materia. Y sería esta propiedad la que, en cuanto tal, se configuraría como el fundamento posibilitante de la abstracción intelectual efectuada por el matemático: este último puede considerar abstractivamente las líneas y puntos porque estos abstraen de la materia sensible.

En otras palabras, nos encontramos frente a un texto que se caracteriza por hablar en primera instancia de la abstracción como operación intelectual aplicada por el matemático en su proceder científico. Pero también por preguntarse por la razón o fundamento que permite que aquel pueda hacer tal cosa. Este fundamento no es otro que la propia abstracción, pero ya no tratada como una operación del intelecto sino más bien como una propiedad que se predica de las propias cosas matemáticas. Por ello, si acaso este texto de Tomás tiene sentido alguno, el mismo sólo emerge si el participio *abstracta* en la frase *sunt abstracta a motu* funciona como complemento predicativo copulado con el sujeto a través del verbo *sunt*, y no como parte de una forma verbal pasiva: son las líneas y los puntos los que poseen el ser abstractos de la materia sensible como una propiedad.

Valga aclarar que este uso de los términos no constituye un caso aislado o una mera concesión sintáctica, sino que es recurrente encontrar otros pasajes similares que permiten sospechar que se esconde una intención determinada detrás de ese uso intransitivo del verbo *abstrahere*. Así por ejemplo, en el libro tercero de la *Summa contra Gentiles* Tomás afirma que “la figura, en tanto es algo matemático, *abstrae* según su razón de toda materia y forma sensible”⁹. También, en el *Comentario al De anima* III, al momento

⁹ *Summa Contra Gentiles* III, cap. 105, n. 8, (XIV, pp. 330-331).

de desarrollar la doctrina aristotélica del intelecto posible, el Aquinate explica de qué modo el hombre conoce diversamente las realidades distintas. Y, explayándose acerca de las diferencias entre estas cosas, afirma lo siguiente: "...en estas cosas que son *a través de la abstracción*, esto es en las matemáticas, cuya razón [*ratio*] *abstrae* de la materia sensible, se encuentra lo recto así como lo chato"¹⁰. Finalmente, también en el Proemio al *Comentario a la Metafísica* Tomás hace referencia a los tres objetos de las ciencias especulativas indicando que cada uno de ellos *abstrae* de la materia según una modalidad diferente¹¹. Para el caso de los objetos matemáticos la abstracción atribuida a los mismos es de la materia sensible según su *ratio*¹².

Ahora bien, ¿qué debe entenderse por este *abstrae* que se predica de las cosas matemáticas o, con mayor precisión, de la *ratio* de tales cosas? El propio texto del *Comentario a la Física* adelanta en parte la respuesta cuando indica que ciertas formas que coexisten

¹⁰ *Sentencia libri De anima*, III, cap. 2, (XLV-1, p. 212): "*in hiis que sunt per abstractionem, id est in mathematicis, quorum ratio abstrahit a materia sensibili, rectum se habet, sicut simum*".

¹¹ Cf. *In Metaphysica, Proemium*: "Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina".

¹² Cabe destacar que el uso intransitivo del verbo *abstrahere* en Tomás de Aquino ya fue documentado por Ludwig Schütz en su célebre *Thomas-Lexikon* (Cf. Ludwig Schütz, *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet*, (Pamplona: Universität von Navarra, 2006)).

en un mismo sujeto son, no obstante, independientes en cuanto a que pueden ser entendidas y definidas por separado. Así ocurre con *músico* y *blanco* que, por más que coexistan en tal hombre y que no puedan existir por separado, sí son principios completos de inteligibilidad. Son formas que pueden ser conocidas por separado en la medida en que una no pertenece al contenido inteligible de la otra¹³. Son quiddidades distintas aunque coexistentes: esto es lo que significa que una sea abstracta de la otra¹⁴. Y tal cosa es lo que ocurre con los objetos que estudia la matemática en tanto son formas accidentales cuantitativas que advienen a la sustancia con anterioridad (ontológica, no temporal) “a las cualidades sensibles, y a las acciones, pasiones y movimientos consecuentes a las cualidades”¹⁵. Esta anterioridad implica que la cantidad no incluya en su contenido inteligible ninguna de las formas que advienen con posterioridad, sino más bien al revés¹⁶: esto es lo que significa que las líneas, puntos, figuras y demás *sean abstractos* (o *abstraigan*) de la materia sensible.

¹³ Cf. *In Physica* II, cap. 2, lectio 3, n. 5, (II, p. 62). Considero correcto traducir aquí *intellectus* por *contenido inteligible* y no por *intelecto* sin más en tanto es claro que el término se refiere a la esencia del ente como determinante del *quid est* y no a una potencia cognitiva.

¹⁴ Cf. *In Physica* II, cap. 2, lectio 3, n. 5, (II, p. 62): “Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio”.

¹⁵ Cf. *In Physica* II, cap. 2, lectio 3, n. 5, (II, p. 62): “[...] inter accidentia omnia quae adveniunt substantiae, primo advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibles et actiones et passiones et motus consequentes sensibles qualitates”.

¹⁶ Esto ya había sido afirmado por Tomás en su temprano comentario sobre el *De Trinitate* de Boecio. En efecto, en la respuesta a la primera objeción del célebre artículo tercero de la cuestión quinta indica que “*secundum rem* aquello que pertenece a la naturaleza de la línea no depende de aquello que hace que la materia sea sensible, sino más bien al revés”. Cf. *Super De Trinitate* q. 5, a. 3, ad 1 (L, p. 149).

Recapitulando, si lo que distingue específicamente la labor científica del matemático de la propia del físico es que el primero considera sus objetos sin materia sensible, resulta necesario concluir también que el fundamento que posibilita tal consideración es un determinado tipo de distinción o separación entre formas que, aunque coexistan en un mismo ente, no se identifican completamente. En otras palabras, cuando el matemático considera las propiedades de la circularidad (por caso, la relación entre el diámetro y el perímetro de la circunferencia) sin considerar entes físicos como la pelota, el plato, o la Tierra concibe algo verdadero porque, desde el punto de vista de la composición ontológica, la circularidad y sus propiedades son anteriores a todo lo que caracteriza a los individuos materiales en tanto individuos o en tanto sujetos de movimiento. Y si tal consideración del matemático recibe el nombre de *abstracción*, también recibe el mismo nombre la causa fundamentativa de la misma: esto es, existe en Tomás un sentido ontológico de la abstracción que, al menos en este caso, designa la distinción real entre las formas que componen las sustancias materiales. Y esta distinción real de las formas sería la causa por la cual el matemático puede considerarlas por separado.

Objeciones

Frente a estas afirmaciones, resulta natural que surjan algunas objeciones. Sin pretensiones de ser exhaustivo, considero relevante destacar las siguientes.

En primer lugar, resulta necesario responder qué ocurre con aquella referencia a que la abstracción de los objetos matemáticos es *secundum intellectum*. ¿No sería lógico pensar acaso que tal aclaración está indicando el rol causal de la operación del intelecto con respecto a la separación de los puntos, líneas y círculos? Frente a esta objeción considero preciso aclarar que, en este

caso, el *secundum intellectum* no podría señalar la operación de la inteligencia sino más bien el contenido inteligible de la cosa, que es su esencia. Este es un caso similar a cuando se habla de lo abstracto o separado *secundum rationem*: no se hace referencia a la razón como potencia humana sino a la *ratio* o quiddidad de la cosa, la cual constituye el contenido de la definición según el *Comentario a la Metafísica* y el *Super De Trinitate*, q. 5, a. 2¹⁷. Ahora bien, resulta por demás claro que la esencia o quiddidad, en tanto contenido de la definición, no es algo causado por el intelecto del cognoscente sino más bien algo recibido por este último. Y esto es así aunque en el caso del conocimiento humano en estado de vía se requiera de una abstracción desmaterializante que actualice la inteligibilidad de las esencias de los entes compuestos o, en otras palabras, de una abstracción del intelecto agente.

De hecho este sería el caso preciso que se explica en el pasaje citado: ante la constatación de que el matemático es capaz de considerar abstractivamente sus objetos a diferencia del físico, Tomás intenta encontrar cuál es el motivo que fundamenta tal posibilidad. Pero este porqué tiene que estar necesariamente más allá del ámbito de las operaciones intelectuales so pena de caer en la falacia circular ya mencionada. Por ende, dicho motivo debe residir en la propia naturaleza de la cosa considerada y así, el *secundum intellectum* introducido en el pasaje del *In Physica* no podría referir a una operación del intelecto humano.

¹⁷ *In Metaphysic.*, VII, lectio 11 §1535: "...quod quid erat esse est id quod significat definitio. Definitio autem non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quae est individuationis principium est praeter id quod est quod quid erat esse" (p. 370); *Super De Trinitate*, q. 5 a. 2 co. 2: "...et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute" (L, p. 143).

Como segunda objeción, podría preguntarse qué queda para aquellos textos donde tradicionalmente se ha creído encontrar la descripción de un proceso intelectual abstractivo/separativo atribuido al intelecto pasivo en el cual residiría fundamentalmente la causa de la diversa inmaterialidad los objetos científicos. ¿Acaso el lenguaje de esos pasajes no sería contradictorio con la explicación que se ha brindado aquí del pasaje del comentario a la *Física*? Siguiendo el consenso de los especialistas, tales textos serían principalmente dos: *Super Boethium De Trinitate* q. 5, a. 3 y *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad. 2. Y si bien un análisis de cada uno excedería los límites de este trabajo, es necesario aclarar que, en principio, ninguno de ellos contradice lo aquí manifestado. En efecto, la triple distinción enumerada en el *Super De Trinitate* se refiere a los modos en que la inteligencia se adecua a la complejidad de los entes reales que presentan ellos mismos diversos niveles de separación o independencia con respecto a la materia. Esto se deja ver con claridad en la respuesta de Tomás a la primera objeción del citado artículo donde indica que el matemático no cae en una falsedad cuando considera abstractamente sus objetos porque “*secundum rem* aquello que pertenece a la naturaleza de la línea no depende de aquello que hace que la materia sea sensible, sino más bien al revés”¹⁸. Por su parte, el texto de la *Summa* sólo explica el modo en que el hombre en estado de vía obtiene desde los fantasmas las especies inteligibles mediante las que conoce¹⁹. Pero estas especies no se identifican con los objetos conocidos (no son *lo que se conoce*)²⁰. Por ende, lo que allí se dice no puede

¹⁸ *Super De Trinitate* q. 5, a. 3, ad 1, (L, p. 149).

¹⁹ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, co. (V, pp. 330-331).

²⁰ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, co. (V, pp. 333-334).

Puntualmente, la abstracción descrita en este pasaje de la *Summa Theologiae* no sería otra que la propia del intelecto agente, por la que

aceptarse como algo que se afirma del conocimiento sin más ni de sus objetos²¹.

Finalmente, podría también objetarse que hablar de que los objetos científicos son las propias formas implicaría, en cierta medida, ceder al platonismo y negar los evidentes esfuerzos de Tomás por corregir al fundador de la Academia. Con respecto a esto, creo que es necesario poner en claro qué es exactamente lo que el Aquinate le critica a Platón sobre el desconocimiento de la abstracción. Tal como se indica en su comentario al *De Trinitate*, al afirmar Platón que los principios de las cosas subsistían separadamente (porque concedió veracidad a Heráclito)²² entonces un proceso intelectual como el de la *abstractio* –más que desconocido– le resultaría completamente superfluo: nada se necesitaría abstraer de las cosas concretas porque nada inteligible habría en ellas. De esto puede deducirse que, a los ojos del Aquinate, si Platón desconoció la abstracción intelectual es porque primero concibió lo físico como absolutamente ininteligible e incapaz de constituir un objeto de ciencia. Luego, si esto es así, entonces no resultaría necesaria abstracción alguna. Por lo mismo, lo que condujo a Platón a aceptar la subsistencia separada de lo matemático y de las ideas no es tanto el desconocimiento del doble modo de abstracción (que en realidad –estrictamente– sería doble modo de distinción intelectual, al menos según lo están entendiendo los comentaradores) sino el doble modo de abstraer o de separarse que tiene una cosa con respecto a otra: separarse

formamos especies de los objetos conocidos pero que no son los propios objetos que conocemos.

²¹ Sobre este último punto me he explayado en un trabajo anterior Emiliano Javier Cuccia, “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones.” *Cauriensia X* (2015), pp. 245-263.

²² Cf. *Super De Trinitate* q. 5, a. 2, co. (L, pp. 142-143).

realmente como dos cosas completas distintas, o separarse como dos principios independientes en cuanto a la *ratio* pero que sólo existen juntos. Y, a mi modo de ver, este es el punto que Tomás desea enfatizar: los entes matemáticos y las naturalezas de las cosas sensibles no pueden existir separadamente porque no son principios completos de ser sino sólo principios de intelección (de cierta actualidad). Pero esto no quita que sean realmente distintos de la materia signada y, en cierto sentido, separados. Esto implica que el diferendo entre Platón y Aristóteles –y frente al cual el Aquinate toma partido por el último– no es epistemológico (entendido como un cuestionamiento sobre el modo de fundamentar la objetividad de la ciencia), ni gnoseológico (en tanto tampoco se trata de probar la posibilidad del conocimiento). Ni siquiera psicológico (al menos en primera instancia). Es primero y principalmente metafísico porque intenta responder a la pregunta sobre qué es lo real. Es importante tener presente estas aclaraciones porque, si bien Tomás corrige a Platón, resultan clave también los puntos en los cuales está de acuerdo con él, y uno de ellos es que las cosas de las que trata la ciencia deben estar separadas del movimiento y la contingencia o, más precisamente, de su causa: la materia individual. Así, para Tomás los objetos de la ciencia (*res*) son siempre separadas de esta materia según su *ratio* (esencial o quiditativamente) aunque no siempre existan o puedan existir individualmente separados de ella en la realidad, y esto es lo que quiere dejar en claro frente a Platón.

Corolario

Todo lo dicho no pretende quitar valor a los desarrollos que se han hecho o puedan hacerse en relación con la psicología del proceso abstractivo y la distinción de las diversas operaciones del entendimiento humano según su modo de conocer *in statu viae*.

Se entiende que los mismos pueden constituirse como aportes enriquecedores que extiendan las conclusiones del pensamiento del Aquinate más allá de lo que él mismo podría haber imaginado.

Con todo creo necesario enfatizar que el punto central del desarrollo tomasino de la abstracción y su relación con la división de las ciencias no está puesto en esta tarea analítica o resolutoria, y esto es algo que se desprende de sus propias afirmaciones ya que la razón por la que el intelecto puede abstraer es porque las propias naturalezas *abstraen*. Esto deja expuesta la existencia de, al menos, dos sentidos de la abstracción filosóficamente relevantes: como operación intelectual (transitivo) y como independencia de una determinada forma o esencia con respecto a la materia (propiedad intransitiva).

El descubrimiento y posterior análisis de este último es el que permite preguntarse si acaso aquella operación abstractiva del intelecto pasivo, que en reiteradas oportunidades ha sido postulada como causa de la transición desde el ámbito de lo real al de lo objetivo (la también llamada abstracción «científica»), es siquiera necesaria para Tomás. En efecto, si los niveles de remoción de materia y movimiento que caracterizan a los diversos objetos son una prerrogativa de los mismos en tanto se trata de esencias que poseen o no tal o cual tipo de materia como parte suya, entonces no parece requerirse de una abstracción especial del pasivo que cause de algún modo esa separación. Bastaría en principio con la propia abstracción del agente que actualice la inteligibilidad potencial de los mismos y, consecuentemente, su especificidad²³.

²³ Véanse en este punto los estudios publicados recientemente por Therese Scarpelli Cory donde se sostiene que la propia abstracción del agente consistiría para Tomás en una coactuación entre el intelecto y el fantasma donde el primero le cede fuerza espiritual al segundo para que imprima en el pasivo su semejanza. Esto sería posible porque el fantasma, a su vez, no es más que la semejanza de un ente que posee una

Bibliografía

- Aquinatis, Thomas. *Commentum in primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita. Vol. 6, pp. 1-380, (Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1856).
- . *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita. Vol. 2, (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884).
- . *Pars prima Summae Theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5, (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889).
- . *Summa Contra Gentiles III*. Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Vol. 14, (Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926).
- . *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. ed. por M. R. Cathala; R. M. Spiazzi, 2^o (Taurini-Romae: Marietti, 1971).
- . *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 45/1, Roma-Paris: (Commissio Leonina-J. Vrin, 1984).
- . *Super Boethium De Trinitate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 50, pp. 1-230, (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992).
- Cleary, John T. "On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle." *Phronesis* 30, no. 1 (1985), pp.13-45.

diversidad de formas que son inteligibles en potencia: Therese Scarpelli Cory, "Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources." *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 4 (2015), pp. 607-646; y "Averroes and Aquinas on the Agent Intellect's Causation of the Intelligible." *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 82, no. 1 (2015), pp. 1-60.

- Cuccia, Emiliano Javier. “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones.” *Cauriensia* X (2015), pp. 245- 263.
- Elders, Leo. *Faith and science: an introduction to St. Thomas’ Expositio in Boethii De Trinitate*. Studia Universitatis S Thomae in Urbe. Roma: Herder, 1974.
- Maurer, Armand A. “A Neglected Thomistic Text on the Foundation of Mathematics.” En: *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. pp. 33-41. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990).
- Pascual, Rafael. *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*. Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae, (Pontificia Universitas Gregoriana, 2003).
- Philippe, M.-D. “Abstraction, addition, separation dans la philosophie d’Aristote.” *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Théologie et de Philosophie* 48/ 1-2 (1948), pp. 461- 479.
- Scarpelly Cory, Therese. “Rethinking Abstractionism: Aquinas’s Intellectual Light and Some Arabic Sources.” *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 4 (2015), pp. 607- 646.
- . “Averroes and Aquinas on the Agent Intellect’s Causation of the Intelligible.” *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 82, no. 1 (2015), pp. 1-60.

EL LENGUAJE COMO CLAVE INTERPRETATIVA DE TOMÁS DE AQUINO

Enrique Alarcón
(Universidad de Navarra)

1. Introducción

El máximo artificio que la Humanidad ha construido es el lenguaje: por su profundidad, por su extensión, por su precisión y riqueza, por su belleza y utilidad. En efecto, hablar es manifestar lo concebido por la mente¹, de manera que el lenguaje participa por su origen de lo mejor en la naturaleza del ser humano² y, por

¹ *Summa Theologiae* I q. 107 a. 1 co.: «Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.» Ver: G. Klima, “Theory of Language”, en B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford - New York: Oxford University Press, 2012), pp. 371-389; H. G. Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin* (Leiden - Boston: Brill, 2005).

² *Summa Theologiae* II-II q. 182 a. 1 co.: «vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum». *Super Sententiis* I d. 1 q. 1 a. 1 co.: «Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus».

su fin, comunica tal riqueza³ –que, “en cierto sentido, es todas las cosas”⁴.

Ahora bien, como signo, el lenguaje sirve para llegar de lo conocido a lo ignorado⁵, un pasaje no exento de posibles descaminos. Por nuestra misma⁶ naturaleza, el pensamiento se alimenta de nuestros sentidos, y precisamos signos que

³ *Summa Theologiae* III q. 60 a. 6 co.: «Dicit autem Augustinus, in II *De doctrina christiana*, quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilibus per aliqua verba determinaretur.» *Summa Theologiae* III q. 60 a. 6 ad 2: «quamvis verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen ratione significandi. Quae perfectius est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est.» Véase M. Scheuer, “Sprache und Kommunikation”, en K. Huber; B. Repschinski (eds.), *Im Geist und in der Wahrheit* (Münster: Aschendorff, 2008), pp. 289-304.

⁴ *Summa contra Gentiles* III c. 59 n° 6: «Cum enim intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis». Confróntese Aristóteles, *De anima* III c. 8 431b21. Véase también M. L. Colish, *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge* (New Haven – London: Yale University Press, 1968) c. 3.

⁵ *Summa Theologiae* III q. 60 a. 2 co.: «signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire.»

⁶ *De veritate* q. 2 a. 3 ad 19: «[intellectus noster] a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit».

signifiquen la intención de nuestro interlocutor⁷. Así pues, ésta origina el mensaje que, a su vez, es interpretado por su receptor. Como el efecto no puede superar a la causa⁸, resulta difícil que la intención quede plenamente expresada en el mensaje, y que éste sea perfectamente entendido por el receptor⁹. De ahí la necesidad

⁷ *De veritate* q. 9 a. 4 arg. 14: «in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum, sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles.»

⁸ *Summa contra Gentiles* I cap. 49 n° 3: «Omnis effectus in sua causa aequaliter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile»; *Summa Theologiae* I q. 4 a. 2 co.: «quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori». Confróntese: Aristóteles, *Metaphysica* XII c. 3 1070a20-21; Ps. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* c. 5 sec. 4 (PG III, 817). Véase también: V. de Couesnongle, “La causalité du maximum”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954), pp. 433-444, 658-680.

⁹ *Super Sententiis* I d. 37 q. 2 a. 3 expositio: «Sicut multa de Deo intelligimus quae loqui penitus non valemus; ita multa loquimur quae intelligere non sumus idonei. Ratio hujus diversitatis haec est, quia causa semper excedit causatum. In quibusdam autem locutio causat intellectum, sicut in his quae per disciplinam discuntur; unde contingit quod intellectus addiscentis non pertingit ad virtutem locutionis; et tunc potest loqui ea quae audit sed non intelligit; et similiter est in his quae pure sunt fidei, quae intellectum humanum excedunt; “fides autem ex auditu est”, *Rom.* 10. Quandoque autem intellectus est causa locutionis, sicut in his quae per inventionem sciuntur; unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quae proferri non valent.» Véase B. Davies, “The Limits of Language and the Notion of Analogy”,

de la interpretación¹⁰, que debe tener en cuenta los principales factores que determinan el sentido del lenguaje: la *res significata* y el *modus significandi*¹¹ –que, a su vez, sigue al *modus intelligendi*¹² y al contexto histórico y cultural de cada ámbito comunicativo¹³.

en B. Davies; E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 390-397.

¹⁰ *Summa Theologiae* I q. 39 a. 5 ad 1: «ad exprimendam unitatem essentiae et personae, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietates locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae.» Véase: M. R. Narváez, *Thomas d'Aquin lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge* (Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2012); I. M. Manresa Lamarca, *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de santo Tomás de Aquino* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2015).

¹¹ *Summa Theologiae* I q. 39 a. 5 co.: «ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi». Véase también: G. P. Rocca, “The Distinction between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology”, en *The Thomist* 55 (1991), pp. 173-197; K. A. Buersmeyer, “Aquinas on the *modi significandi*”, en *The Modern Schoolman* 64 (1987), pp. 73-95.

¹² *Summa Theologiae* I q. 45 a. 2 ad 2: «modus significandi sequitur modum intelligendi.» *Summa Theologiae* I q. 13 a. 9 ad 2: «Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est.»

¹³ *Summa Theologiae* I q. 39 a. 3 ad 2: «diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt tres hypostases, ita et in Hebraeo dicitur pluraliter ‘Elohim’. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.» Véase: F. Carpintero Benítez, “La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 77 (2000), pp. 470-530; F.

En efecto: el lenguaje tiene una dimensión natural, pues su origen y su término son las facultades y consiguientes operaciones de la naturaleza humana¹⁴. Por ello, para interpretar cabalmente cada texto, debe entenderse con la operación cognoscitiva que le guarda mejor proporción¹⁵. Hay, además, una dimensión natural propia de la *res significata*, pues su ser es la medida del conocer¹⁶

Carpintero Benítez, “La *adaequatio* hermenéutica en Tomás de Aquino”, en *Philosophica* 35 (2009), pp. 95-120.

¹⁴ *Summa Theologiae* I q. 13 a. 1 co.: «secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.» *Super Sententiis* I d. 37 q. 2 a. 3 expositio: «In quibusdam autem locutio causat intellectum, sicut in his quae per disciplinam discuntur; unde contingit quod intellectus addiscentis non pertingit ad virtutem locutionis; et tunc potest loqui ea quae audit sed non intelligit [...]. Quandoque autem intellectus est causa locutionis, sicut in his quae per inventionem sciuntur; unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quae proferri non valent.»

¹⁵ Véase, por ejemplo, R. Hütter, “Analogical Concept versus Analogical Judgment”, en *Nova et Vetera* (Naples) 5 (2007), pp. 445-464; V. M. Salas Jr., “The Judgemental Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being”, en *The Modern Schoolman* 85 (2007-2008), pp. 117-142.

¹⁶ *Super Sententiis* III d. 27 q. 3 a. 3 ad 2: «res per cognitionem quodammodo trahitur ad cognoscentem; et ideo ea quae ad cognitionem pertinent, ex potentia cognoscentis sunt mensurata, quamvis veritas cognitionis ad rem mensuretur.» *De veritate* q. 18 a. 8 ad 3: «inferiores vires quantum ad aliquid etiam superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiore rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostrae.» *Super Io.* c. 18 l. 6: «Intellectus autem dupliciter comparatur ad res. Quia quidam ut

y, consiguientemente, de su expresión¹⁷. A su vez, por ser un constructo conforme al acuerdo de la comunidad de hablantes¹⁸, el lenguaje tiene una doble dimensión artificial: de una parte, su peculiar *modus significandi*, variable como lo son las sociedades y los tiempos¹⁹; por otra, el conocimiento de la *res significata*²⁰ y la praxis lingüística del emisor²¹.

mensura rerum existens, ille scilicet qui est causa rerum; quidam autem mensuratus a re, ille scilicet cuius cognitio causatur a re».

¹⁷ *Super Sententiis* I d. 22 q. 1 a. 3 co.: «multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant». *Summa Theologiae* I q. 39 a. 4 co.: «in proprietatibus locutionum [...] attendenda est res significata».

¹⁸ *Expositio Peryermeneias* I l. 4 n° 6: «[Aristoteles] ponit secundam differentiam cum dicit: ‘secundum placitum’, idest secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem. Et per hoc differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium».

¹⁹ *Summa Theologiae* I q. 39 a. 3 ad 2: «diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt tres ‘hypostases’, ita et in Hebraeo dicitur pluraliter ‘Elohim’. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.» *Summa Theologiae* I q. 35 a. 2 co.: «doctores Graecorum communiter dicunt Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii. Sed doctores Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis, non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio.» *In De divinis nominibus* c. 4 l. 5: «propter hoc ‘pulchritudo’ in Graeco ‘callos’ dicitur quod est a vocando sumptum».

²⁰ *Super Io.* c. 15 l. 5: «Dicunt tamen aliqui Graecorum, quod non est dicendum Spiritum Sanctum procedere a Filio, quia haec praepositio ‘a’ vel ‘ab’ apud eos designat principium non de principio, quod convenit soli Patri. Sed hoc non cogit: quia Filius cum Patre est unum principium Spiritus Sancti, sicut etiam creaturarum».

²¹ *Super Sententiis* IV d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 co.: «haec locutio: ‘hic est calix sanguinis mei’, figurativa est, et potest intelligi dupliciter. Uno

Tomás de Aquino, concretamente, escribió conforme a la cultura de su tiempo²², de la que somos herederos, pero no plenos partícipes²³. Las nociones y premisas que pudo presuponer para sus contemporáneos no siempre forman parte de nuestro acervo mental²⁴. De algún modo, el tiempo, como las invasiones bárbaras, arrasa con los medios de transmisión de la cultura y llega a hacer enigmáticos los textos del pasado. Presentaré aquí

modo ut sit metonymica locutio, ut ponatur continens pro contento, secundum quod dicere consuevimus, ‘bibe calicem vini’, idest vinum contentum in calice. Ideo autem talis modus locutionis congruus est formae huic, quia sanguis de sui ratione non dicit aliquid potabile, immo magis aliquid quod natura abhorret in potum.» *Summa contra Gentiles* II c. 84 n. 7: «ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit aeternus: quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum: quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiam si non semper fuerunt.» *Summa Theologiae* I q. 34 a. 1 co.: «Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, ‘hoc est verbum quod dixi tibi’, vel ‘quod mandavit rex’, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis».

²² Véase M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1974); D. Knowles, “The Historical Context of the Philosophical Works of St. Thomas Aquinas” (London: Blackfriars, 1958).

²³ Véase E. Alarcón, “Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino”, en *Thémata* 10 (1992), pp. 387-401.

²⁴ Véase, por ejemplo: E. J. Ashworth, “Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context”, en *Mediaeval Studies* 54 (1992), pp. 94-135; y E. A. Synan, *Brother Thomas, the Master, and the Masters*, en A. A. Maurer et alii (eds.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, vol. 2 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), pp. 219-242.

tres casos concretos en que los textos de santo Tomás, para ser cabalmente entendidos y valorados, requieren atender a los factores determinantes del lenguaje antes señalados.

2. La convencionalidad del lenguaje

Es bien sabido que santo Tomás compuso la Suma Teológica “para transmitir lo que toca a la religión cristiana de un modo conveniente a quienes comienzan a aprender”²⁵. Y que, para delimitar tal objetivo, empieza por definir qué es la Doctrina Sagrada y a qué se extiende. A tal efecto, comienza Tomás exponiendo –en la primera cuestión de la *Summa*– el fin sobrenatural del hombre y la necesidad de la Revelación, premisa de la teología como ciencia subalternada a la sabiduría de Dios y de los santos²⁶. Por ello, Tomás reclama para la Teología sobrenatural el estatuto de sabiduría máxima, dado que determina sobre Dios considerado como la causa suprema, no sólo en cuanto a lo cognoscible a través de las criaturas, como los filósofos, sino también en cuanto a lo que solo Él sabe de Sí mismo²⁷, y aquellos a quienes lo ha comunicado mediante la Revelación²⁷.

²⁵ *Summa Theologiae*, prooemium. Véase E. Alarcón, *Introducción*, en Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos*, vol. 1 (Santiago de Chile: RIL, 2014), p. 11.

²⁶ *Summa Theologiae* I q. 1.

²⁷ *Summa Theologiae* I q. 1 a. 6 co.: «Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII *De Trinitate*. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I: ‘quod notum est Dei, manifestum est illis’; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis

Seguidamente, en la cuestión 2, procede a estudiar la esencia de Dios, objeto de la Teología. Y, para ello, inquiere primero si Dios existe²⁸. Es aquí, precisamente, donde querría presentar un malentendido frecuente que dificulta a no pocos entender adecuadamente las pruebas tomistas de la existencia de Dios, y que, como acabaremos viendo, tiene en buena medida una raíz lingüística.

Siguiendo la doctrina epistemológica de los *Segundos Analíticos*²⁹, santo Tomás, para estudiar la esencia de Dios, comienza por preguntarse si Dios existe. Para muchos de nuestros contemporáneos, tal proceder es paradójico, porque piensan —como Kant³⁰— que la esencia no depende de la existencia. Creen que la posibilidad no sigue a la realidad³¹, sino más bien a la inversa. Mas esto, obviamente, no es así: para poseer cien táleros es inexcusable que sean reales y no posibles, porque lo único que es como un tálero es un tálero real y no meramente posible. O, por exponerlo

per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia».

²⁸ *Summa Theologiae* I q. 2, prooemium: «Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit».

²⁹ *Expositio Posteriorum Analyticorum* I l. 2 n. 5: «Et non dicit ‘quid est’ simpliciter, sed ‘quid est quod dicitur’, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen».

³⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A599/B627, en *Gesammelte Schriften* III (Berlín: W. de Gruyter, 1968), p. 401.

³¹ En el sentido actual del término, existencial, no en el kantiano, cuya raíz (que es escolástica) es el trascendental *res*, relativo a la esencia, como expone Tomás en *De veritate* q. 1 a. 1 co. Véase A. Lema Hincapié, “*Exsistentia non est realitas*. Précisions terminologiques concernant la thèse de Kant sur l’être”, en *Carrefour* 23 (2001), pp. 155-167.

de otro modo: los caballos posibles no pesan ni comen porque no son *como* los caballos reales. Su esencia, *primo et per se*, es la de los pensamientos o imaginaciones, no la de los caballos.

Para santo Tomás, la esencia es un modo de *ser*: lo que no es de ningún modo, carece de esencia³². Por ello, escribe, “antes de saber de algo si es no puede saberse propiamente qué es: pues no hay definiciones de los no entes. Por ello, la cuestión de si existe es previa a la cuestión de qué cosa es”³³. Hasta aquí, todo parece conforme al proceder de Tomás en la cuestión 2 de la *prima pars* de la *Summa*; pero, siguiendo la doctrina de Aristóteles, Tomás añade seguidamente: “ahora bien, no se puede mostrar si algo existe salvo que antes se entienda qué significa su nombre, por lo que también Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, disputando contra quienes niegan los primeros principios, enseña que hay que empezar por el significado de los nombres.”³⁴

³² *Super Sententiis* I d. 19 q. 5 a. 1 ad 5: «secundum Avicennam, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae».

³³ *Expositio Posteriorum* I l. 2 n° 5: «Alia vero sunt, de quibus oportet praeintelligere quid est quod dicitur, idest quid significatur per nomen, scilicet de passionibus. Et non dicit quid est simpliciter, sed quid est quod dicitur, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est».

³⁴ *Expositio Posteriorum* I l. 2 n° 5: «Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen. Propter quod etiam Philosophus in IV *Metaphysicae*, in disputatione contra negantes principia docet incipere a significatione nominum».

Es aquí, en el significado del nombre “Dios”, donde comparece la importancia del lenguaje como clave interpretativa de las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Tomás, aparentemente, no comienza definiendo el significado de la palabra “Dios”. Así pues, podría creerse que es el Dios ya expuesto en la cuestión precedente: el Dios de la Revelación cristiana, a cuya Sabiduría infinita está subordinada la Teología como ciencia. Mas esto no tendría mucho sentido, pues el Dios de la Revelación comprende todos los atributos esenciales que Tomás demostrará a lo largo de las cuestiones siguientes. Suponer como premisa aquello mismo que se quiere demostrar sería una petición de principio³⁵.

Tomás, en realidad, emplea en sus famosas cinco vías otra definición del término “Dios” que no es sino la que se dice explícitamente al final de cada una de ellas³⁶: “algún moviente primero, no movido por nada, y esto lo entienden todos como Dios”; “alguna causa eficiente primera, que todos llaman Dios”; “algo que sea necesario por sí, que no tiene causa ajena de su necesidad, sino que causa la necesidad a los otros, y que todos llaman Dios”; “algo que es causa del ser para todos los entes, y de la bondad, y de cualquier perfección, y a esto lo llamamos Dios”; “algo inteligente, que ordena todas las cosas naturales a un fin, y a esto lo llamamos Dios”. Lo que todos llaman Dios, lo que todos nosotros llamamos Dios es algo descrito de cinco maneras diferentes: ¿qué es lo común a ellas, cuál es el significado universal de ese nombre? Tomás no ha necesitado explicitarlo en la cuestión 2 porque ya lo había definido en la cuestión 1, precisamente al comparar la teología con los demás saberes humanos y reclamar para ella el nombre de sabiduría suprema: “La Sagrada Doctrina

³⁵ Véase D. B. Twetten, “Clearing a Way for Aquinas: How the Proof from Motion Concludes to God”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*. Supplement 70 (1996), pp. 259-278.

³⁶ *Summa Theologiae* I q. 2 a. 3 co.

trata con máxima propiedad de Dios en cuanto que es la causa más alta³⁷. Y esto es lo que tienen en común las conclusiones de las cinco vías: que todas ellas muestran “algo” que, desde cierto punto de vista, es la causa suprema, y a la que por ello “todos llaman Dios”.

Los nombres significan por convención, por acuerdo en la comunidad de hablantes³⁸. El nombre “Dios” significa “lo que todos llaman Dios”. Y, al menos en la comunidad de hablantes a quienes se han dirigido esas pruebas en sus diversas variantes, el Dios que se trataba de demostrar era una cierta causa última, fuese o no fuese el Dios de la Revelación cristiana. En efecto: Tomás atribuye explícitamente la autoría de casi todas estas pruebas a Aristóteles³⁹, cuya noción explícita de Dios es la causa primera universal, pero no el Dios de la Biblia. Y tal es el significado del término “Dios” que Tomás siempre mantendrá como más propio⁴⁰.

³⁷ *Summa Theologiae* I q. 1 a. 6 co.

³⁸ *Expositio Peryermeneias* I l. 4 n° 6: «[Aristoteles] ponit secundam differentiam cum dicit: ‘secundum placitum’, idest secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem. Et per hoc differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium».

³⁹ *Summa contra Gentiles* I c. 13.

⁴⁰ *Summa Theologiae* I q. 13 a. 8 ad 2: «secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen lapis ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat, significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV *Metaphysicorum*. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est

En nuestros tiempos, probablemente, esa convención, ese acuerdo ha cambiado, por la inmensa influencia de las grandes religiones. Por ello, tendemos a buscar en las vías, más que una causa última cuya índole quizás no compartimos, el Dios de la Revelación o, al menos, ese Dios único, personal, sabio y providente que Tomás trabajará por demostrar a lo largo de las muchísimas páginas de la *Summa* que siguen. Un Dios que, sin embargo, no se encuentra todavía en la conclusión de las vías; al menos, no explícitamente. Si así fuese, santo Tomás se habría ahorrado buena parte de dichas páginas. La diferencia entre el Dios de Aristóteles y el de la Revelación es tan marcada para Tomás que, en *Contra Gentiles*, la prueba de la existencia de Dios por el gobierno del mundo es adscrita a san Juan Damasceno y a Averroes, pero no a Aristóteles⁴¹, por más que también este ponga a Dios como la causa última del orden del universo⁴².

Los nombres son por convención, y las convenciones cambian como los tiempos, las sociedades y los ambientes culturales. Tomás nos enseña en sus vías un espíritu que busca la universalidad

enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum».

⁴¹ *Summa contra Gentiles* I c. 13.

⁴² Confróntese *Sententia Metaphysicae* XII l. 12 n° 5: «quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi».

posible⁴³. Con todo, al leerle, no podemos dar por descontado el significado de los términos.

Al leer a Tomás de Aquino –o a cualquier pensador del pasado– se requiere competencia histórica, no sólo especulativa. Tomás argumenta con razones que pueden parecer atemporales, pero que, en realidad, corresponden a las premisas que sus oyentes y lectores contemporáneos considerarían aceptables, y conforme a la terminología que les era propia. En el caso que hemos visto, resulta paradójico que el empleo de la palabra “Dios”, por un teólogo medieval (y santo, además) se distancie de nosotros, pero no en la dirección de un monopolio cristiano del lenguaje y la cultura, sino más bien en la de un entendimiento que trasciende a los tiempos. Nuestro supuesto secularismo puede aprender aquí a mirar con menores prejuicios. La escuela del lenguaje filosófico medieval ha bebido, principalmente, en fuentes no cristianas, y además variadas: griegas, romanas y árabes. Nosotros, en realidad, leemos las cinco vías de Tomás de Aquino como sucesores de una Historia de la Filosofía fundamentalmente cristiana.

Nuestro multiculturalismo es bastante menos abarcante que el medieval. Se encuentra en la música popular, en la gastronomía y en algunas otras áreas más. Sin embargo, es muy escasa su influencia en la ciencia, la tecnología, el derecho, la política y casi todo cuanto configura nuestro mundo. El pensamiento medieval, su lenguaje y sus premisas filosóficas, jurídicas, políticas, científicas, etc., ilustra la búsqueda de una síntesis coherente –y no mera yuxtaposición–, lo que requiere entender y aprender de la posición ajena, y también respetar su lenguaje, sin el que no cabe verdadera comunicación.

⁴³ Es así, precisamente, como empezó su *Summa contra Gentiles*. Véase allí I c. 1 n. 2: «Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant».

Es verdad que Tomás de Aquino y sus contemporáneos carecían del saber filológico que hoy hemos alcanzado. Nuestros logros, sin embargo, son herederos de sus esfuerzos. El enfoque histórico, cuando leemos a Tomás, es una lección aprovechable, no un relativismo nihilista. Su empleo del lenguaje con afán universalista debe interpelarnos, movernos a examinar si, en realidad, la alegada tolerancia y apertura de nuestro tiempo es tan real como presumimos.

3. La naturaleza y el modo de significar

En el caso que acabamos de comentar, el lenguaje requiere interpretación por su índole artificial, convencional y cambiante. Abordaremos ahora un ejemplo relevante por lo que en el lenguaje hay de natural, a saber: las facultades humanas que expresan o entienden el mensaje, y la índole propia del objeto tratado.

Al ser humano, escribe santo Tomás, le resulta connatural acceder a lo inteligible a partir de lo sensible, y partiendo de lo posterior llegar a lo anterior⁴⁴. Esta paradoja se produce porque, aunque nuestra inteligencia sea una realidad espiritual, la ciencia se adquiere por otro modo de asimilación, la información, que parte de los sentidos⁴⁵. De ahí que, frecuentemente, usemos lo

⁴⁴ *Super Sententiis* I d. 34 q. 3 a. 1 co.: «Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora».

⁴⁵ *Super Sententiis* I d. 34 q. 3 a. 1 ad 4: «est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit Philosophus, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad

sensible, que nos resulta más obvio, para expresar realidades inmateriales, bien distintas, pero con alguna analogía. Este proceder, sin embargo, comporta el riesgo de atribuir a la índole del objeto significado lo que sólo pertenece a nuestro modo de expresarlo⁴⁶. Habitualmente, tal error viene provocado por el uso de la imaginación en sustitución de la inteligencia: se imagina el objeto tal como se expresa, sensiblemente, y no como se significa en la realidad inmaterial, pues esta no puede ser objetivada mediante la imaginación⁴⁷.

Quizás el caso más paradigmático a este respecto es la expresión “ex nihilo”, “a partir de la nada”, para referirse a la creación. Obviamente, la nada no es un estado ni un punto de partida, pues ya sería algo. “Lo que es opuesto a aquello que es el ser no puede ser algo”⁴⁸, escribe santo Tomás. En rigor, la nada no puede ser *realmente* distinta de cualquier realidad, pues habría de ser un término real de relación. Por ello, la expresión “creación de la nada” tiene solo un carácter metafórico, fundado en la análoga novedad que se da en el término de cualquier movimiento y, de

intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis».

⁴⁶ *Super Sententiis* I d. 23 q. 1 a. 2 ad 1: «in significatione nominis duo sunt consideranda: scilicet id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. [...] iudicium de nomine non debet esse secundum hoc a quo imponitur, sed secundum id ad quod significandum instituitur». *Summa Theologiae* III q. 37 a. 2 co.: «nomina debent proprietatibus rerum respondere».

⁴⁷ *De potentia*, q. 3 a. 19 co.: «sicut Boetius dicit, in divinis non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet, imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quae est qualitatum sensibilium subiectum».

⁴⁸ *De malo*, q. 1 a. 1 co.: «Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid».

manera absolutamente radical, en la criatura. Como los cambios son sensibles y frecuentes en nuestra experiencia, podemos captarlos mejor que la profundísima noción metafísica de creación. Así, escribe santo Tomás, “como el modo de significar sigue al modo de entender [...], la creación se significa a modo de cambio, y por eso se dice que la creación es hacer algo a partir de la nada”⁴⁹, *ex nihilo*, por más que esto dé lugar a juzgar de la realidad conforme a lo imaginable, en lugar de pensarla como puede la inteligencia, a saber, conforme es⁵⁰.

⁴⁹ *Summa Theologiae* I q. 45 a. 2 ad 2: «creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius, nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physicorum, oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in create et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti».

⁵⁰ *Summa Theologiae* I q. 45 a. 2 ad 4: «obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens, quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens».

Desafortunadamente, en la Historia han surgido con fuerza movimientos fundamentalistas que defienden una interpretación literal de expresiones bíblicas como la creación *ex nihilo*⁵¹. Estas han conformado ese curioso modo de contemplar la realidad, tan extendido, según el cual la realidad es solo un estado de lo posible: como si fuesen idénticas las cosas reales y las meramente pensadas⁵². Lo actual, es verdad, nace de lo potencial; pero lo potencial es indeterminado⁵³, a diferencia de las posibilidades, que de suyo⁵⁴ requieren estar diferenciadas y ser mutuamente alternativas.

Concebir el ser como un estado del posible ha sido letal para la Metafísica clásica, pues si el ente no es necesario, sino posible, la realidad requiere demostración y la Metafísica carece de certeza⁵⁵: no merece el estatuto de ciencia primera⁵⁶. Las ciencias, en efecto,

⁵¹ II *Macabeos* VII, 28.

⁵² Véase la exposición de É. Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsa, 1996) c. 3.

⁵³ *Sententia Ethic.* IX l. 11 n° 5: «potentia quantum est de se indeterminata est, quia se habet ad multa; determinatur autem per actum, sicut patet in materia et forma».

⁵⁴ *Summa contra Gentiles* II c. 91 n° 6: «Omnes autem naturae posibles in rerum ordine inveniuntur».

⁵⁵ *De veritate*, q. 1 a. 1 co.: «sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens». Confróntese *Expositio Posteriorum Analyticorum* I l. 21, 25 y 41.

⁵⁶ *Super De Trinitate* I q. 2 a. 2 ad 5: «etiam in scientiis humanis traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientibus».

se ha organizado históricamente mediante la subalternación: los saberes más particulares y dudosos han tomado como premisas las conclusiones de aquellos saberes más universales y certeros. Así, la matemática ha dotado de premisas a la física, ésta a la química, cuyas conclusiones, a su vez, han sido base principal del avance en biología. El estatuto de ciencia estricta se ha ido ganando por las diversas disciplinas en la medida en que han ido logrando incorporarse con solvencia en esta jerarquía. Ahora bien, por más que la matemática, especialmente desde la Edad Moderna, ocupe un lugar básico en la fundamentación de los saberes, no deja de estar basada, en último extremo, sobre esa premisa común a todo razonar que es el principio de no contradicción. Un principio de contenido metafísico, pues muestra que, además de lo que es, no puede darse también lo que no es. Sólo hay realidad, una única realidad, y es imposible una alternativa a la realidad: de otro modo, el no ser de lo que es, la contradicción, sería posible. Sin este saber, sin esa ciencia primera que es la ciencia del ente, ningún razonamiento es factible.

Al ignorar la necesidad transcendental de lo que es, al poner la nada como alternativa posible, y el ser como un estado contingente de lo posible, la metafísica se ve exigida de demostrar su mismo objeto a partir de nuevas premisas, que ocuparían, así, la posición de una nueva ciencia primera. En rigor, tal exigencia es fútil, pues sólo se cumpliría aplicando el principio de contradicción, que a su vez presupone la necesidad de lo que es frente a su no ser.

En realidad, el ente no requiere demostración: más bien, toda demostración presupone el conocimiento de su carácter necesario, transcendental, evidente, como muestra el contenido mismo del principio de no contradicción. Negar el ente implica un intento de describir “lo que es”. Como quien afirma haber visto al hombre invisible, quien sostiene la posibilidad de la nada ignora el contenido de lo que afirma. ¿Qué significa que la nada es una

posibilidad, sino que puede ser? Y, si fuese, ¿cómo sería lo que no es, la nada? Bien podemos preguntarnos cómo tal sinsentido ha gozado de alguna vigencia entre filósofos de talla.

¿De dónde la fuerza que ha adquirido ese modo de pensar, donde la nada es posible, como si pudiese darse de cualquier modo? Pienso que, en buena medida, se debe al tema que comentamos. Como en el caso de la expresión “*creatio ex nihilo*”, el lenguaje puede expresar los objetos de diversos tipos de facultades y de operaciones; y también puede ser entendido de esas diversas maneras. En lo que se refiere al objeto propio de la Metafísica, el ente en cuanto ente, se da una paradoja que ha sido crucial, a mi juicio, en la Historia de la Filosofía.

Como sabemos, “ente” es un participio⁵⁷ y, como tal, comparte algunas características del verbo –como el tiempo verbal– y otras características del nombre –ya que, por ejemplo, puede tener función gramatical de sujeto⁵⁸. Así pues, como verbo, “ente” puede ser predicado de un sujeto. Pero, como señala Aristóteles, todo lo que puede ser afirmado también puede ser negado⁵⁹: se puede decir, por ejemplo, que “todo es ente” o que “nada es ente”. También cabe preguntarse, como Leibniz, por qué el ser y no más bien la

⁵⁷ *Super Sententiis* I d. 4 q. 1 a. 3 co.: «hoc participium ens». Véase E. Alarcón, *Ente*, en A. L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía* (Pamplona: Eunsa, 2010), pp. 352-355.

⁵⁸ *Expositio Peryermeneias* I l. 1 n° 3: «sola nomina et verba sunt principales orationis partes. Sub nominibus enim comprehenduntur pronomina, quae, etsi non nominant naturam, personam tamen determinant, et ideo loco nominum ponuntur: sub verbo vero participium, quod consignificat tempus: quamvis et cum nomine convenientiam habeat».

⁵⁹ *Expositio Peryermeneias* I l. 9 n° 6: «contingit omne quod quis affirmaverit negare, et omne quod quis negaverit affirmare».

nada⁶⁰. Ahora bien, esto ocurre porque ente, como cualquier otro transcendental, es un concepto⁶¹, de manera que se puede afirmar o negar como si no fuese transcendental, sino una manera particular de ser⁶².

En cambio, para advertir el ser conforme a su índole auténtica, se requiere otra operación mental, el juicio. Como señaló Aristóteles en el *Peri hermeneias*, incluso si pienso “ser” aún no sé si se da o no se da⁶³. Se requiere hacer un juicio apodíctico⁶⁴: “Pedro es”, “Pedro existe”, “Juan es valiente”. La aseveración, al mostrar la realidad, también excluye su simultáneo no ser⁶⁵: el no

⁶⁰ *Principes de la nature et de la grâce fondé en raison*, 7: «pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?», en G. G. Leibnitii, *Opera philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia, pars prior*. Ed. J. E. Erdmann (Berolini: G. Eichler, 1840), p. 716.

⁶¹ *De veritate* q. 1 a. 1 co.

⁶² *De veritate*, q. 1 a. 1 ad 7: «verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV *Metaphysicorum*, dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde Avicenna etiam dicit in principio suae *Metaphysicae*, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.» *Expositio Peryermeneias* II l. 1 n° 3: «ipsum non ens dicitur ens, non quidem simpliciter, sed secundum quid, idest secundum rationem, ut patet in IV *Metaphysicae*».

⁶³ Véase *Expositio Peryermeneias* I l. 5.

⁶⁴ *Summa Theologiae* II-II, q. 83 a. 1 arg. 3: «Philosophus, in III *De anima*, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse».

⁶⁵ *Super Sententiis* I d. 42 q. 2 a. 2 co.: «quod est, necesse est esse dum est, et impossibile est non esse tunc dum est».

ser de lo que es es imposible⁶⁶. No cabe ni decir ni pensar que no es lo que es⁶⁷. Incluso más: sólo hay una realidad, pues si hubiese varias, cabría la contradicción. Pero la contradicción sería el darse de lo que no es, y esto ni siquiera es posible⁶⁸.

La índole del ente en cuanto ente puede ser aprehendida como *res*, como cosa, mediante el participio; pero para acceder a la realidad actual, se requiere otra operación mental, el juicio, expresado mediante proposiciones asertivas⁶⁹. El participio, por su índole cuasi nominal, puede entenderse “neutraliter”, dice santo Tomás⁷⁰ abstrayendo de la actualidad que el tiempo verbal consigna.

Es este el punto donde el lenguaje, por su dimensión natural, adquiere mayor relevancia –a mi parecer– para entender correctamente la doctrina central de la Metafísica tomista: el ser es acto y requiere ser entendido verbalmente, mejor en el juicio aseverativo que en el participio; aunque sin perjuicio de que, a la hora de exponer la filosofía, digamos como Aristóteles y Tomás “lo que era el ser” o “quod dico esse”⁷¹: el ser del ente tal como lo hemos venido entendiendo en los juicios precedentes.

⁶⁶ *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 6 co.: «praesentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet».

⁶⁷ *Summa Theologiae* I q. 25 a. 3 co.: «Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere».

⁶⁸ *Summa contra Gentiles* I cap. 67 n° 3: «in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse».

⁶⁹ Véase *Expositio Peryermeneias* I l. 5.

⁷⁰ *Super Sententiis* I d. 40 q. 2 a. 1 ad 4: «‘praedestinatus’ potest accipi dupliciter. Vel participialiter secundum quod consignificat tempus praeteritum [...]. Vel alio modo potest sumi neutraliter».

⁷¹ *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9.

Bibliografía

- Alarcón, E. *Ente*, en A. L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, (Pamplona: Eunsa, 2010), pp. 352-355.
- . *Introducción*, en Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos*, vol. 1, (Santiago de Chile: RIL, 2014), pp. 9-30.
- . “Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino”, en *Thémata* 10 (1992), pp. 387-401.
- Ashworth, E. J. “Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context”, en *Mediaeval Studies* 54 (1992), pp. 94-135.
- Buermeyer, K. A. “Aquinas on the *modi significandi*”. en *The Modern Schoolman* 64 (1987), pp. 73-95.
- Carpintero Benítez, F. “La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 77 (2000), pp. 470-530.
- . “La *adaequatio* hermenéutica en Tomás de Aquino”, en *Philosophica* 35 (2009), pp. 95-120.
- Chenu, M.-D. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, (Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1974).
- Colish, M. L. *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, (New Haven – London: Yale University Press, 1968).
- Couesnongle, V. de. “La causalité du maximum”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954), pp. 433-444, 658-680.
- Davies, B. “The Limits of Language and the Notion of Analogy”, en B. Davies; E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, (Oxford - New York: Oxford University Press, 2012), pp. 390-397.
- Gilson, É. *El ser y los filósofos*, (Pamplona: Eunsa, 1996).

- Hütter, R. “Analogical Concept versus Analogical Judgment”, en *Nova et Vetera* (Naples) 5 (2007), pp. 445-464.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften* III, (Berlin: W. de Gruyter, 1968).
- Klima, G. “Theory of Language”, en B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, (Oxford - New York: Oxford University Press, 2012), pp. 371-389.
- Knowles, D. *The Historical Context of the Philosophical Works of St. Thomas Aquinas*, (London: Blackfriars, 1958).
- Leibniti, G. G. *Opera philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia, pars prior*. Ed. J. E. Erdmann (Berolini: G. Eichler, 1840).
- Lema Hincapié, A. “*Exsistentia non est realitas*. Précisions terminologiques concernant la thèse de Kant sur l’être”, en *Carrefour* 23 (2001), pp. 155-167.
- Manresa Lamarca, I. M. *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales*. Un criterio de hermeneútica bíblica a la luz de santo Tomás de Aquino, (Madrid: Universidad San Dámaso, 2015).
- Narváez, M. R. *Thomas d’Aquin lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, (Louvain-la-Neuve: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2012).
- Nissing, H. G. *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, (Leiden - Boston: Brill, 2005).
- Rocca, G. P. “The Distinction between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas’s Theological Epistemology”, en *The Thomist* 55 (1991), pp. 173-197.
- Salas Jr., V. M. “The Judgemental Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being”, en *The Modern Schoolman* 85 (2007-2008), p. 117-142.

- Scheuer, M. *Sprache und Kommunikation*, en K. Huber; B. Repschinski (eds.), *Im Geist und in der Wahrheit*, (Münster: Aschendorff, 2008), pp. 289-304.
- Synan, E. A. *Brother Thomas, the Master, and the Masters*, en A. A. Maurer et alii (eds.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, vol. 2, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), pp. 219-242.
- Thomae de Aquino. *Opera omnia*. Ed. E. Alarcón, (Pamplona: Corpus Thomisticum, 2000 ss.) <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>
- Twetten, D. B. "Clearing a Way for Aquinas: How the Proof from Motion Concludes to God", en *American Catholic Philosophical Quarterly. Supplement* 70 (1996), pp. 259- 278.

EL LENGUAJE GESTUAL EN EL NACIMIENTO DEL HECHO IMPONIBLE DURANTE EL MEDIOEVO Y EL RENACIMIENTO

Juan Eduardo Leonetti
(Universidad Católica Argentina)

1. Vocación ecuménica en tiempos de Isabel de Castilla

Al enterarme de que el tema a tratar en las XI Jornadas Internacionales *De Iustitia et Iure*, programadas para el año 2016, iba a ser “Lenguajes del pensar medieval y renacentista”, evoqué de inmediato aquella conferencia que el Profesor Luis Morales Oliver pronunciara en la Fundación Universitaria Española en febrero de 1973, titulada “El lenguaje del alma en la Reina Isabel de Castilla”, la que llegó a mí a través de la edición que la nombrada Fundación realizara en Madrid dos años más tarde .

De aquellos años todavía tempranos de mi formación docente universitaria, recuerdo cuánto impresionó en mi ánimo la semblanza de aquella Reina con la que nos familiarizaron en la escuela primaria por ser ella quien ordenó aprovisionar a las carabelas castellanas para salir al encuentro del Nuevo Mundo, a la vez que, una década antes, se había puesto al frente de la retaguardia en la guerra contra el moro, lucha en la que no cesó, espada en mano, hasta recuperar para la Hispanidad los territorios todavía ocupados.

Al releer la conferencia del catedrático guipuzcoano a la que me estoy refiriendo, a más de cuatro décadas de aquella lectura,

¹ Luis Morales Oliver, *El lenguaje del alma en la Reina Isabel de Castilla*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975).

vuelvo a asombrarme cuando el autor nos dice que tanto Isabel como su esposo Fernando “tuvieron el buen acuerdo de jurar los Fueros en Guernica”². Ahí, debajo del entrañable árbol, quedó sellado el respeto de las libertades del Señorío de Vizcaya, primero por parte de Fernando, en cuanto consorte de quien tenía derecho propio sobre esa tierra, y algún tiempo después por la propia Isabel, Reina de Castilla y titular del Señorío Vizcaíno.

Esta noticia, controvertida en su momento por diversas fuentes historiográficas, y hoy se diría que pacíficamente aceptada gracias a los trabajos de muchos historiadores contemporáneos, no fue captada por entonces en toda su dimensión por quien esto escribe, ya que se me escapaba la influencia que dentro del ámbito de la imposición tuvo, y tiene, la rica tradición foral española en sus diversas expresiones, aun idiomáticas, diversas y convergentes a la vez, que conviven en España.

Estábamos condicionados por la unívoca formación historiográfica que hasta allí habíamos tenido, que nos llevó a repetir hasta el cansancio que las libertades tributarias nacieron con la Carta Magna que los barones le arrancaron a Juan sin Tierra en la Inglaterra de 1215, luego ampliada a los comunes mediante la Carta de la Foresta (que su heredero en el trono suscribió –con mano llevada por sus validos– dos años más tarde); o bien del “*De tallagio non concedendo*” de 1297 en la Corte de Eduardo I de Inglaterra, olvidando que fue en los fueros de la tierra española –la misma de la que luego surgiera el pensamiento de Francisco Suárez, tan rico en sus aristas impositivas, así como el de todos los moralistas del Siglo de Oro cuyas ideas fuimos recorriendo a lo largo de estas Jornadas– donde iba a aparecer por primera vez la prístina idea del principio de legalidad en materia impositiva,

² Luis Morales Oliver, *El lenguaje del alma*, p.19.

aquel que manda que no puede haber tributo sin ley previa que lo establezca.

Por entonces sabíamos más de Montesquieu, de Locke, y de Rousseau, que de Suárez, de De Soto, de Vitoria, y ni hablar de Alfonso de Castro o de Juan de Mariana.

Como bien apunta Catalina García Vizcaíno, con cita de Sáinz de Bujanda, este principio liminar apareció en 1091, cuando Alfonso VI dirigió un documento al obispo y a los habitantes de León en que se les informaba acerca de la creación de un tributo extraordinario que se iba a imponer a los infanzones y villanos “*con el consentimiento de quienes debían satisfacerlo*”, apuntando que “el consentimiento fue expresado en una reunión de la Curia Regia, en la cual se habría redactado el documento”³.

Volviendo a Isabel la Católica, vemos que en ese tiempo de expansión para España, a la vez que de respeto por las particularidades de cada pueblo, la Reina, a quien la Arquidiócesis de Valladolid propuso elevar a los altares en 1958, impulsó el conocimiento del idioma latín en la Corte, dando, tanto ella como su esposo Fernando, el ejemplo de aprenderlo. “Como los Reyes lo estudiaban, dice Morales Oliver, el idioma latino se puso de moda. Y la nobleza acudió a la gran llamada. [...] Era todo un hervor de clasicidad que, en medio de una época humanística, envolvía los distintos estratos sociales”⁴.

Cita a renglón seguido Morales Oliver a Juan de Lucena cuando en su *Exhortatoria a las Letras* decía: “El que latín non sabe asno se debe llamar de dos pies” agregando en la misma carta que “cuando los monarcas jugaban todos eran tahúres, y que ahora que estudia la Reina, todos somos estudiantes.”

³ Catalina García Vizcaíno, *Derecho Tributario*, T.I, 2º edición, (Buenos Aires: Depalma, 1999), p.272

⁴ Luis Morales Oliver, *El lenguaje del alma*, p.23.

Más allá de la innegable importancia que la lengua latina tenía en el campo de las humanidades, en el terreno fiscal otro tanto ocurría desde antiguo, dada la pretensión universal del poder impositor imperial romano, que puede subsumirse en el celeberrimo apotegma “dadle al César lo que es del César”.

La también pretensión universal (católica) de Castilla aconsejaba contar, al menos en lo que hace a la guerra y al tema fiscal, con una lengua que abarcara todos los dominios, conquistados y a conquistarse, respetando las peculiaridades de cada pueblo -como lo hicieron los romanos con Israel- proyecto en el cual mucho iba a tener que ver la divulgación de los gestos tendientes a internalizar entre las gentes la voluntad real.

Esto traducido al campo de la imposición fiscal en la época que va entre la Edad Media y el Renacimiento, suponía la existencia de un hecho imponible universal para todos los dominios (las cajas reales) y un respeto por los tributos locales que pululaban por doquier dentro de los territorios feudales medievales. Las joyas de Isabel, como gesto ejemplar para afrontar la guerra definitiva contra el moro, y la conquista de América, no iban a alcanzar; la corona en expansión debía recaudar, pues de ello dependía su proyecto universal.

El idioma común se veía como imprescindible desde lo fiscal para superar diferencias de interpretación en la conformación de las cajas reales, las que, más allá de los confines de la lengua, y aun dentro de la propia corte castellana, iba a ser resistida por los estamentos que verían afectados sus privilegios que provenían del feudo, a manos del poder real en ascenso.

Pero en tanto reyes y nobles aprendían el latín que dominaban los eclesiásticos, esa lengua con pretensión universal no era inteligible para la inmensa mayoría de los que pagaban los impuestos, por lo que había que buscar otros medios de expresividad. “Por ello, es

en esta época –dice Arranz Guzmán– y cada vez con más fuerza, cuando se introduce el gesto”⁵.

2. Impuestos específicos y genéricos. La necesidad de la solemnidad al establecerlos

Si hubo un período de la historia fiscal en el cual han proliferado los tributos específicos, este es el de los largos años que transcurrieron desde los comienzos de la Edad Media, hasta la culminación del Renacimiento.

Desde allí en más, asistimos a una concentración de hechos imposables sobre la base de generalizaciones que pretenden fundamentar cada exacción con términos cada vez más abarcativos de una muy variada gama de situaciones.

En la Edad Media la mayoría de los tributos, además del vasallaje, se vinculaban con un servicio prestado por el Señor Feudal que tenía el monopolio de las explotaciones de molinos, hornos, herrerías, tabernas, bosques, pastos, ríos; se cobraban derechos por el uso de los puentes (los pontazgos) y por ingresar en las ciudades (portazgos), derechos de pastaje, de fragua, y un largo etcétera que contrastaba con la rudimentaria economía de la época, y conformaba la telaraña tributaria. Imbricada con ella se iba afianzando el tributo debido a las cajas reales.

Algunas exacciones fueron heredadas de los romanos, quienes al comienzo de la era cristiana tuvieron en Vespasiano al gran recaudador –quien llegó a cobrar una tasa por utilizar los mingitorios públicos que hizo instalar aledaños al Coliseo, aplicándosele una multa a quienes no los utilizaban, vedando la escapatoria ante este novedoso “hecho imponible”–. A este modelo imperial se

⁵ Ana Arranz Guzmán, “El clero”, en *Orígenes de la Monarquía Hispánica; Propaganda y Legitimación*, ca. 1400- 1520, José Manuel Nieto Soria (dir.) (Madrid: Dykinson, 1999), p.165.

le sumaron otros impuestos de creación propia, conviviendo con las alcabalas y los diezmos, a las que ya en el Siglo de Oro se agregaron otras muchas, que hicieron que los moralistas de la época (de Soto, Vitoria, de Castro, y sobre todo Suárez y Juan de Mariana), anatemizaran los desbordes del poder real cuyos límites ya había señalado Santo Tomás en pleno medioevo⁶.

En todo este período se consolidó la aceptación de la idea de que tanto la nobleza como el clero estaban, salvo casos excepcionales, exentos; y la de que quienes debían tributar, eran los productores y los comerciantes.

Se imponía entonces para fijar los alcances de los diversos hechos imponibles el uso de los gestos para que no quedaran dudas de la obligación de pagar ante cada caso de tributo debido. El hecho imponible debía quedar claramente definido desde su nacimiento, para que nadie lograra escapar de sus previsiones, y así lo disponen la Segunda Partida de Alfonso el Sabio, Título IX, Leyes XXV y XXVI, las que, tras ordenar la tarea de los recaudadores, explicitan la gestualidad del juramento de los Oficiales Reales, de hinojos ante el Rey y poniendo las manos entre las del monarca acudían a unos de los gestos más representativos del vasallaje: la *inmixitio manum*⁷.

⁶ Juan Eduardo Leonetti, “Algunas reflexiones acerca de los límites de la ley tributaria a la luz del pensamiento de Santo Tomás”, ponencia presentada en las *VIII Jornadas Internacionales De Iustitia et Iure* (Buenos Aires: UCA, 2013). – Para una profundización del tema de la doctrina de Suárez en este aspecto, ver: Amezúa Amezúa, L. C. *La potestad tributaria en Francisco Suárez*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez 51, (2017), pp. 209-231.

⁷ Alfonso el Sabio. *Las Siete Partidas del muy noble Rey Don Alfonso el Sabio*, Glosadas por el Lic. Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M., Tomo I, que contiene la 1^o y 2^o Partida. (Madrid: Compañía General, de Impresores y Libreros del Reino, 1843). Segunda

La Ley XXV recién mencionada se refiere a los recaudadores del Rey, o sea a los encargados de cobrar los derechos destinados a las cajas reales –a quienes por entonces se los denominaba bajo el nombre genérico de “almojarifes”– cuya misión no solamente era la de recaudar, sino también la de actuar como tesoreros de los fondos colectados reteniéndolos en su poder hasta que le fueran requeridos por el soberano.

El texto menciona expresamente a aquellos que recaban los derechos de la tierra en nombre del Rey, que se dan por razón de portazgo, de diezmo, y del “censo de tiendas”, y de cualquier otro oficial que tuviese a su cargo recabar las rentas del Rey, los que debían ser hombres ricos, leales, y sabedores de su oficio, para “aliñar y hacer crecer las regias rentas”.

Entre sus atribuciones estaba también pagarles a los caballeros según el Rey ordenara, ni menguando ni dando una cosa por otra, debiendo rendirle cuentas al monarca anualmente, siendo susceptibles de penas por los desvíos en que pudieren incurrir, remitiendo a lo previsto en la Séptima Partida, Título XIV, Ley VII, donde el Rey Sabio dice que los almojarifes, y también los que administraren la “alfóndiga del trigo, de la cebada o de la harina”, responderían por sus desvíos por dos razones: la una por faltar a la fidelidad que supone la guarda de las cosas ajenas, y la otra por tomar de ello su derecho a percibir su remuneración .

Para asegurarse, entre muchos otros, la observancia de tan graves deberes, la Ley XXVI del Título IX de la Segunda Partida, establece, tal como lo adelantáramos cuatro párrafos antes, la manera en que los Oficiales del Rey debían postrarse de hinojos ante

partida, Título IX, Leyes XXV y XXVI, pp. 454/455. Todas las menciones que se hacen de este texto fueron tomadas de esta edición.

⁸ Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas*, Tomo III, que contiene la 6^o y 7^o Partida, (Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1844). Séptima Partida, Título XIV, Ley VII, pp. 414/415.

el Rey, “e poniendo sus manos entre las suyas”, para jurar, primero a Dios y luego al Rey, como a su Señor natural, que guardarían siempre estas siete cosas que se enumeran seguidamente.

1º) La vida y la salud del Rey; 2º) Su honra y la de su prole; 3º) Que “según su seso” darían buen consejo a todos los que se lo demandaren; 4º) Que guardarían su “poridad” [pureza] tanto en sus dichos como en sus hechos; 5º) Que guardarían las cosas que por el cargo hubieran recibido, o pertenecieran al Señorío del Rey; 6º) Que obedecerían el mandamiento de éste, que recibieran de palabra, por carta, o por mandadero; y por último 7º) Que harían bien su oficio, lealmente, “y por ninguna cosa que les pueda venir de bien o de mal, dejen de hacer lo que han jurado, so pena de desatar la ira de Dios y del Señor a quien juran”.

Es decir que la gestualidad que acompañaba al juramento era utilizada “*ad solemnitatem*” para sellar el vínculo con el poder real, y trascendía los efectos que se establecían entre las partes, para trasladar esas obligaciones a los terceros que serían afectados (en lo que aquí importa, a los obligados al pago de cada tributo).

Estos súbditos, por lo general analfabetos, quedaban obligados al tributo, como consecuencia de la transferencia que sobre ellos pesaba de las obligaciones impuestas por el Rey a los Oficiales Reales, y estas obligaciones se establecían mediante fórmulas sacramentales, a las que las formas actuales de la práctica notarial no son del todo ajenas, aunque ahora se celebren entre hombres con igualdad jurídica y de quienes se supone su libre albedrío para celebrar los actos que los tienen por partes. En todo menos en los tributos.

Dice Quintanilla Raso “Eran decisivos el lenguaje gestual – *osculatio manum, inmixitio manum*, reverencias, etc., y la presencia de los recursos icónicos específicos para la representación de la posesión del señorío con todo lo que significaba –villa y término, facultad de gobierno y jurisdicción, pechos y derechos–; pero

también resultaba determinante la expresión de la intencionalidad del señor de entrar en la ‘justa posesión’ y la aceptación del señor por los vasallos”⁹.

3. Una aproximación etimológica al vasallaje. Gesto y lenguaje gestual

Repasemos ahora la definición que el DRAE¹⁰ fija respecto del término “vasallaje” en sus tres acepciones castellanas: *vasallaje*. **1. m.** *Vínculo de dependencia y fidelidad que una persona tenía respecto de otra, contraído mediante ceremonias especiales, como besar la mano el vasallo al que iba a ser su señor.* **2. m.** *Rendimiento o reconocimiento con dependencia a cualquier otro, o de una cosa a otra.* **3. m.** *Tributo pagado por el vasallo a su señor.*

No por obvio y conocido deja de ser oportuno volver a analizar este tema ahora.

En la primera acepción cabe destacar aquello de “vínculo de dependencia... contraído mediante ceremonias especiales, como besar la mano el vasallo al que iba a ser su señor”; es decir que el vínculo se establecía a partir de los gestos a los que sin dudas alude la expresión “ceremonias especiales”.

Desde la oralidad expresada en la voluntad del Rey, y con la aceptación del vasallo a través del lenguaje gestual que se reproduciría por la atestación de los testigos asistentes al acto, por lo general celebrado en el atrio de las catedrales medievales, que funcionaban como centro de radiación del poder real, o del señor

⁹ Quintanilla Raso, María Concepción, “La Nobleza” en *Orígenes de la Monarquía Hispánica; Propaganda y Legitimación*, ca. 1400-1520, José Manuel Nieto Soria (dir.), (Madrid: Dykinson, 1999), p.103.

¹⁰ *Diccionario de la Lengua Española* (DRAE), Real Academia Española, Tomo II, Vigésima segunda edición, (Buenos Aires, 2002), p.2272.

feudal en el ámbito acotado del feudo, quedaban consagrados los alcances de los hechos imponibles, y sobre todo el modo y la forma de recaudarlos.

Nos atrevemos ya a hablar de “lenguaje gestual”, es decir compuesto de gestos con el fin de comunicar algo más que un estado de ánimo, tal como lo afirma Cocchiara en *Il linguaccio del gesto* con cita de Benedetto Croce, quien distingue la expresión aislada de afecto si acaso, del proceso teórico y expresivo que conforma todo lenguaje¹¹.

Así el vasallaje también es “rendimiento o reconocimiento con dependencia a cualquier otro, o de una cosa a otra”, reconocimiento que genera de por sí la legitimidad del hecho imponible, siempre y cuando, claro está, que conforme lo enseñara Santo Tomás respecto de toda ley humana y aplicándola nosotros aquí al campo tributario, haya legitimidad de origen, o sea que quien lo imponga tenga atribuciones para esto (causa eficiente); que se dirija al bien común o al imprescindible sustento del Príncipe (causa final); que observe una discreta proporción respecto de la capacidad contributiva de los obligados al pago (causa formal); y que recaiga sobre bienes o servicios razonablemente elegidos (causa material).

“Estos condicionamientos—dice el R.P. Gonzalo Higuera S.J. en su imprescindible *Ética Fiscal*— fueron formulados inductivamente en la época más brillante de la ética tributaria—siglos XVI y XVII— como algo naturalmente exigido por la justicia fiscal” agregando más adelante en su obra —insoslayable para nuestra materia— que “el principio de certeza y, su gemelo, de la claridad”¹² son complementarios del principio de la legalidad al que ya nos hemos referido.

¹¹ Giuseppe Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, (Torino: Fratelli Bocca Editori, 1932), p.6.

¹² Gonzalo Higuera Udías, *Ética Fiscal*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982), p.79.

Agregamos nosotros que no basta con que un hecho imponible se ordene a las cuatro causas de todo impuesto, sino que además, la ley tributaria, como causa formal extrínseca del derecho, debe ser susceptible de ser conocida por todos, y quedar bien claros cuáles son sus límites. Tal como lo quería para la ley en general San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*¹³.

Así, según la tercera acepción el “vasallaje”, como tributo pagado al señor por su vasallo, podrá ser tenido por justo, y por lo tanto de cumplimiento obligatorio en conciencia.

4. Los alcances del lenguaje gestual en la imposición tributaria. Vigencia y decadencia del juramento

Vimos en el acápite anterior que el padre Higuera se refiere a los siglos XVI y XVII como la época más brillante de la ética tributaria. Aclaramos nosotros que coincidimos con él en que la formulación teórica de los moralistas escolásticos no fue superada hasta la fecha, pero no dejamos de advertir, en lo que hace a la conducta fiscal de la sociedad, lo que el mismo autor anota cuando describe lo que ocurría en los albores de la Edad Media: “*Se dio honestidad fiscal y ponían todo empeño en cumplir con las cargas comunes, porque sabían que se trataba del mejor medio para asegurar la mutua protección de todos contra los ataques externos y el bandolerismo en época socialmente tan insegura*”¹⁴.

Y en lo que hace a la materia en trato en esta comunicación, agrega “*El exacto cumplimiento de la obligatoriedad fiscal se reforzaba con la práctica del juramento fiscal, respetado con*

¹³ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, I, edición bilingüe, J. Oroz Reta/M. A. Marcos Casquero (eds.), (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., 1993), p.517.

¹⁴ Gonzalo Higuera Udías, *Ética Fiscal*, p.152.

rigurosidad por su íntima relación con el juramento comunal fundante de los derechos y obligaciones de cada uno”.

Este refuerzo que el padre Higuera señala es lo que para nosotros es el papel del lenguaje gestual en el nacimiento del hecho imponible. Tanto el señor feudal como el rey rubricaban con gestos harto elocuentes la pretensión de imponer la exacción, lo cual legitimaría luego el accionar de los recaudadores.

Nos preguntamos si esto era así porque quienes pagaban los impuestos eran en su mayoría analfabetos, y esta era la forma en que podían entender, o si lo cierto era que, ocurrido el nacimiento del hecho imponible, que se anunciaba en los lugares públicos a través de los pregoneros, lo era con independencia de las dotes de alfabetización que tuviera el circunstancial auditorio.

Debemos recordar que Suárez, refiriéndose a la ley en general, le agrega al requisito previsto por Santo Tomás de “promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad”, el requisito que radica en que la ley sea *suficientemente* promulgada, como condición para después poder exigir su cumplimiento¹⁵.

Citaremos ahora un texto del Doctor Eximio que, refiriéndose a la ley civil, entiendo subsume lo que venimos analizando.

Dice Suárez: “...que la ley civil que se da a los súbditos es, genéricamente, una señal que indica la voluntad del soberano, por lo cual es preciso que tal señal sea sensible, acomodada al conocimiento humano [...] de no ser así, no sería una señal humana y consiguientemente no sería una ley humana; luego esta manera de manifestar es sustancial a esta ley.”

Sigue Suárez luego de citar a San Isidoro afirmando que “en la forma sensible de la ley se pueden distinguir dos cosas: una, el signo material, como la voz o la escritura, y otra, el significado; de

¹⁵ Bernardino Montejano, *Curso de Derecho Natural*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1978), p.154.

las cuales si se comparan entre sí, la escritura o el sonido es [son] algo material, y el significado algo formal, y de ambos elementos resulta la forma sensible que constituye la ley o que es la ley misma, pues, siendo la ley un acto humano, es también una forma”.

Continúa diciendo el doctor Eximio que “puede explicarse esto con el ejemplo de la forma sacramental, que consiste en las palabras; pero en ellas distinguimos el sonido de las palabras como algo material y el sentido o significado como algo formal, y de ambos decimos que resulta la forma sacramental. Lo mismo a su manera sucede con la ley: consiste en un signo externo que requiere alguna materia, pero su esencia está en el significado y sentido”¹⁶.

Era una época en la que los Reyes juraban respetar los fueros, los recaudadores a su vez prometían solemnemente cumplir bien su trabajo, y los obligados al pago lo hacían convencidos de que así contribuían a la defensa y desarrollo de la ciudad en la que vivían. Era un compromiso asumido con la palabra y con el gesto.

Resta entonces analizar, entre varias otras cuestiones, el porqué de si en los albores de la Edad Media se daba ese exacto cumplimiento de la obligatoriedad fiscal que refiere el padre Higuera, iba a darse luego el cuadro de incumplimiento que para el autor citado comienza en el siglo XIII, cuando proliferan las personas (o mejor dicho los personajes) “que se creen con atribuciones para imponer tributos”, y se aumentan notablemente los montos a recaudar.

Simultáneamente a esta situación de abuso fiscal se fue abriendo camino, luego de trece siglos de vigencia de obligatoriedad en conciencia de las leyes tributarias (tal como Cristo lo había

¹⁶ Francisco Suárez, *De Legibus*, Libro III, Capítulo XV, punto 1, (edición bilingüe), José Ramón Eguillor Muniozgueren, S.I. (trad.) Volumen II (Libros III y IV), (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos Juristas, 1967), p.256.

enseñado, en sintonía con la rica tradición veterotestamentaria) la doctrina, desconocida hasta ese momento, que sostiene que esas leyes tributarias eran meramente penales, es decir que no obligaban en conciencia, mientras no fueran reclamadas como penas por la autoridad competente por haber transgredido la respectiva ley. Esto se extendió rápidamente en la sociedad de la baja Edad Media, permitiendo hacer caso omiso, mientras no les fuera reclamado el tributo, del juramento fiscal de los primeros tiempos.

“La doctrina de la obligación moral sólo a pena se extendió como mancha de aceite y se desbordó por doquiera, recibida con los brazos abiertos, sobre todo, en el sector de la moral tributaria del Medioevo. Llegó incluso a preponderar sobre la tradicional obligación tributaria, en conciencia, de la misma ley”¹⁷.

Contemporáneamente con esta corriente, ampliamente difundida por razones de conveniencia económica, gravitó, y gravita hasta el día de hoy, la doctrina de Santo Tomás respecto de la ley humana ya mencionada en este trabajo, que deriva en la necesidad de respetar en conciencia las leyes tributarias justas, es decir aquéllas ordenadas al bien común, dictadas por quienes tengan atribuciones para ello, que recaigan sobre materias que merezcan ser gravadas, y que observen una cierta proporcionalidad entre el monto de la carga y lo que pueda tributar cada persona.

Si la ley no tuviera estos requisitos no sería justa y por lo tanto no obligaría en conciencia; de lo contrario sería pecado desobedecerla.

Esta obligación en conciencia, la de cumplir con la ley tributaria justa, es el compromiso que la hora impone para procurar el logro del bien común, que no está por encima de los bienes individuales,

¹⁷ Gonzalo Higuera Udías, *Ética Fiscal*, pp. 7-11. – Para los interesados en profundizar este ítem, el autor sugiere remitirse a Mazón, C. en su trabajo de investigación titulado *Las Reglas de los religiosos alrededor de las que surgió el penalismo moral*.

en tanto y en cuanto estos se ordenen al bienestar general y no atenten contra él, necesitándose para ello de un poder impositor que evite los abusos en los que suele caer el Estado, y que, por el lado del contribuyente, se haga honor a la fórmula de declaración jurada con la que en buena parte del mundo se asume la carga fiscal, y no que esta sea un mero formulismo mediatizado que culmine con el gesto displicente de impulsar el comando “enviar” sobre el teclado de un impersonal ordenador.

Bbliografía

Alfonso el Sabio. *Las Siete Partidas del muy noble Rey Don Alfonso el Sabio*, Glosadas por el Lic. Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M., Tomo I, que contiene la 1^o y 2^o Partida, (Madrid: Compañía General, de Impresores y Libreros del Reino, 1843). Tomo III, que contiene la 6^o y 7^o Partida, (Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1844).

Amezúa Amezúa, Luis Carlos. “La potestad tributaria en Francisco Suárez” En *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, ISSN 0008-7750- N^o 51 (2017), pp. 209-231.

Arranz Guzmán, Ana, “El clero”, en *Orígenes de la Monarquía Hispánica; Propaganda y Legitimación, ca. 1400-1520*, José Manuel Nieto Soria (dir.), (Madrid: Dykinson, 1999).

Cocchiara, Giuseppe. *Il linguaggio del gesto*, (Torino: Fratelli Bocca Editori, 1932).

Diccionario de la Lengua Española (DRAE), Real Academia Española, Tomo II, Vigésima segunda edición, (Buenos Aires: 2002).

Digon, Celia y Leonetti, Juan Eduardo. “Las exenciones a la obligación de soportar la carga tributaria en el pensamiento

- de Francisco de Vitoria”, en *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Juan Cruz Cruz (ed.), (Pamplona: EUNSA, 2008).
- García Vizcaíno, Catalina. *Derecho Tributario*, T.I, 2º edición, (Buenos Aires: Depalma, 1999).
- Higuera Udías, Gonzalo. *Ética Fiscal*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., 1982).
- Lamas, Félix Adolfo (h.). “El tributo, lo justo distributivo y la dispensa como liberalidad en la doctrina de Suárez”, en *Justicia y Liberalidad, antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Laura Corso de Estrada y María Idoya Zorroza (eds), (Pamplona: EUNSA, 2012).
- Leonetti, Juan Eduardo. “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).
- . “Algunas reflexiones acerca de los límites de la ley tributaria a la luz del pensamiento de Santo Tomás”, ponencia presentada en las *VIII Jornadas Internacionales De Iustitia et Iure*, (Buenos Aires: UCA, 2013).
- Mariana, Juan de. *De moneta mutatione* en su *Tractatus septem* (1609).
- Montejano, Bernardino. *Curso de Derecho Natural*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1978).
- Morales Oliver, Luis. *El lenguaje del alma en la Reina Isabel de Castilla*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975).
- Quintanilla Raso, María Concepción. “La Nobleza” en *Orígenes de la Monarquía Hispánica; Propaganda y Legitimación, ca. 1400-1520*, José Manuel Nieto Soria (dir.) (Madrid: Dykinson, Madrid, 1999).
- San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*, edición bilingüe, J. Oroz Reta/M. A. Marcos Casquero (eds.), (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., 1993).

Soto, Domingo de. *De Iustitia et Iure*, artículo VII, Cuestión VI del Libro III, versión española del P. Marcelino González Ordóñez. O.P. (Madrid: 1968).

Suárez, Francisco. *De Legibus*, (edición bilingüe), Versión española de José Ramón Eguillor Muniozgueren, S.I., (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos Juristas, 1967).

Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, traducción y anotaciones a cargo de una comisión de P. P. Dominicos, presidida por Francisco Barbado Viejo, O. P., (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., 1966).

—. *La justicia, Comentarios al Libro V de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Benito R. Raffo Magnasco (trad. y notas), (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946).

**CONTINUIDAD DE LOS NOMBRES, RUPTURA DE
LOS SIGNIFICADOS.
INFLEXIONES DE LA *NATURA* EN LA *RELECTIO DE
POTESTATE CIVILI* DE FRANCISCO DE VITORIA**

Francisco Bertelloni
(Universidad de Buenos Aires)

-I-

Entre los hechos de mayor relevancia acaecidos en el mundo cultural latino hacia fines de la edad media se encuentra el masivo ingreso de las obras de Aristóteles, culminado entre 1260 y 1265¹. Ese ingreso provocó, a la vez, otro fenómeno consecuente a él: la recurrente aparición del término *natura* en casi todos los ámbitos de la filosofía². Esa recurrencia tiene lugar, también, en la teoría política. En esos años, ésta comienza a desarrollarse como disciplina nueva, ayudada por los nuevos conceptos filosóficos recibidos del mundo clásico. Uno de esos conceptos fue, precisamente, la

¹ La cronología histórica y los aspectos técnicos de la recepción fue reconstruida por Bernard Dod en “Aristoteles latinus”, en: Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (Cambridge: 1982), pp. 45-79. En el mismo volumen Charles H. Lohr ofrece una interesante interpretación de esa recepción: “The medieval interpretation of Aristotle”, pp. 80-98.

² Abundante información sobre el tema de la *natura* en el mundo medieval puede encontrarse en *La filosofía della natura nel Medioevo* (Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale), (Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966), *passim*.

natura. En poco tiempo, la *natura* logró transformarse en un lugar común del lenguaje de gran parte de la teoría política.

La intensidad de la aparición de la *natura* en la teoría política se debió, fundamentalmente, a dos motivos. En primer lugar, la idea de *natura* no era nueva, sino que, por lo menos desde el siglo XII, ella ya había tenido una primera introducción en el mundo medieval a través de, por lo menos, dos tradiciones: la tradición estoica, transmitida fundamentalmente por textos Cicerón³, y la platónica transmitida en la escuela de Chartres⁴. En segundo lugar, a esas tradiciones se agregaba ahora, la *natura* aristotélica cuyo contenido teórico no solo era diferente del naturalismo de esas dos tradiciones, sino que además, superaba su nivel explicativo. La aparición de la *natura* aristotélica potenció de modo casi automático el recurso a la idea de *natura* en la teoría política. En lo sucesivo se hacía difícil hablar de temas políticos sin recurrir al fuerte protagonismo a la *natura*⁵.

³ Cary Nederman, "Nature, Sin and the origins of society: The ciceronian tradition in medieval political thought", en *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26; "Aristotelianism and the origins of 'political science' in the twelfth century", en *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), pp. 179-194 y "The meaning of 'Aristotelianism' in medieval moral and political thought", *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), pp. 563-585. Nederman reunió sus trabajos en el volumen que lleva como título *Medieval Aristotelianism and its limits*, (UK/ Brokkfield, USA: Aldershot, 1997).

⁴ Tullio Gregory, "L' idea di natura nella filosofia medievale prima dell' ingresso della fisica di Aristotele", en: *Interpretazioni del Medioevo* (a cura di M. A. del Torre), (Bologna: Il Mulino, 1979), pp. 273-311.

⁵ Martin Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien ueber das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2), (München, 1934), p. 8 s. Cf. también Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la edad media*,

A partir del siglo XIII, la confluencia en la teoría política de esas tres tradiciones hizo que, a veces, los contenidos conceptuales provenientes de esas diferentes escuelas filosóficas se superpusieran y que, por ello, resultara difícil identificar la corriente filosófica a la que debía adscribirse el contenido conceptual de la *natura* cuando ésta era invocada en los textos políticos. Por ello, en algunas ocasiones, a pesar de la invocación de ideas naturalistas que eran atribuidas a Aristóteles, éstas en realidad tenían de aristotélico solo el nombre, ya que bajo el recurso al naturalismo aristotélico y a su autoridad solía incluirse en una teoría política un contenido conceptual de otro origen. Y en otras ocasiones ese contenido conceptual aristotélico comenzó a ser sustituido por otros contenidos, muchas veces opuestos al contenido conceptual que le había atribuido el mismo Aristóteles.

En síntesis, dentro de ese complicado proceso, hasta aquí muy rápidamente reconstruido, puede percibirse que el lenguaje de la *natura* comenzó a delatar variantes teóricas e inflexiones semánticas insospechadas que oscilaron entre contenidos genuinamente aristotélicos y contenidos que se separaban de Aristóteles. Pero en todos los casos, es decir, ya se hiciera uso del naturalismo político aristotélico genuino, ya se utilizara un naturalismo ecléctico resultante de combinaciones de distintos orígenes, o ya se utilizara un naturalismo abiertamente opuesto al aristotélico, el hecho es que todas estas distintas variantes de la *natura* que ingresaron en la teoría política desempeñando en ella el papel de fundamento filosófico último, cumplieron dos funciones: primero, facilitaron la construcción, desde su base, de las nuevas teorías políticas naturalistas medievales; y, en segundo lugar, esas variantes definieron la respuesta de cada una de esas teorías a

(Barcelona: 1983), p. 167 y *Principios de gobierno y política en la edad media*, (Madrid: 1961), pp. 246 ss.

los problemas que ellas planteaban⁶. Por ello, la semántica de la *natura* resultaba decisiva al momento de resolver el núcleo teórico planteado por cada teoría política.

Con todo, mientras en la baja edad media la idea de *natura* sirvió para construir teorías políticas con repercusión preponderantemente intraeuropea, la nueva situación histórica del siglo XVI obligó a la teoría política a resolver problemas que excedían ese carácter europeo. Uno de esos nuevos problemas fue la condición político-jurídica de los indios de la América recientemente descubierta por España. En sus *Relectiones theologicae* Francisco de Vitoria (1483-1546) fue uno de los primeros en ocuparse de ese problema. Su objetivo fue encontrar una fundamentación teórica natural del orden político y del *dominium* existentes entre los indios, con independencia del orden eclesiológico.

En la *Relectio de potestate civili*⁷ (1529) Vitoria recurre al concepto de *natura* para afirmar la existencia de legítimas relaciones de *dominium* entre los indios. Allí muestra que esas relaciones

⁶ Sobre las metamorfosis del concepto de *natura* en la teoría política medieval me permito remitir a mis trabajos “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (ed.), *El pensamiento político en la edad media*, (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010), pp. 17-40; “La resemantización de la *natura* aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval”, en: José Luis Fuertes Herreros/Angel Poncela González (eds.), *De Natura. La naturaleza en la edad media*, Vol. I, (Salamanca: Humus, 2015), pp. 17-38; “*Natura multipliciter dicitur*. Las variaciones del concepto de naturaleza en la teoría política medieval”, en *Scripta Mediaevalia* Vol. 4, No. 2, (2011), pp. 11-29.

⁷ Utilizo la edición de Petrus Landry (*Relectiones theologicae*, Lugduni, 1586) con mención de página. Los textos en castellano de la *Relectio de potestate civili* corresponden, con algunas modificaciones, a la traducción de Luis Getino: Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes*, (Buenos Aires: Emecé editores, 1946).

pueden ser legítimas *extra Ecclesiam* porque son naturales, es decir, anteriores al orden eclesiástico e independientes de él. Con todo, cuando emplea el concepto de *natura* como recurso argumentativo para fundamentar la existencia de las relaciones civiles entre los habitantes de América, Vitoria somete a esa *natura* a una serie de inflexiones semánticas cuyos resultados son similares a las inflexiones que la *natura* ya había conocido en los textos políticos medievales. En este trabajo me propongo analizar las consecuencias doctrinales del uso que Vitoria hace del término *natura* en su *Relectio de potestate civili*.

-II-

A modo de antecedente del problema planteado por Vitoria, debe tenerse en cuenta que, entre los dominicos, el tema del *dominium* no era nuevo.

Tomás de Aquino lo había planteado, ya antes de leer la *Politica* de Aristóteles. Primero en el *Super libros Sententiarum* (1252-1256); allí llama al *dominium* con el término *praelatio*; allí afirma que ésta pudo existir en la situación humana prelapsaria de *natura integra* si ella apuntaba *ad utilitatem subditorum*, no a la propia⁸. Luego, en la *Summa Theologiae I* (1268), y ya con conocimiento de la *Politica* de Aristóteles, Tomás expone sus tesis en correspondencia con el naturalismo político aristotélico y sostiene que, en el estado de inocencia, es decir antes del pecado, el hombre era *naturaliter* social y que, como consecuencia de esa natural sociabilidad, en ese estado prelapsario pudo existir el *dominium* si era ejercido *ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune*⁹. Aunque no lo dice explícitamente,

⁸ *In II Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, co.

⁹ *Stheol.*, I, q. 96 a. 4, Resp.

aquí Tomás parece identificar el *dominium* con la irrupción de la politicidad, y lo presenta como un *plus*, es decir, como un momento posterior a la sociabilidad. Y en tercer lugar trata el tema en el breve tratado *De regno* (1272-73), donde vuelve a invocar la *natura* aristotélica para justificar el *dominium* del *rex* sobre los súbditos, pero ahora *en la historia*, es decir en la situación humana postlapsaria.

Después de estas pacíficas tesis tomistas, a comienzos del siglo XIV, el problema del *dominium* fue causa de ásperas polémicas que involucraron al dominico Juan de París, discípulo de Tomás, y al agustino eremita Egidio Romano.

Según Egidio existe una relación esencial entre *dominium* y Cristianismo; por ello “...los infieles no pueden ejercer... con justicia ninguna posesión, dominio, [o] poder”. Y si esas relaciones de dominio existen fácticamente fuera del Cristianismo, ello sucedería “como usurpación e injustamente”¹⁰.

Contra estas tesis Juan Quidort sostuvo que el *dominium in rebus* no resulta del *status* eclesiástico, cristiano o sacerdotal¹¹, sino del trabajo –*labor et industria*– ejercido por cada hombre¹². Es verdad que Juan no se refería directamente a los bienes de los infieles (*bona infidelium*), sino a los bienes de los laicos (*bona laicorum*) resultantes del trabajo; por ello Juan nunca llegó a afirmar, de modo explícito, que el infiel puede ejercer el *dominium* en cuanto *homo naturalis*, es decir independientemente de su condición

¹⁰ Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, ed. de R. Scholz, Herm. Böhlhaus Nachf., (Leipzig: 1929); cito el reprint: (Aalen, 1961); aquí, II, xi, p. 96.

¹¹ Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt* [De regia potestate et Papali], Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, (Stuttgart: 1969), p. 72.

¹² Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt*, p. 96.

de cristiano. Pero cuando sostenía que el *dominium* resulta del trabajo –y no de un vínculo con la *Ecclesia*– Juan generaba una relación o vínculo necesario entre trabajo (*labor*) y *dominium*. A ello agregaba que la segunda forma de *dominium*, no *in rebus*, sino sobre personas –que llama con el término *iurisdictio*–, resulta de una suerte de acuerdo entre ciudadanos-propietarios que instituyen un *princeps* como árbitro de sus conflictos, con total independencia de cualquier intervención eclesiástica. Y, a mayor abundamiento, cuando discurre acerca de la definición de la *Ecclesia* y plantea las posibilidades de que la *potestas* de esa *Ecclesia* resida, o bien en el concilio, es decir en los fieles, o bien en el Papa, Juan sostiene que la *potestas iurisdictionis* depende de los hombres, y agrega que el hecho de que un hombre presida sobre otro hombre es de orden humano y natural (*immo naturale est*)¹³.

-III-

En la misma dirección que sus cofrades Tomás y Juan Quidort, también Vitoria sostiene que la ausencia de fe cristiana o de vínculo con la Iglesia no obstaculiza el ejercicio de *dominium* por parte del infiel. La infidelidad tampoco impide que los indios sean *veri domini* en ámbito público o privado y que ejerzan legítimamente el derecho a la familia, a la propiedad y a la vida en común. Como puede percibirse, en su división de las asociaciones humanas –familia, propiedad, vida común–, Vitoria parece inspirarse en el esquema tripartito naturalista de la filosofía práctica aristotélica que distingue dos ámbitos en la vida humana en relación: el público, propio de la vida en común en la ciudad, y el privado, concerniente a la vida en la casa; y a la vez divide las relaciones

¹³ Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt*, p. 209.

que tienen lugar dentro del ámbito privado de la casa en relaciones familiares –con esposa e hijos– y relaciones de propiedad –con bienes.

Ello sugiere que, también para Vitoria, el *dominium* del hombre sobre el hombre y del hombre sobre las cosas, tanto a nivel público como privado, puede tener lugar *extra Ecclesiam* y que la infidelidad no obstaculiza la legitimidad de esas relaciones. Pero aunque para Vitoria la ausencia de Cristianismo no obstaculiza el *dominium*, sin embargo esa ausencia aún no lograba operar como principio positivo y con fuerza suficiente para legitimarlo, pues Vitoria nada dijo aún acerca del fundamento del *dominium*. Podemos, pues, preguntarnos: ¿qué títulos *positivos* esgrime Vitoria para considerar legítimo el *dominium* entre infieles?

En la *Relectio de potestate civili* Vitoria apoya el fundamento del *dominium extra Ecclesiam* en la *natura*. Pero ¿qué significa allí *natura* para Vitoria? Expondré el problema desde una doble perspectiva. En primer lugar intentaré identificar el lugar de la *natura* en la economía general de la argumentación de la *Relectio*; y luego procuraré mostrar que el significado de la *natura* invocada por Vitoria es diferente del significado que Aristóteles atribuye a la *natura* en el L. I la *Política*. Pues aunque en su teoría política Vitoria sigue invocando la operatividad de la *natura* aristotélica, la resignifica totalmente y se aleja de ella.

Toda lectura de la *Relectio* debe tener en cuenta dos aspectos. El primero es su tema general, el segundo los criterios científicos para tratarlo.

Vitoria define así el tema general: “nuestra disputa versará ... acerca de la *potestas* laica o secular”¹⁴. Es obvio que Vitoria plantea aquí el tema de la *potestas* secular de modo suficientemente

¹⁴ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 115; *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 101.

general como para poder mostrar, dentro de esa generalidad, que el *dominium* ejercido entre indios infieles –*dominium* que puede ser considerado como una *potestas* secular–, es una *potestas* legítima.

En cuando a los criterios científicos, esos criterios son los de la ciencia aristotélica: “conocemos una cosa –escribe– cuando conocemos sus causas”¹⁵. Dentro de esas causas Vitoria identifica la principal de ellas, operante “no solo en las entidades naturales...., sino también en todas las cosas humanas”. Esa causa principal es la causa final, a la que llama “causa primera y principal de todas”¹⁶. Pero puesto que para Vitoria el fin de cada cosa se identifica con su *natura*, su determinación de la causa final como causa principal en las cosas humanas es el pasaporte que le permite transitar con facilidad hacia la tipificación de la función y el significado de la *natura* en el orden de las cosas políticas.

En síntesis, su ciencia es el conocimiento de la causa final o *natura* y su tema es la *potestas* secular. Dentro del tema principal –la *potestas* secular– Vitoria propone cinco subtemas a través de los que avanza hasta demostrar la legitimidad del ejercicio del *dominium* por parte de los gobernantes paganos e infieles: (a) el fundamento de la vida en comunidad; (b) la causa de la *potestas* ejercida sobre esa comunidad, (c) la causa material de la *potestas*; (d) la inherencia fáctica de la *potestas* en el rey y (e) la *natura* de la *potestas* laica o secular. Me limitaré a presentar solamente los dos primeros temas, el tema (a), o sea su explicación del surgimiento de la vida en común (*societas*), y el tema (b), o sea su explicación del surgimiento de la *potestas*. Es en el desarrollo de estos dos temas donde mejor se pone de manifiesto el empleo que hace

¹⁵ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 115; *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 102.

¹⁶ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 115; *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 102.

Vitoria de la idea de *natura* y el significado que le atribuye como categoría operativa principal en su teoría política.

-IV-

Puede considerarse como el comienzo de la teoría política de Vitoria su búsqueda del fundamento de la vida de los hombres en comunidad. El dominico comienza a desplegar el problema tomando como punto de partida la condición natural del hombre individual, es decir antes de la aparición de la vida con otros, y tipifica esa condición natural humana contraponiéndola con la condición natural del animal, que describe del siguiente modo:

... a todos [los animales] dotó la naturaleza de sus vestidos con los cuales pudieran fácilmente sufrir la fuerza de los hielos y los fríos...; a cada especie, para que rechazase las acometidas, se la dotó de una defensa adecuada, o con la cubierta natural capaz de resistir a los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles..., bien de plumas para remontarse en el aire o de uñas y cuernos para defenderse en el suelo¹⁷.

Y de inmediato contrapone esa condición animal de autosuficiencia natural con la condición antropológica, que caracteriza en términos de falencia y de necesidad radicales:

Solo al hombre ... [la *natura*] dejó frágil, débil, pobre, enfermo destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado en un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, como que desde el mismo nacimiento nada más puede que llevar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello de *Job, 14*, repleto de muchas miserias¹⁸.

¹⁷ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 117; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), pp. 103-4.

¹⁸ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 117; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 104.

A ello agrega, todavía, otra importante deficiencia de la naturaleza humana. Pues mientras los animales pueden, por sí solos, conocer lo que necesitan para satisfacer sus indigencias, el hombre, en cambio, no puede hacerlo solo. En ello encuentra Vitoria otro motivo más para justificar la vida humana en sociedad: “...también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que necesitan, y los hombres no pueden”¹⁹.

En síntesis, Vitoria describe una situación primera y originaria del hombre individual sumida en una condición de *natura* indigente, llena de necesidades y hasta incapaz de llegar al conocimiento de los medios para paliar esa situación. Es a causa de esas deficiencias que “...fue necesario que los hombres no anduviesen errantes sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente”²⁰.

Como se percibe, la primera relación interhumana es la *societas*. Vitoria la presenta como un efecto directo de las necesidades y de las falencias de la *natura* humana originaria. A riesgo de ser redundante –lo hago para resaltar mejor las características del vínculo causal que Vitoria introduce entre las deficiencias de esa *natura* humana originaria y el surgimiento de la *societas*–, el dominico presenta la necesidad y la indigencia del hombre como causa de la *societas*, y la *societas* como el primer efecto de esa condición indigente.

Al respecto debe notarse, en primer lugar, que la *societas* no es presentada aquí como un *prius*, es decir, como anterior, por naturaleza, a la condición humana indigente. La *societas* no existe ontológicamente antes, sino que ella aparece solo después de que el hombre percibe la conveniencia de que ella exista a efectos de

¹⁹ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 118; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 104.

²⁰ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 117 s.; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 104.

poder, con ella, corresponder a su radical indigencia. Y en segundo lugar, la *societas* no parece ofrecer un perfil virtuoso, sino que sus características se limitan a satisfacer las necesidades que el individuo aislado no puede satisfacer. Es aquí donde la *natura* invocada por Vitoria comienza a revelar un sutil cambio semántico respecto del naturalismo aristotélico. Pues cuando Vitoria presenta la *societas* como posterior al individuo indigente y como consecuencia de esa indigencia, la transforma en un momento de una serie causal sellada por una negatividad que, desde su origen, es decir, desde la radical indigencia humana, plasma con igual negatividad los subsiguientes momentos de esa misma serie causal.

Por lo demás, la asimilación que Vitoria realiza de las funciones de la *societas* a las de la familia, muestran su concepción simplemente doméstica de la *societas*, es decir, procede a una suerte de economización de la *societas* cuando la compara con la familia, pues mientras ésta no se basta a sí misma para satisfacer todas las necesidades a que está sometida la condición humana indigente, en cambio la *societas* sí se basta a sí misma para ello:

Habiéndose pues constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros, y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, se sigue que ésta [sociedad civil] es como si dijéramos *una naturalísima comunicación muy conveniente a la naturaleza*. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria...²¹.

Aquí se ahondan las dificultades para compatibilizar la tesis que sugiere que la irrupción de esa *societas* se explica porque

²¹ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes*, (trad. Getino), p. 119 (el destacado en el texto es mío); *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 105.

ella irrumpe para satisfacer las necesidades de la *natura* humana indigente con la tesis que sostiene que la *societas* es natural. Esas dificultades resultan de su explicación simplemente necessitarista de la irrupción de la *societas* como primer momento de relaciones humanas. Más aún, esas dificultades se radicalizan cuando Vitoria invoca el L. I de la *Política* de Aristóteles como fuente de su concepción²². En mi opinión, en lugar de acercarse, Vitoria se aleja de Aristóteles, pues éste no señala que la diferencia entre la sociedad civil y la familia reside en la mayor eficiencia de la sociedad al momento de corresponder a las necesidades. En todo caso, para Aristóteles la diferencia entre familia y comunidad civil reside en el hecho de que fuerza y necesidad constituyen un binomio presente en el *oikos*, es decir en el espacio doméstico de satisfacción de necesidades, que se distancia de la comunidad política porque en ésta se realiza la virtud y la eticidad que no se realiza en el *oikos*.

-V-

Una última pregunta se impone en nuestro análisis: ¿para Vitoria la *societas* se agota en su perfil simplemente instrumental e instituido o existe por naturaleza y es una reunión humana virtuosa? Vitoria insiste en afirmar que la sociedad ni es artificial ni invención humana, sino que ha sido prevista en el sistema de la naturaleza para defensa y conservación de los hombres:

Está pues claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la

²² "... por lo cual Aristóteles, en el L. I. de la *Política*, manifiesta que el hombre es político y social", Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes*, (trad. Getino), p. 118; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 104.

naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales²³.

En rigor de verdad, las dos tesis afirmadas en este texto, es decir, la que sostiene que la *societas* no es invención humana, sino que procede de la *natura*, y la que sostiene que la *natura* sugiere al hombre la conveniencia de la *societas* para su defensa y conservación, consiguen el efecto contrario al que se propone Vitoria. En efecto, esas dos tesis no hacen más que resignificar los conceptos de *natura* y de *societas*. En primer lugar ellas resignifican la idea de *natura* porque la presentan simplemente como un sistema de respuestas a la falencias humanas; en este caso, aunque la *natura* falla en el individuo, consigue sus objetivos en la *societas*. En segundo lugar ellas también resignifican la idea de *societas*, porque en lugar de presentarla como una prioridad ontológica natural respecto del individuo, la presentan como un *plus* diferente del individuo, posterior a él, y que aparece en cada individuo cuando es sugerida por la *natura* en el momento en que el individuo es urgido por la necesidad implícita en sus falencias naturales. Es éste, en efecto, el modo como debe leerse la formulación de Vitoria que sostiene que “la naturaleza misma, ... para defensa y conservación sugirió esta razón [la *societas*] a los mortales”. Si mi lectura es correcta, entonces la *societas* se transforma en una reunión artificial e inventada por el hombre para paliar falencias que la misma naturaleza provoca en el hombre individual y lleno de necesidades. En otros términos, la naturaleza fracasa en el individuo, pero resuelve su fracaso con la sociedad. Para Vitoria, que el hombre es naturalmente social parece significar, *solamente*, que la sociedad satisface sus propios fines auxiliando al hombre a remediar sus necesidades.

²³ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes*, (trad. Getino), p. 119; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 105.

A pesar de estas dificultades, la situación de indigencia radical que Vitoria atribuye a la naturaleza humana y que la carga con una negatividad que debe ser superada mediante la vida en sociedad, parece matizada cuando Vitoria menciona algunos rasgos “positivos” de la naturaleza humana. Pues, dice, el hombre tiene razón, virtud²⁴, entendimiento y palabra²⁵. Y además menciona las virtudes de justicia y amistad que, escribe, solo pueden ser ejercidas con otros, no en soledad. De todos modos, no es fácil identificar la función que Vitoria atribuye a estos rasgos virtuosos del hombre dentro de la arquitectura general de la argumentación que construye para explicar el surgimiento de la vida en común. Quizá podría pensarse que Vitoria ha leído en Aristóteles los términos razón, virtud, entendimiento, palabra, justicia y amistad, pero que sin embargo, no logra explicar el lugar de esos conceptos en la lógica de su argumentación que parece desarrollarse más como una cadena signada por el mecanicismo de la necesidad que como un proceso signado por la virtud, como en el caso de Aristóteles.

En mi interpretación, de ninguna manera puede colocarse a Aristóteles en el núcleo del sistema doctrinal de Vitoria, por más que éste lo cite como su fuente. En efecto, en *Política* I, 1 Aristóteles presenta la *pólis* como punto de partida de su argumentación, y lo hace en términos absolutos, es decir en términos ontológicos, cuando la define como un todo anterior a sus partes. En este sentido el planteo de Vitoria difiere radicalmente del planteo de Aristóteles. Para Vitoria ese punto de partida absoluto es *la necesidad del hombre* individual; desde ella transita a la *societas* como resultado de la necesidad; y luego desde la *societas* o comunidad transita

²⁴ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes*, (trad. Getino), p. 117; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 104.

²⁵ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes*, (trad. Getino), p. 118; *Relectiones theologicae*, (ed. Landry), p. 104.

a la irrupción de la *potestas*, como lo mostraré de inmediato. La exposición de Vitoria, parece tener dos antecedentes uno inmediato y otro mediato, pero en ninguno de ambos casos se trata de antecedentes aristotélicos. El antecedente inmediato podría ser el *De regno* de Tomás, donde, para fundamentar la vida en común, el Aquinate considera como primer momento de su argumentación la condición humana de indigencia radical y su diferencia con la situación autosuficiente del animal. El antecedente mediato podría ser, con bastante verosimilitud, el pensamiento estoico en alguna de sus versiones latinas, quizá la transmitida por Séneca²⁶ que, o bien ha sido leído por Tomás y Vitoria lo habría leído en Tomás –o sea de segunda mano– o bien Vitoria lo leyó directamente, posibilidad esta última que resulta más difícil de admitir.

En síntesis, en el tema concerniente al *fundamento de la vida en comunidad de los hombres*, en el discurso de Vitoria la *natura* muestra inflexiones en las que predomina la presencia de la *natura* indigente y, sobre todo, de una *natura* indigente cuyas falencias y debilidades desencadenan la argumentación que permite a Vitoria explicar la existencia de la *societas*. Si, como hemos señalado, Vitoria ha otorgado en su discurso un espacio a la presencia de la virtud humana, sin embargo esa virtud no desencadena ninguna argumentación.

-VI-

Vitoria fundamenta luego el surgimiento y la existencia del poder civil, al que llama *potestas*. No se refiere a éste o a aquél poder concreto, sino al poder en general, considerado como instrumento de gobierno de cualquier comunidad política. En otros términos, se trata de los poderes públicos que se ejercen sobre la

²⁶ *De beneficiis*, IV, XVIII.

comunidad una vez que ésta se ha constituido para satisfacer la necesidad. Para ello Vitoria vuelve a recurrir a los fines que había llamado “naturales”: indigencia, defensa, conservación, es decir a los fines a los que ya había recurrido para explicar el surgimiento de la vida en comunidad, pues, escribe, “... corren ... las mismas razones de utilidad y uso con respecto al poder público que a la comunidad y la sociedad”²⁷.

Por ello, así como la causa de la vida en comunidad es la naturaleza que se expresa mediante los supramencionados fines naturales, esa misma naturaleza es la causa del poder público: “si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho [natural están constituidas] las potestades sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir”²⁸. Pero puesto que el autor de la naturaleza es Dios, también Dios es el autor del poder público. Dios, como causa eficiente, instituye el poder público:

La causa eficiente del poder civil se sobreentiende. Habiendo mostrado que la potestad pública ... está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural solo a Dios por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo²⁹.

²⁷ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 119; *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 105.

²⁸ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 120; “Etsi respublicae societatesque iure divino seu naturali sunt constitutae, potestates etiam sine quibus respublicae stare non possent”, *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 106.

²⁹ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 120; “Efficientem vero causam huius potestatis ex dictis facile est intelligere. Si enim publicam potestatem ordinemus constitutam iure naturali, ius autem naturale Deum solum autorem cognoscit, manifestum

Dios, como *causa eficiente*, instituyó el poder para que la república subsista y no se disuelva, pues ...si [nadie] estuviera sujeto al poder, cada uno tendería a cosas diversas, lo público necesariamente se dispersaría y la sociedad se disolvería si no hubiera alguno que ... mirase por los intereses de todos³⁰.

Percibo que aquí la argumentación de Vitoria vuelve a ser muy cercana al tratado *De regno*, donde Tomás justifica la necesidad del poder como instancia unificante de la tendencia natural de los hombres a privilegiar lo propio descuidando lo común. Después de Tomás, también Juan de París había enfatizado esta tendencia hacia lo propio en perjuicio de lo común³¹, pero radicalizándola y justificando la existencia del poder público como un árbitro necesario en disputas y conflictos entre propietarios³². Aunque en la misma línea, Vitoria parece, sin embargo, algo más moderado; atribuye al poder público la función de neutralizar la tendencia de cada uno a lo propio, pero sin identificar eso propio con la propiedad privada y sin poner bajo esa tendencia un conflicto generalizado entre propietarios. Para Vitoria, simplemente, si

evadit potestatem publicam a Deo esse, nec hominum conditione aut iure aliquo positivo contineri”, *Relectiones theologicae* (Landry, p. 106).

³⁰ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), pp. 119 s.; “Si enim omnes aequales essent et nulli potestati subditi, unoquoque ex sua sententia et arbitrio in diversitatem tendente, necessario distraheretur respublica, dissolveretur civitas, nisi aliqua esset providentia, quae in communi curaret consuleretque communi bono”, *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 105.

³¹ En rigor el tema proviene del *De officiis ciceroniano*, III, 5, 21-3.

³² Johannes Quidort von Paris. *Über königliche und päpstliche Gewalt*, p. 97.

el poder no existiera, cada uno privilegiaría “...sus ventajas particulares y todos menospreciarían el bien público”³³.

-VII-

Podemos formular ahora algunas observaciones finales concernientes a las inflexiones del concepto de *natura* y a sus consecuencias teóricas perceptibles a lo largo del camino que recorre Vitoria hasta llegar al *dominium*.

1. Las inflexiones de la *natura* en la argumentación de Vitoria se encuadran dentro de un más amplio contexto dado por el objetivo de la *Relectio*. Ese objetivo es fundamentar el orden político y el *dominium* o *potestas* en la *natura*, con independencia de la sobrenaturalidad³⁴. Aquí he limitado mi análisis al significado atribuido por Vitoria a la *natura* dentro de los dos primeros subtemas de la *Relectio*: origen de la *communitas* y origen de la *potestas*.

2. Su punto de partida es la negatividad implícita en el hombre indigente, aún sin *communitas*; la indigencia que caracteriza la *natura* humana exige la *communitas*, aún sin *potestas*. Luego, la negatividad propia de la ausencia de unidad en la *communitas* exige la *potestas*, es decir el *dominium*, ejercido sobre la *comunitas*. El *dominium* es equivalente a la irrupción de la politicidad. Vitoria

³³ Francisco de Vitoria. *Derecho natural y de gentes* (trad. Getino), p. 120; *Relectiones theologicae* (ed. Landry), p. 105 s.

³⁴ Para una visión más completa de la relación entre la *natura* y los derechos de los indios de América según Vitoria a me permito remitir a mi trabajo “Hacia la superación de la tolerancia. Los derechos de los indios en las Relecciones de Francisco de Vitoria”, en R. Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la edad media*, (Portugal: Fédération Internationale des Instituts d’Etudes Médiévales, 2012), pp. 29-48.

llega a la *potestas* luego de recorrer una serie causal de distintos momentos cargados de negatividad y falencia.

3. La indigencia, es decir la negatividad propia de la estructura antropológica es el primer momento de la serie *en sentido absoluto* y anterior a cualquier otro. Esa negatividad inicial genera una cadena mecánica cuyos momentos están signados por la fuerza. En efecto, la fuerza implícita en la necesidad de autoconservarse, propia del individuo, causa, al modo de la causa eficiente, la institución de la *communitas*. Y la fuerza de la necesidad de autoconservarse, fuerza también presente en la *communitas*, causa la institución de la *potestas* o *dominium*. Así, los vínculos del individuo con la *communitas* y de ésta con la *potestas* son resultado de deficiencias que colocan a cada momento en un estado de “crisis” que solo se resuelve pasando al momento posterior que neutraliza la negatividad.

4. Para Vitoria el hombre no es político naturaleza, sino indigente por naturaleza. A partir del hombre indigente cada momento posterior irrumpe como institución instrumental para satisfacer una deficiencia presente en el momento anterior. La sucesión de momentos se presenta como una cadena de fuerza construida sobre la base de la necesidad y de la sucesión de efectos producidos por causas eficientes. En esa sucesión los momentos no están comprometidos entre sí en un proceso ontológico unitario que compromete a todos los momentos –como es el caso en Aristóteles–, sino solo unidos en una serie mecánica y sucesiva.

5. En rigor, esos momentos están aislados unos de otros porque son mecánicos; cada uno podría existir sin el siguiente: el individuo es un momento sin otro vínculo con la *communitas* que un vínculo empírico y nuevo, que no estaba presente en el anterior y que recién irrumpe cuando el hombre lo inventa. Las causas que van creando la serie son diferentes y, por ello hacen difícil la vinculación ontológica entre sus diferentes momentos. Con

ello, el hombre queda esencialmente desacoplado respecto de la *communitas* y la *communitas* desacoplada respecto de la *potestas*.

6. Aunque Vitoria se apoya en Aristóteles, sus tesis se distancian respecto de la concepción de *Politica* I,1 y I,2. Allí la *pólis* es presentada como un todo anterior a sus partes, es decir como ontológicamente anterior a las restantes comunidades prepolíticas. Esa anterioridad de la *pólis* politiza a las comunidades que son parte de ella y mantiene entre la *pólis* y las comunidades prepolíticas una unidad ontológica *en sí* para acceder a la cual Aristóteles propone un análisis que desarma analíticamente —es decir, según nosotros—, lo que en la realidad está ontológicamente unido.

7. Las tesis de Vitoria están más cerca de la tradición teórico-política de los dominicos que de Aristóteles. Aunque no es el caso entrar aquí en detalles, ya Tomás en el *De Regno* y luego, en especial, Juan de París en el *De potestate regia et papali*, y muy pocos años antes de Vitoria, el dominico Jerónimo Savonarola en sus textos políticos, habían sustituido la unidad ontológica de la *pólis* por una explicación histórico-genética del surgimiento del *regnum* o *civitas*.

8. Es quizá superfluo aludir aquí a una obviedad: Vitoria puede haber sufrido la influencia del gran maestro de la orden, Tomás de Aquino. Tampoco parece necesario agregar que la influencia de Tomás siempre estuvo presente en la escuela. Más interesante es la posible dependencia de Vitoria respecto del francés Juan Quidort. Vicente Beltrán de Heredia ha sugerido que esa dependencia podría explicarse por el hecho de que el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort fue publicado en París por Jean Clarée, confesor de Luis XII, muy poco tiempo antes de que Vitoria llegara a esa ciudad en 1508³⁵. Ese hecho, junto con una prolongada

³⁵ Cf. Vicente Beltrán de Heredia, “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma”, en *Ciencia Tomista* LVI (1937), p. 27.

permanencia de Vitoria –hasta 1523– en muy estrecho contacto con los dominicos, en el colegio parisino de Saint Jacques, podrían explicar la cercanía doctrinal entre Vitoria y Juan Quidort.

9. Vitoria utilizó la *natura* para leer con el mismo sistema de ideas al europeo y al indígena. Colocó ese común sistema de ideas *antes del Cristianismo* y así pudo considerar como semejantes -es decir, como partícipes todos de la misma estructura antropológica- a todos los hombres en virtud de esa natural estructura antropológica. Pero resemantizó la *natura* y, al hacerlo, se alejó de Aristóteles y colocó su teoría política más en el camino de la teoría política moderna que en el de la teoría política clásica.

Bibliografía

- AAVV. *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale, Passo della Mendola*, (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964, (Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966).
- Aegidius Romanus. *De ecclesiastica potestate*, R. Scholz (ed.), Herm. Böhlhaus Nachf. (Leipzig: 1929). (Reprint: Aalen, 1961).
- Aristóteles. *The Politics of Aristotle*, (trad. Ernst Barker), (Oxford: Clarendon Press, 1946).
- Beltrán de Heredia, Vicente. “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma”, en *Ciencia Tomista* LVI (1932), pp. 22-39.
- Bertelloni, Francisco. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (ed.), en: *El pensamiento político en la edad media*, (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010), pp. 17-40.
- . “Hacia la superación de la tolerancia. Los derechos de los indios en las *Relectiones* de Francisco de Vitoria”, en: Rubén

- Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la edad media*, (Portugal: Fèderation Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2012), pp. 29-48.
- . “Laresemantización de la natura aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval”, en: José Luis Fuertes Herreros/ Angel Poncela González (eds.), *De Natura. La naturaleza en la edad media*, Vol. I, (Salamanca: Humus, 2015), pp. 17-38.
- Dod, Bernard. “Aristoteles latinus”, en: Norman Kretzmann/ Anthony Kenny/Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, CUP, 1982, pp. 45-79.
- Grabmann, Martin. *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2), (München: 1934).
- Gregory, Tullio. “L’ idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ ingresso della fisica di Aristotele”, en: *Interpretazioni del Medioevo*, (a cura di M. A. del Torre), (Bologna: Il Mulino, 1979), pp. 273-311.
- Johannes Quidort von Paris. *Über königliche und päpstliche Gewalt [De regia potestate et Papali]*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, (Stuttgart: 1969).
- Lohr, Charles. “The medieval interpretation of Aristotle”, en: Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (Cambridge: 1982), pp. 80-98.
- M. Tulli Ciceronis. *De officiis* (ed. De M. Winterbottom), (Oxford, Clarendon Press, 1994).
- Nederman, Cary. “Nature, Sin and the origins of society: The ciceronian tradition in medieval political thought”, en *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26.

- . “Aristotelianism and the origins of ‘political science’ in the twelfth century”, en *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), pp. 179-194.
- . “The meaning of ‘Aristotelianism’ in medieval moral and political thought”, en *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), pp. 563-585.
- . *Medieval Aristotelianism and its limits*, (UK/Brookfield, USA: Aldershot, 1997).
- Sénèque, *Des bienfaits* (ed. F. Préchac), (Paris: Les Belles Lettres, 1926-1927).
- S. Thomae Aquinatis. *In II Sententiarum*.
- . *Summa Theologiae I*.
- Ullmann, Walter. *Principios de gobierno y política en la edad media*, (Madrid: 1961).
- . *Historia del pensamiento político en la edad media*, (Barcelona: 1983).
- Francisco de Vitoria. *Relectiones theologicae*, Petrus Landry (ed.), (Lugduni, 1586).
- . *Derecho natural y de gentes*, Luis Getino (trad.), (Buenos Aires: 1946).

LA DINÁMICA DEL LENGUAJE EN LA TEMPRANA RAZÓN DE ESTADO: LOS DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LOS CONCEPTOS POLÍTICOS EN LAS OBRAS DE GIOVANNI BOTERO

Mario Leonardo Miceli
(UCA/CONICET)
(mario_miceli@uca.edu.ar)

1. Introducción

En las últimas décadas se desarrollaron diversos enfoques sobre la problemática del significado de los conceptos a lo largo de la historia y cómo estudiarlos respecto de la relación con la actualidad. El campo de la filosofía política no fue una excepción a la regla y así surgieron estudios varios sobre la necesidad de encarar el análisis de las ideas políticas del pasado bajo otras metodologías. Por citar sólo algunos ejemplos, en primer lugar no puede olvidarse el famoso esquema propuesto por Quentin Skinner mediante el cual se critica a los investigadores que centran sus estudios ya sea sobre el texto político en su pura individualidad o en aquellos que los entienden solamente por los condicionamientos del contexto histórico (y particularmente socio-económico) en el cual están inscriptos, para lo cual este inglés propone un enfoque basado en el correcto entendimiento de cómo eran usadas ciertas palabras, prestando especial atención a las intenciones que poseían los pensadores y examinando el conjunto de sus escritos (aún cartas privadas o meros panfletos) en relación (no determinista)

con el contexto que los rodeaba¹. Esto a la vez se emparenta con los puntos desarrollados por J. G. A. Pocock, en el sentido de saber enmarcar el uso de los conceptos dentro de una configuración espacio-temporal dada, con base en su idea de “momento”². Por otro lado existen autores como Reinhart Koselleck quien, entreviendo cómo puede darse la relación entre conceptos y circunstancias a lo largo de la historia, considera el desarrollo que tuvieron en lo lingüístico y en el plano fáctico, ya sea de forma paralela o interconectada, por ejemplo cuestiones ligadas a las ideas de revolución, Estado, pueblo o soberanía, examinando asimismo las estructuras temporales internas de estos conceptos y la manera en que explicitaron en la Modernidad nuevas dialécticas entre experiencias y expectativas, pasado y futuro³.

Este trabajo se enmarca dentro de las discusiones citadas e intenta en particular analizar una serie de conceptos ligados al origen del Estado Moderno. El objetivo es centrarse en las obras del piemontés Giovanni Botero (1540-1617), quien fuera conocido como uno de los primeros pensadores en analizar el tópico de la razón de Estado. Mediante la investigación de varias de sus obras, se intentará entrever los significados que poseían algunas palabras que están íntimamente ligadas a la esencia de toda filosofía política, como ser las de Estado, nación, pueblo o república. En este sentido, se buscará comprender cuál era el uso que Botero daba a estas palabras y qué posibles influencias medievales acarrearba. El propósito final se enmarcará en demostrar que varios de estos conceptos eran utilizados en un sentido muy diverso

¹ Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol. 8, n° 1, (1969), pp. 3-53.

² J. G. A. Pocock, “Historia intelectual: un estado del arte”, *Prismas*, n° 5, (2001), pp. 145-173.

³ Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, *Ayer*, n° 53, (2004), pp. 27-45.

al que posteriormente se vieron asociados dentro de la política moderna. El objetivo no es demostrar una conexión estricta entre el pensamiento político de Botero y la filosofía medieval. De hecho sería difícil hablar de *una* filosofía medieval. Más bien, la intención es marcar cómo el uso que otorga a las palabras en cuestión reflejan ciertos esquemas recurrentes del lenguaje medieval, entreviendo cómo, aun en los supuestos albores de la Modernidad, este autor seguía utilizando ciertos conceptos bajo significados que en absoluto podrían tildarse de modernos.

Cabe apuntar que la elección de Botero no resulta nimia porque, más allá de que no suele ser considerado como uno de los grandes autores de la historia del pensamiento político, no deja de ser relevante (y hasta curioso) el hecho de que en su época fue un personaje muy leído y muchas de sus obras fueron traducidas en varios idiomas⁴. Fue también una persona muy consultada en las cortes, y llegó a ser secretario de Carlo Borromeo y consejero de los duques de Piamonte. Quizás el mejor indicio de su fama queda demostrado por el hecho de que durante varias décadas su idea de la “razón de Estado” buscó ser reinterpretada de las maneras más diversas a lo largo de toda Europa⁵, siendo Inglaterra ejemplo de ello si se consideran por caso las traducciones hechas por Robert Johnson de la obra de Botero *Relationi Universali*⁶. Creo

⁴ John M. Headley, “Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero’s Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process”, *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n° 4, (2000), p. 1134.

⁵ Maurizio Viroli, *From politics to reason of state* (Lexington: Cambridge University Press, 2011), p. 273.

⁶ Andrew Fitzmaurice, “The Commercial Ideology of Colonization in Jacobean England: Robert Johnson, Giovanni Botero, and the Pursuit of Greatness”, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, vol. 64, n° 4, (2007), pp. 794 y 804.

que resulta interesante estudiar a autores que, por más que luego hayan sido (quizás injustamente) olvidados por la filosofía política actual, sin embargo fueron muy reconocidos en su momento, hecho que nos puede llevar a entrever de mejor manera cómo se produjeron ciertos cambios en la historia de los conceptos y cuáles eran las verdaderas implicancias del lenguaje que se usaba en ese momento tan importante para la historia occidental.

2. Los vaivenes de la palabra “Estado”

Creo que el primer término que merece ser analizando es justamente el de “Estado” y la supuesta razón que debe guiarlo. El tema no resulta menor, no sólo porque nos encontramos frente a un autor inserto en medio de la conformación de los Estados Modernos, sino también porque el mismo Botero de manera explícita declara en su obra más conocida que su propósito principal es aclarar de qué se trata una verdadera razón de Estado frente a los supuestos malos entendidos que estaba generando la obra de Maquiavelo, teniendo como objetivo el reforzar la idea de que todo arte de gobierno no puede contraponerse a la ley de Dios⁷. En este contexto, el problema de la “razón” de esta nueva entidad política, el “Estado”, se había transformado en uno de los grandes temas de la época y así surgieron por doquier obras tituladas bajo ese nuevo concepto⁸. Sin embargo, las nociones que lindaban

⁷ Giovanni Botero (1589), *Della Ragion di Stato* (Roma: Donzelli Editore, 1997), pp. 3-4. Todas las obras de Botero que se citan en este trabajo fueron estudiadas en italiano (en muchas ocasiones de digitalizaciones de los textos originalmente publicados en los siglos XVI y XVII). Las traducciones al español son propias.

⁸ Quentin Skinner (1978), *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), pp. 276-277. Véase también Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism*

con estos postulados eran todavía confusas, y de hecho a lo largo de la obra boteriana emergen diversas y hasta contradictorias significaciones, tanto de la palabra “Estado” como la de su razón.

En ciertas ocasiones “Estado” está ligado a la idea medieval de república o reino como comunidad política organizada jurídicamente y que posee una cierta cultura común.

Lo mismo sucede cuando describe cómo cierto reino o ciudad recibe ayuda militar de éste o aquel *stato*¹⁰, o cuando habla de “establecer la quietud [paz] en aquel Estado”¹¹. Hasta llega en algunos párrafos a diferenciar el *stato* en una región del *governo* que lo dirige¹². En otros párrafos puede apreciarse el uso de la palabra para referir a un cúmulo de elementos ligados a la gobernabilidad de ciertas comunidades políticas y culturalmente hermanadas, como el caso de Suiza¹³. Similar a esta asociación de “Estado” con las “cosas” que refieren a lo político puede verse el relato de un gobernante que pudo evadir los “peligros de la vida

1450-1700 (Washington: The Catholic University of America Press, 1999), p. 88.

⁹ Giovanni Botero (1608), *Relatione della Republica Venetiana* (Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 2010), p. 64.

¹⁰ Giovanni Botero (1596), *Le Relationi Universali [Parte Seconda]* (Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 2010), p. 62.

¹¹ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, en Gioda, Carlos, *La vita e le opere di Giovanni Botero* (Milán: Ulrico Hoepli, 1894), p. 274. Sólo la parte quinta de esta obra de Botero se citará del libro de Gioda, mientras que el resto corresponderán a la edición de Kessinger Publishing LLC.

¹² Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, p. 108.

¹³ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, p. 77.

y del Estado”¹⁴. Asimismo es conectado al concepto de ciudad¹⁵ pero a la vez diferenciándolo de manera confusa, acercándose a la idea de “gobierno” o por lo menos de “ordenamiento político”. Puede encontrarse una reseña análoga a este último significado cuando, en referencia a la forma de gobierno de Japón, dice que “produce perpetuas revoluciones de estados”, agregando luego que el gobernante, para evitar este tipo de sediciones, “divide el reino y los estados”¹⁶. La última cita es un claro ejemplo de cómo en el lenguaje boteriano la palabra puede significar ora el orden jurídico político y otrora los dominios territoriales. Esto sucede a lo largo de todas sus obras y especialmente en aquella donde plasma su voluminosa formación humanista, *Le Relationi Universali*. Así habla por ejemplo de “los estados extraídos al Duque de Saboya”, de una “Iglesia y estado [gobernados por] Monseñor Volfango Teodorico”¹⁷, o de los “estados” del Gran Kan¹⁸. La paradójica situación de *stato* en el sentido de dominio territorial llega al punto de describir a España como una “provincia” (¿acaso de la Cristiandad?), cuyo rey posee “estados” entre los cuales se

¹⁴ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, p. 220. Cabe aquí apuntar que en muchas ocasiones Botero escribe “Estado” con minúscula y en otras con mayúscula, sin ningún tipo de razón que justifique la diferencia. Esto se transforma en otro indicio de la vaguedad del término. A lo largo de las traducciones de sus textos que se citan en este trabajo se mantendrá la palabra según aparezca en la edición consultada (ya sea con minúscula o mayúscula).

¹⁵ “...los Venecianos, para asegurar mayormente la Ciudad y su Estado...” (Giovanni Botero, *Relatione della Republica Venetiana*, p. 8)

¹⁶ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, p. 99.

¹⁷ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, pp. 78 y 81.

¹⁸ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, p. 59.

encuentran Milán y Nápoles¹⁹. En otras secciones el término se presenta en un sentido aún más reducido, por ejemplo para hacer referencia a lo estrictamente ligado a la gestión gubernamental o a lo sumo a la política agonal y los intereses facciosos²⁰. Todas estas particularidades son advertidas por Federico Chabod, quien arguye que Botero empieza a tratar el tema de la razón de Estado, pero sin definir qué es, “dando por sentado que el Estado es una realidad sobre la cual no valía la pena extenderse”.²¹

Lo mismo sucede con la “razón” de ese Estado. Si bien Botero se había propuesto la reinterpretación del término, éste suele exhibirse con significados a veces reducidos y confusos a lo largo de la obra. Por ejemplo en ciertas ocasiones brota simplemente como el accionar político diario de un gobernante²². En otros párrafos florece como sinónimo de un arte de gobierno que apunta al vago concepto de *grandezza*: “[En referencia a la importancia de tener una gran población] Tienen los Portugueses y los Castellanos una razón de estado contraria a aquella de donde procede la grandeza y potencia de Roma”²³. En otras partes es paradójicamente conectado a la interpretación que supuestamente había surgido

¹⁹ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, p. 133. El uso de “Estados” en plural como dominios puede verse también en *Parte Quinta*, p. 209, y en p. 233 haciendo referencia a los *stati* de España en el sudeste asiático.

²⁰ Giovanni Botero (1617), *I capitani* (Venecia, Alessandro Vecchi, digitalizado por Google), p. 87.

²¹ Federico Chabod (1967), *Escritos sobre el Renacimiento* (México, Fondo de Cultura Económica, 1990), p. 267.

²² Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, p. 165 (la bastardilla es mía). Lo mismo puede apreciarse cuando describe a un rey polaco como “Príncipe muy entendido en la razón de estado y de gobierno” (*Relationi Universali [Parte Quinta]*, p. 210).

²³ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, p. 17.

con Maquiavelo y que se había propuesto contradecir. Es más que particular en este sentido el siguiente párrafo: "...encargó a su hijo Enrique II la restitución de la Saboya, siguiendo esta política no tanto por interés de conciencia cuanto por razón de Estado. Esto demuestra que en las consultas de los Príncipes la conciencia suele estar ordinariamente fuera y no se introduce si la razón del Estado así no lo desea."²⁴ Significados similares emergen a lo largo de sus obras, aun por ejemplo describiendo que los españoles "condujeron a su fin la guerra de Granada, y expulsaron a los Moros y los Judíos, contra toda moderna razón de estado, fuera de sus estados",²⁵ haciéndonos dudar si busca definir a la idea en estricta relación con la interpretación maquiavélica o si, frente a la *moderna* razón de Estado, podría existir una *antigua* o por lo menos *correcta*. Él se proponía reconvertir su significado pero a la vez seguía usando el concepto con esos sentidos que intentaba despotricar.

En medio de este cúmulo de significados el piemontés intenta clarificar la cuestión dando una definición supuestamente concisa de "razón de Estado" como la "noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio"²⁶. Creo que la cita no resuelve el dilema, sino que introduce nuevos interrogantes. En principio parece remontar a lo expuesto por Tomás de Aquino en su *Del gobierno de los príncipes*: "Y siendo enseñado por la ley divina, su principal cuidado [el del gobernante] ha de ser cómo hará que viva bien el pueblo que le está sujeto; el cual cuidado se divide en tres cosas. Lo primero, cómo ha de fundar en el pueblo este modo de bien vivir. Lo segundo, cómo lo ha de conservar después de comenzado. Y lo tercero cómo podrá hacer que cada

²⁴ Giovanni Botero (1601), *De Prencipi Christiani* [Seconda Parte] (Turín, Dominico Tarino, digitalizado por Google), p. 591.

²⁵ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali* [Parte Quarta], p. 32.

²⁶ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 7.

día vaya en aumento”.²⁷ Si a primera vista salta la semejanza con la tríada de acciones que guía a todo gobernante, en el Aquinate se aplican al aristotélico objeto del “bien vivir”, muy probablemente en referencia a la búsqueda de un estilo de vida virtuoso que coadyuve a la plenitud del hombre. Sin embargo, en el piamontés el objeto de las tres acciones es claramente otro: no la vida buena o virtuosa sino el dominio, entendido como la extensión territorial, sus recursos materiales o hasta en el moderno sentido del Estado como máquina de monopolización del poder. El uso de la palabra “medios” es sintomático en este sentido, hecho que parece acercarlo más a Hobbes que al Aquinate. A la vez esta perspectiva podría asociarse con los conceptos de “Estado” anteriormente descriptos ligados a significaciones parciales, sobre todo los referidos a los dominios territoriales, lo cual nos llevaría a aquello que algunos politólogos contemporáneos describen como una idea de Estado ligada estrictamente a la figura del gobernante²⁸. Estas definiciones

²⁷ Tomás de Aquino (1267), *Del gobierno de los príncipes* (Buenos Aires: Editora Cultural Buenos Aires, 1945), Libro I, Capítulo 15.

²⁸ Harvey C. Jr. Mansfield, “On the Impersonality of the Modern State: a Comment on Machiavelli’s Use of Stato”, *The American Political Science Review*, vol. 77, n° 4, diciembre 1983, p. 853. En un sentido similar habla Norberto Bobbio cuando describe las teorías sustancialistas del poder en referencia a aquellas que lo entienden como un medio que sirve para alcanzar lo que es objeto de nuestro deseo, y pone como ejemplo a Hobbes, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), p. 103). Algo parecido exhibe Guillermo O’Donnell pero refiriéndolo al Estado capitalista de los siglos XIX y XX, respecto de la asimetría que se crea gracias a ese ente estatal que tiene los recursos (es decir, los “medios”) de coacción física, económicos, de información e ideológicos para ajustar los comportamientos (“Apuntes para una teoría del Estado”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, n° 4, “Estado y Clases Sociales en América Latina” (2), (1978), p. 1159).

suman un nuevo punto a la confusión, siendo llamativo que, a la hora de expresar aquello que primeramente es la función del gobernante, tome la tríada tomista pero la reinterprete en un sentido similar al que ya había realizado Maquiavelo.²⁹

Como contrapunto a lo expuesto, Botero no claudica respecto de su primer objetivo de refundar un arte de gobierno que respete a la verdadera religión. Nótese la siguiente cita: “Y qué mayor locura puede ser que el prevaricar contra la ley de Dios para ampliar el estado; y dañar su alma, en pos de dejar el reino más grande a sus sucesores...”, agregando luego que la fama y la gloria (aquellos objetivos que había querido ensalzar el Renacimiento) son un arma de doble filo³⁰. La verdadera ley de Dios es la que debe seguir rigiendo las ciencias prácticas, entre ellas la política, y aquí es donde se ve claramente la conexión que Botero marca entre parte de la filosofía política medieval y el surgimiento del Estado Moderno. Así deja en claro que los medios políticos están inscriptos en el marco de una jerarquía de fines, siendo que “las riquezas, la dignidad, los reinos y los imperios tanto tienen de bien como de comodidad se orientan a honrar a Dios y a conseguir el fin último”³¹. Botero busca sistematizar la razón de Estado bajo un arte de gobierno que se fundamente en principios morales y que ese mismo arte se convierta en una estructuración consistente de los medios legítimos a utilizar de manera normal en política. Esto resulta asimismo compatible con la definición que da José Fernández Santamaría de la razón de Estado como “la aplicación de la razón a los problemas de gobierno, el criterio por el cual juzgar a los medios para conseguir ciertos fines políticos que se

²⁹ Véanse por ejemplo los capítulos VI, XII, XVIII y XIX de Nicolás Maquiavelo, *Il Prencipe* (Firenze: Le Monnier, 1969), pp. 80, 110, 139 y 152.

³⁰ Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, p. 90.

³¹ Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, p. 91.

consideran convenientes para la preservación del bien común”, agregando que en el caso de los pensadores españoles en los que él se centra se definía como una razón subordinada a la ética (una *recta ratio* para elegir los medios)³². Por lo tanto, el nuevo concepto no necesariamente implica un proceso de autonomía de lo político. Se presenta simplemente como los medios que, en concordancia con principios éticos, buscan sobrellevar los problemas políticos que se generan en la vida de las comunidades.

De esta manera, el concepto de “razón de Estado” no se desarrolla necesariamente como una nueva *ratio gubernatoria* basada en la dominación de los pueblos, autónoma de las implicancias morales y de otros poderes fácticos como puede ser descrita por ejemplo por Michel Foucault³³. Valga apuntar que Botero dedica gran parte de su voluminosa literatura política a detallar cómo el gobernante debe subordinar su arte a principios que encuentran su *razón* en ámbitos que van más allá de la política. Advierte así que todo gobernante debe al estilo clásico y medieval emprender sus acciones basándose en el complejo de virtudes cardinales y teologales, teniendo especial relevancia la justicia. Remarca, justificándose en aquello que parece una clara influencia ciceroniana, la importancia de “conservar y asegurar a cada uno lo suyo con la justicia, en la cual sin duda consiste el fundamento de la paz y el establecimiento de la concordia de los pueblos”, aseveración que renglón seguido lo lleva a determinar que los cambios políticos dependen de la justicia (o injusticia mejor

³² José Fernández Santamaría, “Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, n° 3, (1980), pp. 355-356.

³³ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France (1977-1978), edición establecida por Michel Sellenart, bajo la dirección de Françoise Ewald y Alessandro Fontana (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), pp. 67 y 70.

dicho) en la cual se basan los gobiernos³⁴. El otro gran ejemplo es la religión. Toda su obra está teñida por completo de la idea que lo teológico impregna (o debería impregnar) las acciones políticas, aun estipulando en decenas de párrafos que la Providencia está siempre dispuesta a premiar o castigar a los gobernantes según el respeto que brindan a los principios del catolicismo y la Iglesia. Son innumerables las ocasiones en que Botero liga la política con principios religiosos y, a pesar del gran poder que otorga al gobierno (especialmente en la figura del príncipe), siempre deja en claro que no es el responsable último de la formación de las personas. Esta labor corresponde en todo caso a la Iglesia, lo cual Botero deja entrever constantemente. Me permito citar en este sentido sólo un ejemplo de esta afirmación: “en cuanto al ordenamiento, deje [el gobernante] libre a los Prelados el juicio de la doctrina y la dirección de las costumbres y toda aquella dirección que al buen gobierno de las almas refiere”³⁵. El gobierno pasa a ser un arte para el regimiento de las personas, pero excluyendo taxativamente los ámbitos del ser que se reservan a la Iglesia.

3. Una miríada de significados que rodean a la razón de Estado

Paradojas análogas se aprecian al examinar los significados que pueden adquirir otros conceptos que se encuentran íntimamente ligados a la conformación del Estado Moderno, como ser el de nación. El concepto no adquiere todavía la significación que le damos actualmente, sino que se emparenta a tópicos diversos y no necesariamente a las comunidades que luego se consolidaron bajo el amparo de las estructuras político-jurídicas de los Estados

³⁴ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, pp. 22-23.

³⁵ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 79.

Modernos. Por ejemplo habla de “nación” en la Sicilia de la Magna Grecia³⁶ o para los habitantes de Bohemia³⁷ y Borgoña³⁸. No se puede culpar a este autor por no haber aplicado el término a aquello que tiempo después sí se conformó, siempre de manera histórica contingente, como las naciones modernas de franceses, españoles, ingleses, alemanes, etc. En todo caso es importante marcar cómo los conceptos se usaban en ese momento y qué implicancias tenían. Otro claro ejemplo de ello surge cuando entre los colonizadores de América menciona a los castellanos, no a los “españoles”, pero seguidamente refiere al rol que cumplieron los “italianos”³⁹. Esto se amplía cuando en otra sección incluye dentro de las “naciones” que pueblan el reino de España a los “castellanos, aragoneses, vizcaínos, portugueses, italianos, alemanes”⁴⁰, pero páginas más adelante dice que “los españoles han fundado en el Nuevo Mundo más de doscientas Colonias de su nación”⁴¹. La palabra “nación” o sus derivados vuelve a ser usada para épocas lejanas al siglo XVI, por ejemplo en relatos sobre las Cruzadas⁴², para referirse a un “Sínodo nacional” convocado por Ludovico VII rey de Francia en el siglo XI⁴³, o para referirse a algo similar a “facción” o agrupación

³⁶ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Dell’Isole]*, p. 69.

³⁷ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, p. 90.

³⁸ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, p. 148.

³⁹ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, p. 205.

⁴⁰ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, p. 134.

⁴¹ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quarta]*, p. 67.

⁴² Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, p. 43.

⁴³ Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, p. 127.

de hombres de moralidad laxa⁴⁴. Es sorprendente cómo en algunos escritos llega hasta a usar el término para referirse a los fieles de una cierta religión, y así habla del “número de los cristianos y de las otras naciones, cuanto respecta a la religión, en el Universo”, para luego describir a los gentiles como una nación, diferenciándolos de las “naciones” de los latinos y griegos, siempre en cuanto al tema religioso⁴⁵. Lo expuesto demuestra que la palabra se usaba en el contexto de Botero pero con significados poco concisos (no necesariamente germinales de aquella figuración política que después se desarrolló especialmente a partir de fines del siglo XVIII) y a lo sumo para ligarla de una manera muy general a las costumbres, lengua, religión y hábitos de una comunidad dada. Tampoco en esta línea Botero asocia necesariamente una nación a un Estado en particular, hecho que por ejemplo puede apreciarse cuando critica a Castilla y Portugal por no aceptar la ciudadanía a otras “naciones”⁴⁶, cuando habla de los dominios del Rey de Persia que contienen “grandes ciudades y naciones”⁴⁷, o al describir las varias “naciones” presentes en India sin asociarlas a una unificación política propia⁴⁸. Lo expuesto demuestra que para la época no existía de forma tan clara la imbricación entre Estado y nación como se estudia en la ciencia política contemporánea. La misma idea de “los italianos” se exhibe continuamente desfigurada, ora situándolos en la época de las Cruzadas pero sin enfatizar nada al

⁴⁴ Así describe a “hombres de oscura y baja nación” (*Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, p. 266).

⁴⁵ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, pp. 275, 304 y 307.

⁴⁶ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, p. 18.

⁴⁷ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, p. 91.

⁴⁸ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 111.

respecto ⁴⁹, otrora llegando a mencionar de manera poco clara la mala opinión que los “escritores *oltramontani*” tienen de la “nación italiana” ⁵⁰. Nótese el siguiente párrafo para seguir *entendiendo* los supuestos *malos entendidos* sobre el uso de los conceptos:

“Pero antes de pasar adelante, presupongamos que donde no existe pluralidad de Príncipes [...] no podría tener lugar el contrapeso del cual razonamos. Ello se ve claramente en España, Inglaterra, Francia, Polonia y otros reinos, habiendo estado primero divididos en más principados y luego unidos bajo una sola corona. Si todo el mundo fuese de una República o de un Príncipe, no sería necesario el arte del contrapeso; pero por la pluralidad de Príncipes se sigue que el contrapeso es útil y bueno, no por su naturaleza sino por accidente. Y el mismo es de dos tipos, porque a veces tiene por fin la paz de una República compuesta de estados diferentes, como los casos de Italia, Alemania y la Cristiandad, y otras veces la seguridad y el bienestar de un estado particular; en el primer caso el contrapeso consiste en una cierta igualdad por la cual el cuerpo de la República no posee miembros que no estén proporcionados entre sí...” ⁵¹

La cita nos introduce a los temas que ya se vienen tratando pero también a otros conceptos como el de “república”. Botero vislumbra que España, Inglaterra y Francia están transitando un

⁴⁹ Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, pp. 5 y 34.

⁵⁰ Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, p. 252.

⁵¹ Giovanni Botero, *Relatione della Republica Venetiana*, pp. 8-9.

camino diverso al de Italia y Alemania, pero curiosamente no percibe nada esencialmente fallido en esta situación. De hecho nombra a estas últimas bajo las palabras (“Italia” y “Alemania”) que adoptarán siglos después cuando se consoliden como Estados modernos pero en su significado típicamente medieval, como “Repúblicas” (en el sentido que tenía este término durante la Edad Media), como unidades geográficas, culturales e históricas que pueden agrupar varios “estados” y por ende análogas a la más amplia unidad de la Cristiandad.

Otra cuestión florece al hablar de “república” como forma de gobierno. En el piemontés el término no se asocia en absoluto, como empezó a desarrollarse tiempo después a partir de las revoluciones modernas, con un sistema basado en la soberanía popular y opuesto a las monarquías absolutas. El piemontés parece demostrar que, por lo menos en el contexto lingüístico de su época, la palabra seguía denotando aquello que Polibio admiraba del régimen romano, en el sentido de una estructuración política conformada por contrapoderes institucionales que impedían la centralización y posible corrupción del poder. En todo caso, y casualmente de manera casi contraria a lo que luego sucederá en las revoluciones modernas, Botero recurre al ejemplo de Venecia para remarcar la contraposición de esta comunidad política con aquellas que adoptaron formas de gobierno más cercanas a la soberanía del pueblo y que, en la interpretación de Botero, suelen terminar en gobiernos tiránicos de demagogos⁵². En otra ocasión, y siempre dentro del mismo tenor, llega a diferenciar por los motivos expuestos dos tipo de república: “[Venecia] ha reducido a sus *Dogi* a una autoridad moderada y los sometió a las leyes; [Roma] se convirtió, empeorando, de República Aristocrática a popular; ésta

⁵² Giovanni Botero, *Relatione della Republica Venetiana*, pp. 37 y 94.

[Venecia] trasmutó, mejorando, de una popular a una nobilísima Aristocracia.”⁵³ De esta manera, la palabra “república” adquiere en el piamontés significados diversos, a veces como comunidad de hombres organizados con base en una cierta autoridad o por la comunión de ciertos fines aún supra-políticos, o en otras ocasiones cómo una forma de gobierno que a la vez puede adquirir sub-tipos según cuál sea la relación entre el poder del pueblo, la nobleza y el gobierno unipersonal.

Por último creo conveniente hacer una breve referencia a cómo en Botero es tratado el término “pueblo”. Esta palabra emerge de manera nuevamente poco concisa y sin duda no posee la virtualidad política que fue adquiriendo con el tiempo. Con “pueblo” Botero parece referirse a la agrupación de hombres en una comunidad que se diferencia del príncipe y la aristocracia. En muchas ocasiones considera a esta entidad como un todo homogéneo generalmente falto de voluntad, pero también en otras se encuentra dispuesto a realizar ciertas diferenciaciones entre sus miembros, hecho que se verifica con las referencias a los *mezzani*, en alusión a los *mesoi* de Aristóteles⁵⁴. Más allá de estas no menores particularidades, podría argumentarse que en Botero surge una especie de triple perspectiva sobre su visión del pueblo. Ellas serían las siguientes: las pasiones populares como una amenaza al orden político, el pueblo como una materia maleable para el príncipe creador de comunidades y por último el pueblo como un recurso de la razón de Estado.

En primer lugar el pueblo es descrito como una posible amenaza al orden estable. El tema no es teorizado en detalle, posiblemente porque para el piamontés la masa de los súbditos no es un verdadero actor político de relevancia. En todo caso, el peligro podría surgir por dos flancos. Uno relacionado a la antropología

⁵³ Giovanni Botero, *Relatione della Republica Venetiana*, p. 2.

⁵⁴ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 93.

pesimista que florece continuamente a lo largo de sus obras, donde todo hombre tiende según el piemontés al pecado (siendo la codicia el mayor de ellos) y por tanto a la posible rebeldía. Por otro lado el pueblo se transforma en un instrumento a ser usado ya sea por los aristócratas de sangre noble o por los individuos que, al estilo del liderazgo carismático weberiano, pueden adquirir “reputación y crédito entre la gente”⁵⁵. Botero explicita el punto cuando describe cómo pueden corromperse los Estados, introduciendo la posibilidad de que el pueblo díscolo se alíe a facciones extranjeras⁵⁶. Consecuentemente Botero aconsejará a sus príncipes la necesidad de no apoyar su poder sobre las masas, pero sí mantenerlas en buenos tratos con su gestión, promoviendo los entretenimientos con las hazañas magníficas del gobernante, junto a la construcción de “las fábricas ... la canalización de ríos para el uso de la navegación y la agricultura ... templos, monasterios, ... naves”. Como diría Gianfranco Borrelli, la necesidad de entretener al pueblo se convierte en parte de la sabiduría del gobernante⁵⁷. El pueblo es así en primer lugar un actor político supuestamente de poca relevancia pero, debido a la falta de una voluntad propia, un instrumento peligroso que conviene que sea usado por el buen gobernante, previendo que, de no hacerlo, será utilizado por los siempre presentes enemigos políticos.

Es así que, junto a la concepción del pueblo como amenaza, brota en segundo lugar su conceptualización como una masa informe, un conjunto de hombres que puede ser determinado por la voluntad de los gobernantes u otros personajes⁵⁸. Esto ya se

⁵⁵ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 94.

⁵⁶ Giovanni Botero, *Relatione della Republica Venetiana*, p. 65

⁵⁷ Gianfranco Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano* (Bologna: Il Mulino, 1993), p. 83.

⁵⁸ Aquí puede recordarse que Leo Strauss describía en un sentido análogo la teoría de Maquiavelo donde, dada la “maleabilidad infinita

nota en principio cuando Botero detalla algunos de los posibles orígenes de la comunidad política y, citando a Cicerón, explica que “se encontraron luego algunos personajes, los cuales, habiendo adquirido con la sabiduría y la elocuencia autoridad y reputación maravillosa entre los otros, demostraron a la tosca multitud cuánta gran utilidad habría para gozar si, conduciéndose hacia un lugar, se uniesen en un cuerpo, para la intercambiable comunicación de cada cosa”⁵⁹. Botero postula que las comunidades podrían surgir con esos notables que daban forma al orden convenciendo al resto de la masa, pero sin que esta última participe de forma activa en la conformación de la ciudad. En otros textos la tendencia se hace más visible. Florece la figura paternalista del príncipe que tiene a cargo a su grey, hecho que Botero confirma aseverando que “la lejanía suele producir que los Príncipes, sin poder por sí mismos ver las necesidades de los súbditos, dejen [a sus pueblos] a presa de la avaricia, de la libido y de la insolencia de los ministros”⁶⁰. Con base en su recurrente absolutismo principesco, el piemontés descalifica moralmente a los consejeros frente a la figura de ese gobernante que debe hacerse cargo de un pueblo que sin su ayuda no podría llegar a la virtud que plenifica a todo hombre. La tendencia se vuelve extrema cuando en ocasiones despersonaliza a los súbditos; por ejemplo cuando, citando al Padre Ignacio de Loyola, recuerda que la “prudencia no es virtud de quien obedece

del hombre”, el príncipe podía transformar a los súbditos a través de la coacción (*Qué es la filosofía política* (Madrid: Guadarrama, 1970), pp. 56-57).

⁵⁹ Giovanni Botero, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, compilado por Luigi Firpo (Turín: Tipografia Torinese, 1948), pp. 345-346.

⁶⁰ Giovanni Botero, *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, p. 429.

y sirve, sino de quien gobierna y comanda”⁶¹. Sólo importa que el gobernante posea ciertas virtudes, principalmente en referencia a la más política de todas ellas como es la prudencia. Aun yendo en contra de parte de las teorías aristotélicas o tomistas, en las que se exigía también la prudencia en los gobernados para el correcto funcionamiento de la comunidad⁶², Botero la sitúa sólo en el príncipe que impone el orden y guía al resto de la masa. Si se analiza el punto de manera aislada hasta podría llegar a inferirse que esos súbditos deberían obedecer a su gobierno “ciegamente”, dado que para ello no se necesita ningún tipo de virtud política; en todo caso quizás sólo la templanza que limite esas pasiones que, por su antropología pesimista, serían la causa de los desórdenes sociales. La despersonalización llega casi a la animalización cuando advierte que “los pueblos son de la condición de las bestias de carga, que si bien cambian de dueño, no reemplazan la albarda o el junco, con cuya sombra son gobernados”⁶³. Esta ciega obediencia del pueblo puede aún convertirse en consejos útiles para esos príncipes que deben lidiar en un *Cinquecento* sumido constantemente en guerras, ya que Botero, relatando unas batallas del rey Enrique III de Francia contra el Duque de Guisa, recuerda lo siguiente: “Es claro que si el Rey hubiese con todas sus fuerzas asaltado la casa del Duque, lo habría fácilmente apresado o matado. El pueblo quedándose sin cabeza, no habría tenido el ánimo de sublevarse o habría sido fácilmente rebatido por no tener cabeza”⁶⁴. Sin el gobernante, el pueblo es un cuerpo acéfalo,

⁶¹ Giovanni Botero (1610), *Detti memorabili di personaggi illustri* (Brescia: Bartholomeo Fontana, digitalizado por Google), p. 303.

⁶² Benito Raffo Magnasco, “La política como prudencia en Santo Tomás”, *Sapientia*, vol. XXI, n° 22, (1967), p. 273.

⁶³ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, p. 154.

⁶⁴ Giovanni Botero, *I Capitani*, p. 50.

incapaz de comandarse en ningún tipo de accionar político, ya sea una guerra o una rebelión.

La cuestión se aprecia también en el ámbito militar, dado que el piamentés advierte que un buen capitán puede transformar un mal ejército en bueno, pero un buen ejército no puede convertir a un mal capitán⁶⁵. Príncipe no lo abandonará, sino que le proveerá de honesto tratamiento y modo de vivir”⁶⁶. El aspecto religioso es el otro caso. Aquí también el pueblo parecería estar constantemente a merced de personajes que pueden llegar a desviarlo de la correcta vía. Hablando de algunas zonas de Alemania, Italia y Francia, relata que “los Católicos son forzados, por falta de buenos sacerdotes, a servirse de apestados y hombres de mal vivir y escandalosos; con lo cual devienen de a poco en herejes”⁶⁷. El tema es reforzado cuando esgrime que las herejías suelen crecer porque el vulgo gusta de lo novedoso y que debido a su incontinencia no se esfuerza en la paciente consideración de las verdaderas doctrinas⁶⁸. Una vez más, según el piamentés el pueblo no sería del todo capaz, en este caso para poder diferenciar y seguir al dogma verdadero.

En tercer lugar, el pueblo emerge como un recurso de máxima relevancia para la gobernabilidad. Ya no es cuestión aquí de evitar que la masa se insubordine, sino inversamente de intentar usarla como *medio* (de eso trataba en parte la razón de Estado según la definición de Botero) para los emprendimientos del gobernante. Justamente ello será posible porque presume que el pueblo es algo (una cosa o una especie de animal) plausible de ser *utilizado*. Esto resulta más que paradójico porque ese mismo Botero que menosprecia las capacidades del pueblo, afirma a la par que quiere

⁶⁵ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, pp. 215-216

⁶⁶ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 200.

⁶⁷ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Terza]*, p. 77.

⁶⁸ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, pp. 178 y 284.

estudiar las “verdaderas fuerzas, que consisten en la gente, porque a ésta se reduce cualquier otra fuerza”⁶⁹, la cual se aprecia por la cantidad y/o por el valor de los súbditos. La primera de ellas es reiteradamente aludida, mostrando un “signo” más que elocuente de modernidad, ya que le interesa no tanto la virtud de los habitantes (ya habíase visto que ni siquiera debían tener prudencia), sino su número para ser usado políticamente. Así advierte que la multitud es buena para la economía, siendo el contraejemplo de ello España que tiene buenas tierras pero poca gente e incluso llega a criticar la política de expulsión de moros y judíos⁷⁰. El tópico reaparece constantemente en las obras, por ejemplo elogiando a Venecia por mantener bien poblada a su república⁷¹. Asimismo aconseja al príncipe aquello que hoy denominaríamos como “políticas demográficas”, como la incentivación de los matrimonios para incrementar la población⁷² o la propagación de “la agricultura, las artes, favoreciendo la educación de la prole ... extendiendo la ciudadanía propia, haciendo nuevas amistades y ligas”⁷³.

⁶⁹ Giovanni Botero, *Della Ration di Stato*, p. 149. Algunos investigadores contemporáneos afirman que en Botero la grandeza de la ciudad se basa en su capacidad de crecer, principalmente aumentando su población y no, como decían otros pensadores de la época, en el poderío del monarca o sus construcciones institucionales (Mario Gómez Olivares, “Ciudad y poder en Giovanni Botero: una lectura no maltusiana de las causas de la grandeza de una ciudad”, *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VII, nº 146, agosto (2003), p. 6).

⁷⁰ Giovanni Botero, *Della Ration di Stato*, p. 151.

⁷¹ Giovanni Botero, *Relatione della Republica Venetiana*, pp. 18 y 53.

⁷² Giovanni Botero, *Della Ration di Stato*, pp. 159 y 162.

⁷³ Giovanni Botero, *Della Ration di Stato*, p. 153.

En consonancia con lo expuesto, en Botero se encuentra, en algunas ocasiones de manera más que clara, el uso político de la demografía, y de ello se deriva un cierto enfoque casi estadístico. Esto se observa no sólo respecto de la cuestión del pueblo como recurso gubernamental, sino aún por su preocupación en otros aspectos. Así, a modo de ejemplo, en la quinta parte de las *Relationi Universali* realiza un estudio sobre el número de personas que posee cada religión (catolicismo, protestantismo, islamismo, judaísmo, gentiles e idólatras) en cada uno de los continentes. De todas formas este enfoque debe ser correctamente matizado, ya que en muchas ocasiones Botero no presenta la rigurosidad que un especialista en estadística actual exigiría⁷⁴. El problema en Botero parecer ser estrictamente político y en referencia a la instrumentalización del pueblo. En este marco algunos historiadores modernos recuerdan a Maquiavelo y su “sucesor” Botero, aseverando que en ellos el problema demográfico es político antes que económico o biológico, ligado a la necesidad del orden y la obediencia de los súbditos⁷⁵. Esto último puede apreciarse cuando confirma que los antiguos romanos acrecentaban su población “por el beneficio de la seguridad que les mantenía”⁷⁶.

El pueblo sirve así a Botero para reforzar la importancia que debería tener la seguridad del Estado, tratándolo como un mero recurso para acrecentar el orden político y sin referirlo a otros ideales más abstractos como los valores cívicos o aun como origen último del poder. Deseo marcar especialmente este último punto porque en el piemontés, más allá de las circunstanciales citas que

⁷⁴ Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, p. 377.

⁷⁵ Philip Kreager, “Early Modern Population Theory: A Reassessment”, *Population and Development Review*, vol. 17, nº 2, junio (1991), pp. 208, 215-216 y 224.

⁷⁶ Giovanni Botero, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, p. 365.

valorizan al pueblo, su rol es siempre como objeto y no como sujeto activo portador en última instancia de la soberanía. En esto el clérigo se diferencia de las teorías de otros pensadores católicos más o menos contemporáneos como el caso de Francisco Suarez. Si bien no es algo que aclare explícitamente, el detentor último de la soberanía parecería ser siempre el príncipe o a lo sumo la estructura gubernamental (como en el caso de Venecia). De hecho en varias ocasiones crítica fuertemente cualquier teoría o práctica del derecho de resistencia, aún aquellas que se hicieron para defender la fe católica⁷⁷. Existe sí una ocasión donde asevera que “todos los reinos legítimos tuvieron su origen en la elección de los pueblos, y por esto en la coronación los reyes juran observar los privilegios de los pueblos y estos de serles fieles”, pero curiosamente lo declara en un párrafo cuyo objetivo principal es justificar el poder papal, en una explícita crítica a aquello “que en nuestros tiempos dicen y escriben algunos políticos franceses que el rey depende inmediatamente de Dios”. Esto queda claro cuando, inmediatamente después de proponer este símil de teoría de soberanía popular, continúa su relato advirtiendo que por esta razón “Dios ha dado la autoridad de legar y disolver el vínculo del juramento al Romano Pontífice”⁷⁸. La idea de que el pueblo otorga el poder al gobierno florece en Botero sólo como un axioma básico, que a lo sumo puede hacer referencia a un hecho del pasado inmemorial, pero cuya única consecuencia es debilitar el poder del monarca frente a ese poder del Papa que, al estilo de las medievales

⁷⁷ Por ejemplo tilda al asesino de Enrique III como un hombre cuya sed de venganza le “oscureció la luz de la razón” y describe al asesino de Enrique IV como un “parricida”, que cometió un “delito atroz” y que actuó “contra toda apariencia de razón o de deber” (Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, pp. 69 y 159-160).

⁷⁸ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, pp. 147-149.

teorías de un Egidio Romano, depende sólo y exclusivamente de Dios.

4. Conclusiones

El cometido de este trabajo fue presentar de manera breve, y rescatando las citas más notorias, cómo en un pensador ubicado en las postrimerías del Renacimiento pero con fuertes influencias medievales usaba una serie de conceptos que están íntimamente ligados a las problemáticas de la ciencia y el actuar políticos modernos. El examen de las obras de Giovanni Botero se muestra como un buen ejemplo de los cuidados que deben tenerse si se desea comprender cómo los conceptos políticos (y lo mismo valdría para otras disciplinas) fueron mutando sus significados a lo largo de la historia. Más allá de las no menores diferencias que pueden existir entre las metodologías expuestas por los pensadores del siglo XX citados en la introducción, creo que sus enfoques son complementarios especialmente a la hora de entender el problema de la historicidad de los conceptos.

En este marco, se propuso estudiar cómo Botero conceptualizaba principalmente la idea de Estado y su razón. A ello se sumó el examen de una serie de palabras, no necesariamente porque tuviesen importancia en el conjunto de la obra boteriana, sino porque el desarrollo del pensamiento político posterior las fue exaltando hasta ponerlas en la cúspide de la teoría contemporánea. Dos claros ejemplos de ello son los términos de “nación” y “pueblo”, que en la obra de Botero parecen no tener una relevancia mayúscula pero que a nosotros nos interesan particularmente. Creo que, si buscamos comprender de manera cabal estos términos que para nuestra actual existencia parecen tan indispensables, debemos primeramente percatarnos de su propia historicidad, del rol que cumplían en el pasado y la manera en que fueron originándose

para luego desarrollarse hasta lo que significan hoy en día. Botero resulta un buen ejemplo para llevar a cabo este ejercicio. Todas las confusiones, dudas, contradicciones e incertezas (por las cuales no deberíamos culparlo) que se fueron mostrando sobre esos determinantes conceptos políticos, nos sirven para enfocar la cuestión de una manera más compleja, y aún más sincera. Sólo así podremos evitar la idolatría de ciertas palabras que muchas veces parecen guiar nuestra existencia de una manera absoluta, siendo esto aplicable a una gran gama de ideologías políticas. Un ejercicio que nos ayude a comprender la historicidad de las palabras probablemente nos sirva, no sólo para entender la contingencia de ciertos desarrollos lingüísticos, sino también para ir más allá del relativismo y saber deslindar cuáles son verdaderamente los principios últimos, y ahora sí ya no históricos, que deberían guiar el accionar de todo ser humano.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).
- Borrelli, Gianfranco, *Ragion di Stato e Leviatano*, (Bolonia: Il Mulino, 1993).
- Botero, Giovanni (1589), *Della Ragion di Stato*, (Roma: Donzelli Editore, 1997).
- . (1588), *Delle Cause della Grandezza delle Città*, compilado por Luigi Firpo, (Turín: Tipografia Torinese, 1948).
- . (1610), *Detti memorabili di personaggi illustri*, (Brescia: Bartholomeo Fontana, digitalizado por Google).
- . (1601), *De Precipii Christiani, [Seconda Parte]* (Turín: Dominico Tarino, digitalizado por Google).

- . (1617), *I capitani*, (Venecia: Alessandro Vecchi, digitalizado por Google).
- . (1596), *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, (Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 2010).
- . *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, en Gioda, Carlos, *La vita e le opere di Giovanni Botero*, (Milán: Ulrico Hoepli, 1894).
- . (1608), *Relatione della Republica Venetiana*, (Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 2010).
- Chabod, Federico (1967), *Escritos sobre el Renacimiento*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1990).
- Fernández Santamaría, José, “Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, n° 3, (1980).
- Fitzmaurice, Andrew, “The Commercial Ideology of Colonization in Jacobean England: Robert Johnson, Giovanni Botero, and the Pursuit of Greatness”, *The William and Mary Quarterly, Third Series*, vol. 64, n° 4, (2007).
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, edición establecida por Michel Sellenart, bajo la dirección de Françoise Ewald y Alessandro Fontana (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).
- Gómez Olivares, Mario, “Ciudad y poder en Giovanni Botero: una lectura no maltusiana de las causas de la grandeza de una ciudad”, *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VII, n° 146, agosto (2003).
- Headley, John M., “Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero’s Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process”, *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n° 4, (2000).
- Koselleck, Reinhart, “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, *Ayer*, n° 53, (2004).

- Kreager, Philip, "Early Modern Population Theory: A Reassessment", *Population and Development Review*, vol. 17, n° 2, junio (1991).
- Mansfield, Harvey C. Jr., "On the Impersonality of the Modern State: a Comment on Machiavelli's Use of Stato", *The American Political Science Review*, vol. 77, n° 4, diciembre (1983).
- Maquiavelo, Nicolás, *Il Prencipe*, (Firenze: Le Monnier, 1969).
- O'Donnell, Guillermo, "Apuntes para una teoría del Estado", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, n° 4, "Estado y Clases Sociales en América Latina" (2), (1978).
- Pocock, J. G. A., "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas*, n° 5, (2001).
- Raffo Magnasco, Benito, "La política como prudencia en Santo Tomás", *Sapientia*, vol. XXI, n° 22, (1967).
- Skinner, Quentin (1978), *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (México, Fondo de Cultura Económica, 1993).
- Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, vol. 8, n° 1, (1969).
- Strauss, Leo, *Qué es la filosofía política*, (Madrid, Guadarrama, 1970).
- Tomás de Aquino (1267), *Del gobierno de los príncipes*, (Buenos Aires: Editora Cultural Buenos Aires, 1945).
- Viroli, Maurizio, *From politics to reason of state*, (Lexington: Cambridge University Press, 1993).

EL DERECHO COMO MEDIO DE ORDENAR LA REALIDAD EN LA AMÉRICA VIRREINAL*

Joaquín García-Huidobro
(Universidad de los Andes, Chile)

En la pinacoteca del Museo del Convento de Santo Domingo, en el Coricancha del Cusco, hay un cuadro que representa el encuentro de los españoles con Atahualpa. Se trata de una pintura muy posterior a los hechos, que intenta dar una visión positiva de los mismos, tan positiva que presenta la escena como la conversión del Inca al cristianismo, tras la predicación de fray Vicente Valverde, el clérigo que acompañaba a Pizarro¹. La realidad no parece haber sido tan positiva como la retrata el pintor. Por el contrario, en su *Nueva Crónica y buen gobierno*, el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala (1534- 1615) narra ese encuentro con mucho detalle y de manera completamente diferente. Cuando el

* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, patrocinado por Fondecyt (n. 1150561). El autor agradece el inestimable apoyo del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte.

¹ Al parecer, Atahualpa efectivamente recibió el bautismo antes de morir, según relata fray Martín de Murúa en su *Historia General del Perú* (1616), Libro I, cap. LXIII, aunque los motivos no parecen tan claros como los expresa Murúa: “advertido de religiosos de los bienes inestimables y preciosos que gozaría en el cielo, y que la salvación de su alma pendía del sacro bautismo, medio principal para gozar de Dios y puerta de los demás sacramentos, con mucha voluntad lo pidió y lo recibió, quedando por él cristiano y señalado con el carácter de Cristo y por su oveja, lavando con él todas las manchas y culpas de que estaba inficionado, y hermoheando su alma con la gracia” Murúa, *Historia general del Perú* Libro I, cap. LXIII.

fraile, “llevando en la mano derecha una cruz y en la izquierda un breviario” le dice al monarca inca que adore la cruz y crea en el evangelio de Dios, Atahualpa le responde que él no tiene que adorar a nadie sino al sol, que nunca muere. A continuación, preguntó al clérigo por el origen de su mensaje, a lo que este respondió afirmando que se lo había dicho el evangelio: “Dámelo a mí el libro para que me lo diga”, replicó el Inca, siempre con la mediación de un intérprete. Entonces, comenzó a ojear el volumen, que naturalmente no pronunció palabra alguna de las que Atahualpa esperaba: “¿Qué, cómo no me lo dice? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!”, exclamó molesto, mientras arrojaba el texto al suelo, causando el escándalo e indignación de Valverde ante esa profanación de lo más sagrado, y su inmediato llamado a la lucha: “¡Aquí, caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe!”, lo que fue respaldado por Pizarro y Almagro, que a grandes voces dijeron a los soldados españoles, que estaban escondidos: “¡Salgan, caballeros, contra estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro emperador y rey demos en ellos”², y con esta llamada comenzó una gran matanza de indígenas.

El encuentro entre los españoles y los indios americanos estuvo ciertamente marcado por la violencia de las armas. Pero además se caracterizó por una serie de tensiones y malentendidos de toda índole que también produjeron resultados violentos, como puede apreciarse en esta historia. En efecto, para Atahualpa resultaba inimaginable que hubiese una palabra que no tuviese un carácter oral. Los españoles, por su parte, no podían concebir que alguien no entendiera algo que para ellos era elemental, como que un texto escrito pudiera contener la palabra divina. Y el inca jamás podría haber soñado que el simple hecho de arrojar al suelo un objeto que para él carecía de sentido pudiera ser un acto de profunda

² Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica*, pp. 385–86.

impiedad en el contexto de una cultura letrada que además admite una revelación, como sucedía con los europeos. En un caso, el sentido de la historia humana venía dado por la sacralidad de la naturaleza;³ en el otro, se aclaraba a través de la palabra contenida en un libro .

En muchas ocasiones, la conquista española significó el ejercicio de una violencia deliberada contra los pueblos americanos. Es el caso de los saqueos y maltratos que denunciaron Montesinos, Las Casas, Francisco Falcón y tantos otros, que reprobaron las conductas contrarias a las disposiciones protectoras emanadas de la Corona y a la justicia natural. Pero también hubo políticas oficiales que tuvieron un carácter violento, como la sistemática extirpación de idolatrías⁴, que privaba a los indígenas de uno de los puntos de referencia con que contaban para entender el mundo, aunque de paso también les hacía ver que había un Dios más fuerte que los suyos, lo que para los indígenas era un argumento relevante. En este contexto, Francisco de Ávila, el extirpador de ídolos peruano escribía con indisimulado orgullo: “¿Yo propio no saqué más de treinta mil ídolos por mis manos, habrá treinta años, de los pueblos del corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Jauja y Chaupihuarangas, y otros pueblos y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?”⁵ Otras veces, sin embargo, los conflictos y tensiones se debían a malentendidos derivados de la incapacidad de entender ciertos gestos y expresiones que solo tienen sentido dentro de un universo cultural que se desconoce, como en la historia que relata Guamán. Durante los primeros años, esta dificultad acompañaba a los misioneros de modo muy especial, pues el mensaje religioso que querían transmitir era mucho más complejo y difícil de descifrar que el claro mensaje político que traían consigo sus acompañantes,

³ Cf. Morandé, “La formación del ethos barroco”, p. 87.

⁴ Cf. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*.

⁵ Ávila, *Tratado de los Evangelios*, I:236.

unos soldados a caballo provistos de armaduras y arcabuces cuyos efectos eran fácilmente perceptibles cuando entraban en acción. La voz que provenía de las armas no se prestaba a malentendidos.

Al principio, los frailes debían comunicarse con los indios valiéndose de unos intérpretes. En el mejor de los casos, estos auxiliares habían aprendido una cierta cantidad de vocablos, pero, aunque su número fuera elevado, esos traductores no estaban familiarizados con la cosmovisión que estaba detrás de esos términos. Quizá tenían las palabras, pero les faltaba mucho para manejar el idioma. Esto daba origen a anécdotas muy singulares, como la del intérprete Felipillo, que al oír al Padre Valverde explicar la Trinidad (“tres Personas y un solo Dios”) a los indios en Cajamarca, se sintió con la libertad de decir a sus oyentes que, como $1+3=4$, eso significaba que los cristianos adoraban a cuatro dioses⁶.

Los malentendidos derivados de las deficientes traducciones causaron inquietud en la autoridad eclesiástica, pero era una preocupación ciertamente singular, como la del primer arzobispo de Lima, el dominico Gerónimo de Loaysa (1498-1575). En efecto, inquieto por la posibilidad de que la enseñanza religiosa no fuera la adecuada y los indios no aprendieran correctamente la fe católica, mandó a los doctrineros, bajo pena de excomunión, “que doctrinen y enseñen a los dichos naturales en el estilo general que es en la lengua latina o en romance castellano”⁷ mientras no se tuviese la seguridad de contar con unas traducciones adecuadas de las verdades de la fe. Unos años después, como los misioneros

⁶ Cf. de la Vega, *Comentarios reales de los incas* 2^a parte, libro I, cap. XXIII.

⁷ Cit. en Lisi, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, p. 244.

ya habían aprendido las lenguas indígenas, la situación cambió completamente. De hecho, llegaron a elaborarse catecismos trilingües: castellano, quechua y aymara. Además, el virrey Toledo instituyó en la Universidad de San Marcos una cátedra de quechua y decretó que los para⁸ ocupar una parroquia había que rendir un examen de esa lengua .

El violento encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo creó un desorden notable, pues vino a trastocar radicalmente las formas de vida de indios y peninsulares. Pero en la medida en que la presencia española en América pretendía hacerse permanente, era necesario remediar ese desorden, pues de lo contrario la conquista no podría ser seguida por un asentamiento estable. El instrumento destinado por antonomasia a instaurar un orden es el derecho. Sin embargo, aunque importante, se trata de un medio muy limitado, que requiere ser complementado por otros. En el caso de América, ese complemento estuvo dado por el arte, que desempeñó un papel muy importante a la hora de establecer un espacio común y ciertos códigos de comunicación más o menos compartidos entre conquistadores y conquistados. En las páginas que siguen se mostrará, entonces, cómo el derecho intentó poner un orden capaz de disminuir en algo los efectos de la violencia que implicaba la conquista. Concretamente, el derecho apuntó a poner orden en el Nuevo Mundo en tres niveles: en primer lugar, por la vía de legitimar la presencia española en América, es decir, se trata del problema de la justificación de la conquista (1). En segundo término, intentó someter a ciertos criterios racionales los actos de guerra que la llegada de los europeos traía consigo, o sea el empeño por humanizarla (2). Finalmente, una vez que la presencia española se hizo estable, se buscó instaurar un orden que, en la medida de lo posible, mitigara los efectos de ese choque cultural y se hiciera

⁸ Cf. Brading, *Orbe indiano*, p. 157.

cargo de las peculiaridades de la nueva realidad americana; para tales efectos, se dio origen a un derecho de carácter plural, tanto por su procedencia geográfica como por la variedad de las fuentes que lo integraban y los grupos humanos a los que se dirigía (3).

1. Justificación de la presencia española

La llegada de Colón al Nuevo Mundo no solo fue importante para la política interna española, ya que acrecentó el imperio, cambió la economía y tuvo importantes consecuencias demográficas. Además, hay que considerar que fue un hecho capaz de desestabilizar el delicado equilibrio entre España y Portugal, las dos grandes potencias marítimas de la época, de modo que requería una justificación que asegurara el reconocimiento de otras naciones, necesario para la conservación de la paz. Para evitar conflictos, los reyes Fernando e Isabel recurrieron al Papa, que con su autoridad entregó a esos monarcas “las tierras descubiertas y por descubrir”.

Detrás de las bulas *Inter cetera* (1493), estaba una discutida postura medieval acerca del poder temporal del Romano Pontífice, y por eso resulta interesante constatar la pacífica aceptación de españoles y portugueses de la autoridad papal para resolver los muy terrenales conflictos entre ambas potencias. En todo caso, se ve que para los gobernantes peninsulares de fines del siglo XV resultaba aceptable la idea de que el Papa gozara de alguna potestad temporal, y que esta no era nada de pequeña, cosa sorprendente si se tiene en vista que el tema del poder temporal del Romano Pontífice había sido objeto de amplias discusiones y cuestionamientos en la Edad Media. Después vendrían las interpretaciones, donde cada parte tratará de leer las palabras del texto papal de acuerdo con sus intereses, pero el tenor de las afirmaciones de Alejandro VI es

bastante claro y muestra cuán convencido estaba el propio Papa de su potestad:

“por la autoridad de Dios Omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, para siempre según el tenor de las presentes, *donamos, concedemos y asignamos*, todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía, etc.”⁹

Es decir, el Papa pensaba que, entre los poderes que había recibido de Dios, estaba el muy terrenal de donar determinadas tierras.

Se podía discutir después el alcance de dicho acto, o ejercer presiones políticas para llegar a una solución diferente, como las que efectuó Portugal en los años sucesivos, que llevaron en definitiva al tratado de Tordesillas (1494), que dividió las áreas de influencia de España y Portugal. Pero el poder mismo del Papa para poner orden y prevenir un eventual conflicto entre España y Portugal no fue en ese momento materia de discusión, sea porque se aceptaba o porque lo dispuesto por el Papa convenía a ambas potencias. El poder temporal del Papa tampoco fue rechazado después, cuando surgieron los primeros cuestionamientos acerca de cómo los abusos de los españoles en el Nuevo Mundo podían perjudicar a sus habitantes originales. Así, resulta significativo que, cuando en el Adviento de 1511 fray Antonio de Montesinos pronunció su célebre sermón en la isla La Española sobre el maltrato a los indios, el centro de su preocupación haya estado en destacar el carácter libre de esas personas y que en ningún momento haya cuestionado

⁹ Alejandro VI, *Inter Caetera*, *bulas papales* Énfasis añadido.

los títulos de la intervención española en el Nuevo Mundo. Es decir, no pretendió deshacer el malentendido que estaba detrás del supuesto poder papal de asignar unas tierras ya ocupadas a un monarca que vivía a miles de kilómetros de distancia¹⁰.

Vemos, entonces, que desde el comienzo se recurrió al derecho como medio para conseguir que la llegada de Colón a las Indias no fuera solo un acto de fuerza o de oportunismo político, sino que pudiera presentarse como legítima, en este caso, gracias a la autoridad papal. Al proceder de esta manera, Alejandro VI actuaba amparado en una doctrina que estaba extendida en el Derecho Común europeo, en orden a que el Romano pontífice podía conceder territorios a los príncipes cristianos. De hecho, como señala Barrientos, “Esta petición no era una novedad en la historia europea, pues tenía una serie de precedentes desde el inicio del Bajo Medioevo. Así, por ejemplo, el papa Nicolás II había investido, por gracia de Dios y de san Pedro, a Roberto Guiscardo como

¹⁰ Estas fueron sus palabras, recogidas por Las Casas: “Soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención...la oigáis, la cual les será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír...Esta voz es que todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿Con que derecho y con que justicia tenéis en tan cruel y tan horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido en sus enfermedades, que los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día?...¿Estos no son seres humanos? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?...” De Las Casas, *Historia de las Indias* I, 3, 4. Otro tanto sucede con Las Casas, que ya sea por razones estratégicas o por un convencimiento propio, no cuestionó el título de la donación papal.

Duque de Apulia y Calabria y futuro de Sicilia concediéndole su conquista; en 1091 el papa Urbano II había concedido la isla de Córcega a la iglesia de Pisa *ex auctoritate apostolica*; en 1155 el papa Adriano IV había otorgado la isla de Irlanda a Enrique II de Inglaterra; y en el 1297 el papa Bonifacio VIII había erigido el reino de Córcega y Cerdeña a favor de don Jaime II de Aragón ‘por liberalidad de la Sede apostólica’¹¹.

Como es sabido, la donación papal no fue el único título invocado por los españoles para permanecer en América. El resto de ellos tenía también su origen en el Derecho Común, especialmente la ocupación. Visto desde ahora, resulta sorprendente que estos títulos hayan tenido tanta fuerza persuasiva, pues hasta que en 1539 Vitoria se ocupó de ellos en su *Relección sobre los indios* (donde mostró su improcedencia), fueron generalmente aceptados. En especial llama la atención que se haya podido invocar la ocupación cuando resultaba manifiesto que esas tierras ya estaban habitadas. No faltaron juristas capaces de entregar esas razones, aunque fuesen falaces: así, en 1512 Juan López de Palacios Rubios explicaba que resultaba evidente que esas tierras carecían de un legítimo dueño, porque los indígenas que las habitaban no poseían nada propio¹², como si las formas colectivas de propiedad no fuesen un modo perfectamente aceptable de ejercer esa institución. También se señaló que, como el carácter de los indios calzaba con la descripción aristotélica de los esclavos por naturaleza, ellos no podían ser realmente señores de lo que poseían, pues un esclavo carece de propiedad, de modo que los españoles realmente habrían llegado a tierras que no pertenecían a nadie. Vemos aquí como una antigua idea de Aristóteles (recibida en Europa gracias a la traducción que en 1260 llevó a cabo Guillermo de Moerbeke) terminó por

¹¹ Barrientos Grandon, *Historia del derecho indiano del descubrimiento colombino a la codificación*, p. 20.

¹² Cf. Barrientos Grandon, p. 45.

influir poderosamente la realidad política y la discusión doctrinal posterior.

En suma, el hecho de la conquista se justificó con razones jurídicas tomadas del Derecho Común, y también en determinadas tesis filosóficas recibidas de Aristóteles. Su influencia fue tan grande en la península hispánica que la generalidad de los autores de la época comparten su idea de la esclavitud natural, desde Fernando de Roa y Palacios Rubios hasta incluso Vitoria y Las Casas, lo único que cambia es el modo de entender esa doctrina y la posibilidad de aplicarla a los indios americanos.

2. La difícil humanización de la conquista: el caso del Requerimiento

Para que reinara el orden en las tierras recién descubiertas, no bastaba con legitimar ante el resto de las naciones la presencia española en América. También resultaba necesario tomar medidas para evitar o al menos morigerar los abusos e injusticias contra sus habitantes. Ya la reina Isabel había mostrado una especial preocupación por el trato que se daba a quienes ella consideraba como sus nuevos súbditos, como se ve, por ejemplo, en las disposiciones contenidas en su testamento¹³. También se observa este interés en la temprana reacción que suscitaron las denuncias de fray Antonio de Montesinos sobre el maltrato a los indios de La Española. En efecto, el rey Fernando el Católico convocó a una reunión de teólogos y juristas, la llamada la Junta de Burgos (1512), para hacer frente a estos desafíos. La labor de este cuerpo consultivo se centró en la forma adecuada de tratar a los aborígenes, y se

¹³ El texto del documento en: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, *Testamento y Codicilo de la Reina Isabel la Católica*, 41–42 Codicilo XI 28-37.

tradujo en la dictación de las Leyes de Burgos (1512), destinadas a protegerlos.

La primera medida protectora era asegurar que, si había que entrar en guerra con los naturales, ella se hiciera de manera legítima. La tradición filosófica europea había desarrollado toda una doctrina acerca de la guerra justa, que pretendía someter la actividad bélica a las exigencias de la razón¹⁴. A partir de ella, y como consecuencia de las mencionadas Leyes de Burgos, se originó la célebre institución del Requerimiento, que pretendió aplicar la doctrina de la guerra justa a las relaciones entre los españoles y los indios, para impedir la conquista indiscriminada y sin reglas por parte de los primeros. Esta sorprendente institución también partía de la base del señorío temporal del Papa, del que derivaría la autoridad del monarca español sobre los indios. De acuerdo con el documento, los conquistadores no podían atacar sin más a los aborígenes, sino que antes debían dirigirse a los indios para que reconocieran la autoridad del Romano Pontífice y el poder real. Concretamente, debían decirles:

“Por ende, como mejor puedo os ruego y requiero que entendais bien lo que he dicho, y tomeis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo y reconocais a la Iglesia por Señora y Superiora del universo mundo y al sumo pontífice llamado Papa en su nombre y al Rey y la Reina nuestros señores en su lugar como Superiores y Señores y Reyes de esta isla y tierra firme por virtud de la dicha donación y consentais en ese lugar a que estos padres religiosos o declaren los susodichos. [...].”

¹⁴ Cf. Brunstetter y O’Driscoll, *Just War Thinkers*.

A continuación, se les señalaban los beneficios que derivarán para ellos del hecho de aceptar esa soberanía (advirtiéndoles que no incluía la obligación de hacerse cristianos), y se les advertía que:

“Si no lo hicieres o en ello dilación maliciosamente pusieres, os certifico que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que tuviere y sujetaré al yugo y obediencias de la iglesia y de sus Altezas y tomaré vuestras personas y las de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos y como tales los venderé y dispondré de ellos como su Alteza mandare, y os tomaré vuetros bienes, y os haré todos los males y daños que pudiere como a vasallos que no obedecen y que no quieren recibir a sus señor y le resisten y contradicen y protesto de los muertes y daños que de ellos se registrarén serán a culpa vuestra y no de sus Altezas ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron y de como lo digo, requiero, pido al presente Escribano que me lo de como testimonio firmado y a los presentes ruego que de ello sean testigo.”¹⁵

La dureza de las penas que se anunciaban en el texto se explica por otro malentendido: el Requerimiento suponía que, aunque no lo supieran, los indios ya eran súbditos de la Corona española, en

¹⁵ Cit. en Barrientos Grandon, *Historia del derecho indiano del descubrimiento colombino a la codificación*, pp. 40–41. La gravedad de las sanciones se explica porque el Requerimiento suponía que, en el fondo, los indios ya eran súbditos del rey, en virtud de la donación pontificia, de modo que la falta de reconocimiento era una actitud de rebeldía cf. de la Hera, “Vitoria y Solórzano”, pp. 78–79.

virtud de la donación papal. Así, la negativa a aceptar sus términos era un acto de rebeldía y, como tal, se hacía acreedora de los castigos establecidos para ese delito.

El documento era leído a los indios en castellano, en ocasiones sin intérprete o con auxiliares que no estaban en condiciones de cumplir adecuadamente su cometido. Y aunque los hubiera, la tarea de familiarizar a los indios con una religión que no conocían y un sistema jurídico, el del Derecho Común, que les resultaba ajeno por completo, excedía con mucho las fuerzas del mejor de los traductores. En alguna ocasión los conquistadores se comunican con los indios por escrito, sabiendo que no iban a ser entendidos, porque pensaban que ese medio iba a recalcar la solemnidad de la petición. Así, cuenta Bernal Díaz del Castillo, que Cortés se dirigió al pueblo de Tepeaca para ofrecer la paz a cambio de su sumisión: “y sobre ello se les escribió una carta; y aunque sabíamos que no la habían de entender, sino como veían papel de Castilla tenían muy por cierto que era cosa de mandamiento”¹⁶.

Vemos, entonces, cómo una institución que busca evitar o minimizar la aplicación de la violencia en las relaciones humanas, termina por producirla debido a la imposibilidad de traducir no solo una determinada lengua, sino todo el universo cultural que las palabras empleadas llevan consigo. En efecto, el documento en cuestión y la ceremonia que acompañaba a su lectura resultaban completamente desproporcionados a toda la información que pretendían transmitir en pocos minutos. De este modo, esta práctica que originalmente se basó en el deseo de someter la conquista a ciertas normas de la razón terminó por constituir un simple medio para otorgar buena conciencia a los conquistadores y, por ende, originó más violencia que aquella que quería evitar.

¹⁶ Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, p. 414 cap. CXXX.

Así, con sentido común, los caciques de Cenú dieron una respuesta al Requerimiento, según cuenta Las Casas, que ha llegado a ser famosa:

“Esto replicaron los caciques del Cenú al requerimiento formulado por los españoles, según el bachiller Enciso: ‘Respondiéronme que en lo que decía que no había sino un Dios y que éste gobernaba el cielo y la tierra y que era señor de todo, que les parecía bien y que así debía ser, pero que en lo que decí que el papa era señor de todo el Universo, en lugar de Dios, y que él había hecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dijeron que el papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey, que pedía y tomaba la merced, debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla que ellos pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras... Y dijeron que ellos eran señores de su tierra y que no había menester otro señor.’¹⁷

Para nosotros, hombres de nuestro tiempo, el Requerimiento aparece casi tan incomprensible como para esos aborígenes. En palabras de Lewis Hanke, un buen conocedor de la conquista española:

“Jamás se ha hallado un documento tocante a la conquista española del Nuevo Mundo más curioso que el Requerimiento, esa proclama teológica por medio de la cual España justificó a sí misma

¹⁷ De Las Casas, *Historia de las Indias*, 3:231.

las guerras hechas contra los indios durante los primeros años de la conquista.”¹⁸

La ingenuidad con la que algunos conquistadores emplearon este documento (y el cinismo con que lo utilizaron otros) tiene que ver, en parte, con la estructura misma de organización de la conquista. Como la Corona no tenía capacidad física ni económica para realizar una empresa de tanta envergadura, hubo de recurrir a la iniciativa privada. Es decir, se autorizaban expediciones de exploración y conquista, sobre las que pesaban tanto obligaciones de tipo económico, consistentes en proporcionar a la Corona una parte de las ganancias, como otras de tipo religioso, vinculadas con el cometido evangelizador que, en la mente de los Papas, debía tener la presencia española en las nuevas tierras¹⁹. Como se ve, no solo la voluntad de los reyes jugaba aquí un papel relevante, sino que ella resultaba mediada por los intereses de los conquistadores, que no necesariamente tenían entre sus primeras prioridades la evangelización y buen trato de los indígenas. Se trataba de una situación que propiciaba el autoengaño.

Estamos aquí ante una suerte de malentendido fundamental, que explica la permanente ambivalencia tanto de la conquista como de los juicios que sobre ella se han hecho con posterioridad. Si atendemos a los textos legales y documentos de la Corona, nos hallamos en presencia de un empeño civilizador y misionero que no conoce precedentes en la historia humana. En cambio, si reparamos en la práctica misma de la tarea conquistadora, la realidad resulta muy distinta, como se aprecia en los mismos testimonios de la época. Así, por ejemplo, resulta muy significativa la sorpresa de Alvar Núñez Cabeza de Vaca cuando, tras ocho años de incontables

¹⁸ Lewis. Hanke, “Reglamentos”, p. 91.

¹⁹ Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, pp. 101–5.

infortunios durante los que se vio obligado a vivir entre los indios, se encuentra con los españoles en 1536 y queda horrorizado por su codicia y crueldad, como se narra en su *Naufragios* (1542)²⁰.

En todo caso, la institución del Requerimiento no tuvo larga vida, y ya hacia 1542 había dejado de emplearse²¹. Ese mismo año el Emperador ordenó por las Leyes Nuevas de 1542: “ordenamos y mandamos que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona [real] de Castilla, pues lo son”²².

La humanización de la conquista, necesaria para instaurar el orden en la sociedad que se estaba formando, no fue tarea fácil, a pesar de los cuerpos legislativos que dictaban disposiciones a favor de los indios y de la acción de figuras como Las Casas o el licenciado Francisco Falcón, que se preocuparon por su protección²³. Terminadas las guerras iniciales y conseguida cierta tranquilidad, subsistió el problema de que los encomenderos y otros españoles poderosos tenían intereses económicos muy reales, que requerían el trabajo físico de los indios en su favor, como se ve en el caso emblemático de las labores mineras de Potosí. Además, la misma Corona que dictaba medidas de protección requería el oro y la plata de América para financiar las enormes necesidades de un imperio que debía sostener guerras muy costosas y financiar otros gastos elevados e importantes. De esta forma, el derecho

²⁰ Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*.

²¹ Cf. Lewis. Hanke, “Reglamentos”, p. 97.

²² El texto se encuentra en: García Icazbalceta, “Colección de documentos para la historia de México”.

²³ Hay que tener en cuenta que, como estos autores escriben en un tono polémico, muchas veces incurren en exageraciones, que sus críticos han utilizado como argumento para desacreditar sus denuncias.

muchas veces producía efectos contrapuestos, pues mientras dictaba medidas de protección al mismo tiempo permitía o fomentaba instituciones que resultaban lesivas de los intereses de los indígenas. Las principales figuras de la época dan testimonio de esta ambigüedad, como se ve en el caso del Virrey Toledo, que no titubeó a la hora de ajusticiar de manera muy cruel al rebelde Tupac Amaru, pero al mismo tiempo fortaleció a la nobleza inca y exigió la estricta aplicación de las Nuevas Leyes, destinadas a proteger a los indios²⁴.

Detrás del esfuerzo de la Corona por utilizar la ley para ordenar la realidad del Nuevo Mundo estaba la confianza en el poder de la palabra escrita, una confianza típica de una Europa que, con la invención de la imprenta, ya vivía en la Modernidad temprana. El mundo americano, en cambio, en buena medida vivía en la oralidad.

3. Un derecho plural

En todo caso, en la medida en que se pasó de la conquista al asentamiento, el derecho sí fue instaurando un determinado orden en las Indias. Se trataba, en todo caso, de un ordenamiento muy singular, pues se caracterizaba por una doble pluralidad: i) la que se daba entre las distintas fuentes del derecho, que además tenían diferente procedencia, y ii) la que derivaba del hecho de que había un derecho distinto para cada grupo social.

i) Fuentes variadas y de diverso origen

En América confluyeron elementos jurídicos de muy variada procedencia. Algunos vinieron de Europa, mientras que otros

²⁴ Cf. Brading, *Orbe indiano*, pp. 154–55.

eran originarios del Nuevo Mundo. Lo primero que se hizo para resolver la cuestión de qué derecho era aplicable a las tierras recién descubiertas fue acudir a las categorías propias del Derecho Común, en el que habían sido formados todos los juristas de la época. Si las nuevas tierras pertenecían a la Corona de Castilla, tanto en virtud de la ocupación que se había llevado a cabo como por la donación pontificia, la opinión común de los juristas señalaba que los habitantes de un territorio ocupado y que accedía a otro debían regirse por el derecho que correspondía al monarca que había efectuado la ocupación, ya que aquí la unidad se había producido de modo accesorio²⁵. Ese monarca era el rey de Castilla. Esta opinión fue compartida por los juristas indianos, como Solórzano Pereira (1575-1655), y Gaspar de Villarroel (1587- 1665)²⁶. En este derecho castellano había que comprender “no solamente sus leyes, sino también sus costumbres”²⁷. Por su parte, este ordenamiento tenía una composición variada, pues incluía el derecho propio de Castilla (*ius proprium*), y también el *ius commune* (tanto canónico como civil), que era objeto de estudio en las universidades y que informaba los estatutos particulares sin ser influido por ellos²⁸.

²⁵ Cf. *De indianum iure (DII)*, III, 1, 47. Se trata de una solución cuyo origen remoto está en el Derecho Canónico, que así trata el caso de un monasterio que se une a otro no en términos de igualdad, sino sometiéndosele: Barrientos Grandon, *Historia del derecho indiano del descubrimiento colombino a la codificación*, pp. 95–124. Este autor desarrolla detalladamente la cuestión, tanto en las fuentes medievales como en los juristas peninsulares e indianos. Sigo de cerca sus ideas en este tema.

²⁶ Cf. Barrientos Grandon, pp. 113–20.

²⁷ Barrientos Grandon, p. 118.

²⁸ Cf. Barrientos Grandon, p. 122. Naturalmente, el *ius commune* se estudiaba y aplicaba por lo que tenía de fuerza racional, y no porque la potestad de quien emanaba, en este caso el Emperador, tuviera fuerza

Con todo, este derecho venido de Europa era incapaz de hacerse cargo de la novedad y variedad de situaciones que planteaba la vida en el Nuevo Mundo. Así, fue surgiendo un nuevo derecho, propio de las Indias, que se formó, ciertamente, a partir de los criterios que venían del monarca y sus órganos asesores, pero que se nutrió también de la producción legal, civil y eclesiástica que emanaba de las propias autoridades indianas, de la doctrina de los autores²⁹, y muy especialmente de la costumbre, incluidas las costumbres de los indígenas.

La costumbre constituyó una fuente del derecho particularmente relevante. Y tuvo la ventaja, respecto de la ley, de ser mucho más familiar a los sujetos obligados y, por tanto, más fácil de cumplir, porque, por definición, corresponde a prácticas que están arraigadas en los individuos y grupos sociales. Hay que tener presente que los pueblos con los que se encontraron los españoles a su llegada a América fueron muy numerosos y cada uno tenía su modo de vida peculiar. No había poder alguno capaz de producir una rápida asimilación, de modo que, tanto por convicción como por sentido práctico, pareció que lo más razonable era dejar a los indios su propio derecho, como se les había dejado su lengua³⁰. La única limitación consistía en que no podía oponerse a la ley de la Iglesia o al derecho natural. Así, las Leyes Nuevas, de 1542, señalan que

directa en Castilla o en Nuevo Mundo, ya que la Corona castellana no estaba sometida al Emperador.

²⁹ Cf. Tau Anzoátegui, “La doctrina de los autores como fuente del derecho castellano-indiano”, pp. 351–408.

³⁰ En algún caso, las propias instituciones jurídicas de los indios fueron empleadas a favor de los españoles, como sucedió con la mita, cf. *PI*, 2.13. Se trataba de una contribución en trabajo que los indios debían prestar a favor del Inca, que aquí se aprovechó para forzarlos a laborar en las minas de plata de Potosí. Era esta una tarea particularmente dura para la constitución y estilo de vida de los indios.

en los pleitos entre indios no deben admitirse dilaciones “sino que sumariamente sean determinados, guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustos; y que tengan las dichas abdiencias cuidado que así se guarde por los otros jueces inferiores”³¹. Estas costumbres debían observarse en los litigios entre indígenas. Del mismo modo, en la Recopilación de Indias, de 1680, se señala al respecto:

“ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión ni con las leyes de este libro y las que han hecho y ordenado de nuevo se guarden y ejecuten [....].”³²

La costumbre se presentaba tanto en el derecho canónico como en el secular, y en este último había algunas que eran propias de los españoles mientras que otras correspondían a los indios. Su valor era tal que, cumplidos ciertos requisitos, primaba sobre la ley³³.

³¹ En: García Icazbalceta, “Colección de documentos para la historia de México”.

³² 2, 1, 4 (disponible en: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html>, acceso el 27.3.18.

³³ Los actos que la constituían debían ser repetidos; debía ser racional; su utilización tenía que ser pública; debía prolongarse por cierto tiempo; tolerada por el príncipe; no debía contrariar al derecho natural ni al bien común y, por último, debía ser establecida a ciencia cierta, cf. Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, pp. 187–88.

La idea de que la costumbre podía llegar a derogar la ley estaba respaldada por la opinión de los teólogos más respetados de ese tiempo, como es el caso de Suárez en su *De Legibus*³⁴. Tenemos, entonces, una clara pluralidad en las fuentes del derecho, tanto si se atiende a su naturaleza como a su origen: está la ley, que puede ser civil o canónica, provenir de Castilla, del derecho Común o ser propia de las Indias. Otro tanto sucede con la costumbre, que admite orígenes muy diversos, y que incluye las variadas prácticas de los propios indios, con las limitaciones antes señaladas. A todo esto, hay que añadir la opinión de los juristas, que también era muy relevante, y que gracias a la imprenta se hizo accesible en todas partes.

Tau Anzoátegui ha mostrado que no resulta posible establecer una prelación definida entre las distintas fuentes del derecho, pues cada una está estrechamente relacionada con las otras, como es propio del casuismo que caracterizaba entonces al modo de entender la praxis jurídica³⁵. De esta manera, “las distintas fuentes no actuaban ‘en bloque’, pretendiendo cubrir por sí todo el horizonte jurídico, sino que la mayor fuerza de unas y otras se registraba por áreas, por materias y aun se mostraba variable ante las diversas situaciones”³⁶.

³⁴ I. VII, c. 18, n. 2. “La doctrina de los autores como fuente del derecho castellano-indiano”, p. 358.

³⁵ Tau Anzoátegui, pp. 356–57; Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema* pass.

³⁶ Tau Anzoátegui, “La doctrina de los autores como fuente del derecho castellano-indiano”, 357 En todo caso, “El influjo de la opinión era mayor en aquellas materias donde la ausencia de normas legales y consuetudinarias precisas, daba lugar a la controversia” (ibid. p. 358).

ii) Pluralidad de estatutos

Hay también otra razón que permite decir que este derecho era esencialmente plural, porque, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, donde todos los habitantes de un Estado están sometidos al mismo régimen jurídico, en ese entonces los diversos grupos humanos estaban sujetos a estatutos diferentes. Como señala Octavio Paz,

“Las comunidades indígenas estaban regidas por las leyes de Indias y había estatutos especiales para los diferentes grupos étnicos: negros, mulatos, mestizos, criollos y españoles. Leyes particulares regían a las órdenes religiosas y a la Iglesia secular; otras, a los encomenderos, los comerciantes, los mineros, los artesanos, las congregaciones, las cofradías. De ahí que, con razón, el historiador Richard M. Morse defina a Nueva España como una sociedad pluralista, regida por un sistema de jurisdicciones especiales para cada grupo, acentuadamente jerárquica y paternalista.”³⁷

De modo especial, esto sucedía con los dos órdenes fundamentales en que se articulaba la sociedad indiana, la república de los españoles y la república de los indios³⁸. Esta división básica permitió atemperar un poco el impacto que significaba la intrusión de un ordenamiento jurídico totalmente ajeno al modo de pensar y las expectativas de los indios. En efecto, ellos quedaron sometidos, de modo inmediato, a sus mismos caciques, a quienes se les

³⁷ Tau Anzoátegui, “La doctrina de los autores como fuente del derecho castellano-indiano”, pp. 356–57.

³⁸ Cf. Levaggi, “República de Indios y República de Españoles En Los Reinos de Indias”.

reconocieron sus títulos de nobleza, que resultaron equiparados a sus homólogos españoles³⁹.

El recurso a las autoridades tradicionales como medio de organizar el orden social en la República de los indios fue particularmente ingenioso, porque permitió mantener alguna continuidad que disimulara un poco la magnitud de la ruptura que se había producido. Ellos actuaban de intermediarios entre los conquistadores y el pueblo indígena, lo que facilitaba las relaciones. Así se entienden, además, las escuelas especiales para los hijos de caciques, que les entregaban una educación muy esmerada y, de paso, los preparaba para desempeñar un papel positivo en la difusión del cristianismo y en la asimilación del nuevo orden social. Además, había importantes motivos políticos y económicos para conservar esas estructuras. Existía un pacto tácito, donde los caciques conservaban su situación de privilegio a cambio de obedecer el poder español. Entre los motivos económicos para mantener el poder de las autoridades locales estaba, fundamentalmente, la conveniencia de centralizar en el cacique respectivo el pago de los impuestos que pesaban sobre los indios. La llegada de los Borbones en 1700, y especialmente la acción gubernativa de Carlos III significaría un cambio en este modelo, porque restringió severamente la autoridad de los caciques, con no pocas protestas de parte de ellos.

Octavio Paz ha mostrado la importancia de la pluralidad que reconocen el derecho y la política que se instauran en el Nuevo Mundo, que permiten que cada persona y grupo social encuentre un lugar, facilitado, naturalmente, por la común pertenencia a la fe católica. A diferencia de las colonias sajonas,

³⁹ Un completo estudio en: Novoa, *The Protectors of Indians in the Royal Audience of Lima*. Cf. Luque Talaván, “Tan príncipes e infantes como los de Castilla”, pp. 9–34.

“España conoció muchos horrores, pero por lo menos ignoró el más grave de todos: negarle un sitio, así fuere el último de la escala social, a los hombres que lo componían. Había clases, castas, esclavos, pero no había parias, gente sin condición social determinada o sin estatuto jurídico, moral o religioso. La diferencia con el mundo de las modernas sociedades totalitarias es también decisiva.”⁴⁰

Como se dijo, los indios se regían por sus propias costumbres en sus relaciones jurídicas. Sin embargo, subsistía el problema de qué categorías correspondía emplear en sus relaciones con los españoles. En principio, se buscaba que estos contactos se redujeran al mínimo, tanto para evitar que el mal ejemplo de los peninsulares desedificara a los indios, que eran neófitos en la fe (este es un tema que se reitera en las fuentes que conservamos) como para impedir la posibilidad de abusos. Ahora bien, como los contactos eran, a pesar de todo, inevitables, se hacía necesario encontrar criterios adecuados para regularlos. Los indios eran, ciertamente, personas libres, pero si se los dejaba en una estricta igualdad de condiciones respecto de los españoles, fácilmente serían víctimas de engaños. Había que hallar, entonces, una fórmula que, sin alterar su condición de personas libres, les prestase la protección que requerían. La solución se encontró en el derecho castellano, que, como se dijo, tenía vigencia en Indias. Consistió en aplicarles una categoría jurídica especial, la de las “personas miserables”, que era propia de sujetos que eran libres pero requerían una protección especial. No se piense que esa figura jurídica implicaba un menosprecio por quienes se acogieran a ella. De hecho, en Castilla

⁴⁰ Octavio Paz, *El Laberinto de la soledad*, p. 113 Lo que se dice de Nueva España vale para toda la América hispana.

se aplicaba a las viudas (que bien podían ser muy adineradas) o a las Universidades⁴¹. Además, se hace necesario recordar que en los siglos XVI y XVII la existencia de una pluralidad de regímenes jurídicos era una nota distintiva del orden social, de manera que el establecimiento de diferencias entre los diversos grupos sociales no tenía por qué significar menoscabo para alguno de ellos. Por esta vía, entonces, se pudo entregar una protección especial a los indios, sin alterar el carácter de personas libres que el derecho les reconocía. Ella les permitía, por ejemplo, acudir a la *restitutio in integrum* para conseguir que se anularan los actos en que habían sido perjudicados.

Además, para intentar remediar los abusos se creó la figura del protector de indios, una categoría que en un comienzo se le atribuyó a Bartolomé de Las Casas y a otros obispos y luego derivó en funcionarios especializados⁴². Su papel era representarlos en la segunda instancia de los juicios y, en general, actuar respecto de ellos con las facultades propias de un curador de menores. El protector no actuaba en vez de ellos (pues los indios eran jurídicamente capaces) pero podía solicitar la anulación de los actos que les causaran perjuicio, por ejemplo, en la venta de inmuebles⁴³. Esta figura jurídica buscaba, también, que disminuyera un poco el alto número de litigios en que intervenían los indios, que aprovechaban los innumerables privilegios procesales de que disponían para recurrir a la justicia con razón o sin ella.

La pluralidad y el carácter casuista del Derecho Indiano se vincula muy de cerca con la importancia que tiene en él la

⁴¹ Así lo ha mostrado Thomas Duve en un interesante artículo: Thomas Duve, “La condición jurídica del indio y su consideración como persona miserabilis en el Derecho indiano”, pp. 3–33.

⁴² Octavio Paz, *El Laberinto de la soledad*, p. 113.

⁴³ Su falta de intervención podía acarrear la nulidad del acto o contrato, según explica Solórzano (*Política Indiana (PI)* 2.28.42, 45).

singularidad del caso concreto. América en esos siglos fue la tierra de la excepción. Todo era peculiar y necesariamente el derecho debía intentar adaptarse a esa realidad. En este sentido, muchas veces se ha criticado el hecho de que, ante algunas leyes, en América se usara la fórmula “se obedece, pero no se cumple”, actitud que resulta incomprensible e incluso risible para una mentalidad legalista. Sin embargo, este modo de proceder calza perfectamente dentro del modo de pensar de la época⁴⁴. En efecto, sabido es que el Rey legislaba desde España, y bien podía suceder — como hombre que era — que sus normas estuviesen afectadas por el desconocimiento de los hechos, o por una inadecuada información proporcionada por sus subordinados. En esos casos, si se aplicaba la letra de la ley se iba a producir un resultado injusto, que ciertamente no podía ser querido por Su Majestad, cuya misión era mantener a los súbditos en paz y justicia. La consecuencia era muy razonable: la ley se “obedecía” o “acataba”, es decir, era objeto de respeto (expresado gráficamente en el hecho de ponerlo por sobre la cabeza), pero no podía cumplirse, porque esto implicaría un agravio hacia el monarca, al hacerlo incurrir en una injusticia, cosa del todo ajena a su voluntad. Así sucedió, por ejemplo, con una orden que mandaba arrancar viñedos en Chile. Su cumplimiento habría acarreado la ignominia sobre Su Majestad, al privar al género humano de las bendiciones de los mostos de esas tierras. Naturalmente este era un mecanismo excepcional para superar malentendidos, que debía ser utilizado con prudencia y que era susceptible de abusos, pero bien sabían los súbditos americanos que no les convenía defraudar esa confianza. En todo caso, esta posibilidad de obedecer sin cumplir no se aplicaba a las leyes favorables a los indios⁴⁵.

⁴⁴ Cf. Tau Anzoátegui, “La ley ‘se obedece pero no se cumple’”, pp. 67–143.

⁴⁵ Cf. Tau Anzoátegui, “La ley ‘se obedece pero no se cumple’”.

No solo en el campo secular se aplicaba esta doctrina. Como, en virtud del patronato, la monarquía tenía amplios poderes en el terreno religioso, Carlos V da precisas instrucciones también a las autoridades eclesiásticas, para que apliquen criterios semejantes. En ellas el monarca muestra que es muy consciente de la diversidad de realidades que plantea el Nuevo Mundo. Así, en una carta a Fray Juan de Zumárraga, obispo de México, le indica que:

“Y si llegados vosotros y los religiosos que lleváredes a las dichas tierras e islas, viéredes que es necesario mudar alguna cosa desta instrucción, o añadir o limitar, según la diversidad de las tierras y gentes dellas y calidad de los negocios y ocurrencia dellos, lo podáis hazer; que a vosotros, como a personas de tanta autoridad y de quien tanto crédito tenemos que haran lo que al servicio de Dios nuestro Señor y nuestro convenga, lo remitimos todo.”⁴⁶

Una de las novedades más relevantes que trajo consigo el nuevo orden implantado por la Corona fue la división de la existencia humana en dos esferas, cada una sujeta a su propia potestad: la civil y la religiosa. A pesar de fenómenos como el clericalismo, por una parte, y el regalismo (expresado en la institución del patronato), por otra, los conquistadores habían nacido en un contexto cultural que reconocía lo que se ha llamado la “revolución cristiana de la soberanía”, es decir, la idea de que había dos potestades en la sociedad, cada una con su propia competencia y atribuciones. El hecho de que el poder político no agotara la existencia humana, pues existía una esfera en la que el hombre no le estaba sujeto, dio origen a una instancia crítica que estuvo especialmente activa en

⁴⁶ Carta de Carlos V a Juan de Zumárraga (1 de mayo de 1543) en: García-Gallo, *Antología de fuentes del antiguo derecho. Manual de historia del derecho español* II, pp. 667–69.

toda esa época. Lo que en el contexto de las formas de sacerdocio precolombino habría sido impensable (un sacerdocio transformado en instancia crítica del poder), en América fue moneda corriente, desde Nueva España (con figuras como Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga o Jerónimo de Mendieta) hasta Chile (Luis de Valdivia).

En suma, en los años que siguieron a la conquista, se fue desarrollando un derecho que en parte era reflejo de elementos pretéritos y en parte contribuyó a instituir un nuevo orden. Su índole plural permitió la pervivencia de muchas de las antiguas prácticas, y su carácter casuista le hizo posible hacerse cargo de la singularidad de situaciones muy variadas. Con todo, el derecho, aunque importante, era todavía un instrumento muy tosco. De ahí la necesidad de contar con otras instancias que permitieran atemperar el choque de las distintas culturas y fomentaran el nacimiento de una nueva realidad, donde se reconcilien al menos algunas de las tensiones y se resuelva parte de los malentendidos a que dio origen el doloroso proceso de la conquista. Esas nuevas instancias fueron el arte, en sus diversas manifestaciones, y de modo muy especial la fusión de las razas. En efecto, el empeño de la Corona en orden a establecer dos repúblicas separadas, la de españoles y la de indios, no pudo impedir el surgimiento de una nueva realidad, de un mundo mestizo, que hasta hoy define el panorama de la América hispana. Y ese fenómeno de carácter biológico corrió en paralelo al surgimiento de una nueva cultura.

4. Conclusión: de las armas al derecho

La llegada y asentamiento de los españoles en América no pudo llevarse a cabo sin la fuerza de las armas, pero no fue obra de la pura violencia. A diferencia de lo que sucedió con la acción de otros imperios a lo largo de la historia, desde el comienzo

cabe advertir en la actividad de la Corona española intentos por civilizar la empresa de la conquista y tratar de ajustarla al derecho, es decir, se buscó pasar de la fuerza de las armas al imperio de la justicia, tanto para encontrar títulos que legitimaran la conquista y retención de las nuevas tierras, como por el esfuerzo en orden a ajustar a los criterios de la guerra justa la violencia que esa empresa traía consigo. Al mismo tiempo, en la medida en que la presencia española en América se estabilizaba, el derecho también jugó un papel muy importante para establecer las pautas de convivencia entre esos grupos humanos tan variados. El Derecho Indiano se caracterizó por su pluralidad, ya que combinó fuentes de naturaleza y procedencia muy diversa. Fue un derecho casuista, donde la costumbre desempeñó un papel muy importante, y al mismo tiempo procuró ajustarse al modo de ser americano. Muy relevante fue, al respecto, el hecho de que los indios hayan mantenido no solo su lengua, sino también sus costumbres y autoridades locales. Con todo, aunque importante para establecer el orden, el derecho opera por la vía de la coerción y tiene un carácter inevitablemente externo, de modo que por definición resulta insuficiente a la hora de configurar un espacio común para los numerosos pueblos que componen las Indias. El nacimiento de una nueva cultura requirió, ciertamente, del derecho, pero en definitiva se llevó a cabo por otras instancias, como el arte, que a partir del siglo XVI se desarrolló de una manera original, y muy especialmente, por la mezcla de las razas que hasta el día de hoy caracteriza al continente americano y hace que pueda llamarse con justicia un Nuevo Mundo.

Bibliografía

- Alejandro VI. *Inter Caetera, bulas papales*, (Bookclassic, 2015).
- Arriaga, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Enrique Urbano. Cusco (ed.) (Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999).
- Ávila, Francisco de. *Tratado de los Evangelios*. Vol. I. (Lima: 1648).
- Barrientos Grandon, Javier. *Historia del derecho indiano del descubrimiento colombino a la codificación*. Collana I Libri di Erice; 26. (Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 2000).
- Brading, David A. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*. Juan José Utrilla (trad.). (Fondo de Cultura Económica, 1993).
- Brunstetter, Daniel R., y Cian O’Driscoll, (eds.) “Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century”, *War, Conflict and Ethics*, (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2018).
- De Las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, André Saint-Lu (ed.) Vol. 3.)Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1986).
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, (Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2012).
- Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de Historia del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones Jurídicas 47. (México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).
- Duve, Thomas. “La condición jurídica del indio y su consideración como persona miserabilis en el Derecho indiano”. En *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, Mario Losano (ed.), 4, pp. 3–33. Collana Teoria generale e informatica del diritto. (Milano: Giuffrè, 2004).
- García Icazbalceta, Joaquín. “Colección de documentos para la historia de México: versión actualizada”,

1858. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06922752100647273089079/p000_0026.htm.
- García-Gallo, Alfonso. *Antología de fuentes del antiguo derecho. Manual de historia del derecho español II*, (Madrid: A.G.E.S.A., 1973).
- García-Huidobro, Joaquín. “El derecho y el arte del Barroco americano como punto de encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo”, en *Lo jurídico y lo político. Lo público como modo de existencia: estudios en homenaje a Paul-Ludwig Weinacht*, Joaquín García-Huidobro, Hugo Herrera, y Marco Antonio Huesbe (eds.), pp. 65–96. (Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 2009).
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Carlos Aranibar y José Alejandro Cárdenas Bunsen (eds.) (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2015).
- Hera, Alberto de la. “Vitoria y Solórzano ante el problema de los justos títulos”. En *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, 4, pp. 69–100. (Madrid: Universidad Complutense, 1996).
- Levaggi, Abelardo. “República de Indios y República de Españoles En Los Reinos de Indias”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n^o 23 (2001), pp. 419–28.
- Lewis. Hanke. “La evolución de reglamentos para conquistadores”. En *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, pp. 89–102. Colección Ciencias sociales, 12. (Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1968).
- Lisi, Francesco Leonardo. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990).

- Luque Talaván, Miguel. “‘Tan príncipes e infantes como los de Castilla’: análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”. *Anales del Museo de América*, n^o 12 (2004), pp. 9–34.
- Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. *Testamento y Codicilo de la Reina Isabel la Católica. 12 de octubre y 23 de noviembre de 1504*, (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 1969).
- Murúa, Martín de. *Historia general del Perú*, Manuel Ballesteros Gaibrois (ed.) Dastin 20. Las Rozas (Madrid: Dastin, 2001).
- Novoa, Mauricio. *The Protectors of Indians in the Royal Audience of Lima: History, Careers and Legal Culture, 1575-1775*, Legal History Library. Studies in the History of Private Law; v. 10. (Leiden: Brill Nijhoff, 2016).
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios*, Juan Francisco Maura (ed.) 8^a ed. Letras hispánicas 306. (Madrid: Cátedra, 2007).
- Paz, Octavio. *El Laberinto de la soledad: Postdata; Vuelta a El laberinto de la soledad*. 2^a ed., 2^a reimp. Colección popular 471. (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1998).
- . *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. 3^a ed. Sección de lengua y estudios literarios. (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).
- Pérez Amador Adam, Alberto. *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis: la vindicación de la Empresa Americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos del Oro en España y los virreinos americanos*. Parecos y australes, no. 5. (Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2011).
- Tau Anzoátegui, Víctor. *Casuismo y sistema: indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*. (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992).

- .“La doctrina de los autores como fuente del derecho castellano-indiano”. *Revista de Historia del Derecho* 17 (1989), pp. 351–408.
 - .“La ley ‘se obedece pero no se cumple’; en torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano”, en *La ley en América hispana, del descubrimiento a la emancipación*, pp. 67–143. (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1992).
- Vega, Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas*, César Pacheco Vélez (ed.) (Lima: Banco de Crédito del Perú, 1985).
- Zavala, Silvio Arturo. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 3^a ed. rev. y aum. Biblioteca Porrúa 50. (México: Porrúa, 1988).

LA SIMPATÍA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ POR PORTUGAL

Virginia Aspe Armella
(Universidad Panamericana)

Introducción

En esta investigación expongo una influencia cultural en sor Juana Inés de la Cruz. De sor Juana, la llamada desde en vida “Décima Musa” se sabe hoy mucho; pero se sabe desde la perspectiva poética y literaria. En especial, la década de los ochentas del siglo veinte contó con publicaciones de primer ámbito en ese campo, están por ejemplo, las aproximaciones de Octavio Paz, ese hasta hoy referente canónico para la vida y obra de la monja, también contamos con las aproximaciones de género de Georgina Sabat de Rivers, las conventuales de Dolores Bravo Arriaga, las literarias de Margo Glanz, todos ellos trabajos fecundos que dieron con que en décadas posteriores se realizaran estudios monográficos profundos, por ejemplo los de Marie Cecile Bénassy-Berling con importantes propuestas sobre influencias filosóficas, el de Américo Larralde Rangel probando la conexión científico-astronómica entre el poema *El sueño* y un eclipse lunar de la época, o los muy certeros estudios filológicos y literarios de Tarsicio Herrera Zapién probando influencias renacentistas. Aún hoy día, los referentes canónicos para estudiar a sor Juana siguen siendo la edición crítica de sus obras completas por Alfonso Méndez Plancarte y los dos tomos de Antonio Alatorre titulados *Sor Juana a través de los*

*siglos*¹, texto repertorio de lo que produjo sor Juana y de todo lo que se escribió sobre ella hasta la primera década del siglo XX. Pero cabe recordar que después de la década de los ochentas del siglo veinte se encontraron ocho escritos más de sor Juana así que su abordaje permanece abierto. No me voy a detener ahora en estas cuestiones porque aquí quiero tratar un tema poco trabajado y que puede ser tierra fértil para profundizar el ambiente filosófico del siglo XVII novohispano, a saber, las influencias filosóficas en sor Juana y su peculiar relación con Portugal².

Hoy se tiene claro que en el siglo XVI, la renovación escolástica de la Escuela de Salamanca en España, influyó en autores europeos de la talla de Grocio, Puffendorf, Descartes y Adam Smith³.

¹ Antonio Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos* (México: Colegio Nacional-Colegio de México- UNAM, 2007). De los autores mencionados previamente son relevantes los trabajos de la hispanista profesora emérita de la Universidad de Sorbona la Nueva, París, 3: Marie Cecile Benassy-Berling. *Sor Juana Inés de la Cruz. Une femme des lettres exceptionnelle. Mexique, XVIIe siècle*. L'Harmattan. Collection *Recherches Ameriques Latines*, (París: L'Harmattan, 2010); *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVIIe siècle*. (París: Editions hispaniques: Publications de la Sorbonne, 1982). Marie Cecile Benassy-Berling y André Saint Lu, la Edition Critique de *Historia de la Revolución de Nueva España*. (París: Éditions de la Sorbonne 1990); Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* (México: Grijalbo, 1995).

² He trabajado sobre este tema en mi libro *Approaches to the theory of freedom in Sor Juana Inés de la Cruz*. (México: Aliosvientos-Colegio de Michoacán-UP, 2018), pero aquí continúo la investigación añadiendo datos obtenidos durante mi estancia en la Universidad de Columbia N.Y., Beca O'Gorman enero-marzo, 2018.

³ Cf. Dos textos que comentan sobre estas relaciones son: *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*. Ma. Idoya Zorroza (ed.) (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento

Estudios de la segunda mitad del siglo XX prueban el vigor de esta vía filosófico-teológica, su contribución a la Europa moderna y en las llamadas Indias Occidentales. Estudios recientes han señalado además la contribución del aristotelismo previo a la llamada Escuela de Salamanca; otros señalan las diferencias entre la escolástica salmantina y lo que se denomina “escolástica barroca”, sea para denominar por fechas a la segunda etapa de la Escuela de Salamanca, o para diferenciar la escuela salmantina de la escolástica de Portugal. A ésta quiero referirme aquí para rastrear las influencias filosóficas de sor Juana. En este campo de historia de las ideas y de contenidos filosóficos, autores como Mauricio Beuchot Puente han analizado la obra en prosa de sor Juana y su poema *Primero sueño* mostrando su filiación con el pensamiento aristotélico-tomista al tiempo que señalan la necesidad de interpretarla desde la impronta barroca⁴, otros han detectado un aristotelismo que subyace en su obra⁵, y algunos, ciertos referentes de teología positiva⁶; también hubo quienes propusieron cierta

Español, 2009); Jean-Paul Coujou, *Bibliografía suareciana*, (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2009).

⁴ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del México colonial*. (Madrid: Herder, 1991); *Sor Juana, una filosofía barroca*. (México: UNAM, 2001).

⁵ Sanchez Robayna, Andrés. *Para leer el poema Primero Sueño de sor Juana Inés de la Cruz*. (México: FCE, 1991).

⁶ Hay una tradición mística en el siglo XVII heredada de Jean Charlier Gerson que se desarrolla tanto en Europa como en América; el poema *Primero Sueño* de sor Juana puede ser interpretado desde esa luz. Cf. Martha Lilia Tenorio. La autora da un recuento de las ocho obras de sor Juana que se descubrieron después de la década de los ochentas del siglo XX hasta llegar a los *Enigmas* de 1994. *The Routledge Research Companion to the Works of Sor Juana Inés de la Cruz*, Emile L. Bergmann and Stacey Schlan (eds.), (New York: Routledge, 2017).

conexión entre sor Juana y la tradición hermética, sincrética y barroca⁷.

Pero pocos han adelantado en cuestiones de contexto incluyendo la conexión entre sor Juana y Portugal. En especial, la conexión no se ha planteado desde el ámbito filosófico. Sor Juana tuvo simpatía por Portugal. Lo han probado algunos especialistas como Robert Ricard y Enrique Martínez López, pero esta relación merece seguirse profundizando. Por ello, en este escrito, lo que argumento es que sor Juana tiene una relación directa con el pensamiento lusitano. Su simpatía por Portugal debe ser el punto de partida para después mostrar su filiación filosófica. Recordemos que sor Juana fue autodidacta, que ella no fue a la universidad, que su mayor producción se dio durante su vida en el claustro de monjas jerónimas, que tiene referentes explícitos a Aristóteles a la vez que usa una franca terminología escolástica, mientras que de Portugal, no hay en sus textos más que referencias marginales salvo por la sonada *Carta Atenagórica* en la que diserta sobre el *Sermón del Mandato* del teólogo portugués Vieira. Pero cuando uno analiza su obra en prosa, en especial cuando involucra el tema de la libertad, el de la noción de un Dios escondido o de un Dios que se retira de la vida del hombre para que aparezca la libertad, se entrevé y concede cierta filiación filosófica con Francisco Suárez y Luis de Molina. En los últimos años he desarrollado esta vía⁸; ahora me propongo mostrar que la simpatía de sor Juana por Portugal fue explícita y electiva, y dar cuenta de las razones por las que la

⁷ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fé*. (México: FCE, 1982).Pero estudios recientes prueban que la obra de Paz ha de actualizarse debido a los nuevos hallazgos después de los años ochentas del siglo XX.

⁸ Virginia Aspe Armella, *Approaches to the theory of freedom in Sor Juana Inés de la Cruz*, pp. 110- 125.

monja opta por esa vía literaria y teológica. En este texto avanzo con nuevas apreciaciones sobre su relación con Portugal.

Una cuestión de contexto que merece tenerse en cuenta es la pertenencia de Portugal a la corona española de 1580 a 1640 en que, como se sabe, Felipe II hijo de Isabel de Portugal reclamó su derecho al trono en 1580, y no fue hasta que la nobleza portuguesa proclamó al duque de Braganza el nuevo rey en 1640, que se mantuvo la pertenencia del trono de Portugal a la unión ibérica. Antes de eso, ya habían recelos entre los españoles y Portugal pues la inquisición portuguesa expulsó de sus territorios en 1536 a jesuitas mercaderes y fue muy radical en contra de los judíos. Estaba también el tema del sebastianismo, un movimiento místico y cultural en el siglo XVII que sostenía que vendría un rey a salvar a su pueblo de las luchas, se trataba de Sebastián I, difunto rey portugués; el movimiento caracterizó a Portugal por un renacimiento de valores iluminados de impronta política que caracterizaría al país como diverso de la mentalidad española. Éstos sucesos se sumaron a la peculiar posición geográfica de Portugal cuyas exploraciones marítimas produjeron un sentimiento nacional y expansionista⁹. Portugal tuvo constante rivalidad con España desde el siglo XV hasta el XVII debido a las expediciones marítimas en Asia y África; el reparto que Alejandro VI hizo de América entre Castilla, Aragón y Portugal con los reyes católicos en el Tratado de Tordesillas de 1494, intensificó una molestia que se vino a recrudecer con la anexión de Portugal a España en 1580. Con el tiempo esto se acrecentó, por ejemplo, en España había gran recelo porque Brasil, el principado del imperio portugués en el siglo XVII, era esclavista. Las disputas entre portugueses y españoles eran constantes, y la consolidación jesuita en Portugal

⁹ Cf. Ezequiel Gonzalez Mas, *Historia de Portugal. (siglo XVI-XVII)*. (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1989).

vino a recrudecerlas; recordemos que la influencia luso-jesuita llegó incluso a conformar un estilo arquitectónico específico para la iglesia católica.

Sor Juana forma parte de esa época. Para demostrar mi objetivo abordaré la relación sor Juana-Portugal desde tres frentes: primero, su conexión en vida con la Compañía de Jesús, segundo, su simpatía por Portugal a través de la relación epistolar con la vida conventual lusitana, tercero, la conexión temática con Suárez y Molina al realizar ciertas argumentaciones en su obra en prosa desentrañando al final qué implicó tal influencia.

1. La relación de sor Juana con la Compañía de Jesús

Esta relación es explícita y ha sido suficientemente demostrada por autores como el padre Calleja, S.J., biógrafo de sor Juana en el siglo XVII; tanto por los documentos de la época como por su obra en prosa, sabemos que la monja tuvo de confesor al jesuita Antonio Núñez de Miranda; por más de veinte años en la corta vida de sor Juana, Núñez de Miranda la orientó espiritualmente, desde en la corte virreinal hasta en los últimos años de su vida conventual, de corrido por veinte años, y por un lapso corto antes de morir la monja. La impronta de la espiritualidad jesuita es incuestionable en sor Juana si consideramos que tuvo siempre la dirección espiritual de un importante miembro de la Compañía de Jesús. En el ámbito de las relaciones sociales e intelectuales, el mejor amigo de sor Juana fue don Carlos de Sigüenza y Góngora, el afamado intelectual criollo de la época, cuyo protagonismo académico, favorecido por su género masculino, le dio participación pública mayor que a la monja. Sigüenza estudió en el Colegio de san Xavier en Tepozotlán; científico afamado, avalado por la corte española, fue geógrafo, astrónomo y matemático, miembro del Academias científicas avaladas por el rey de España en Europa, catedrático

de matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México; describió trayectorias de cometas, tenía un modelo sincrético de ciencia, practicaba el lema de la “vuelta a las fuentes directas” típico de la universidad de Coimbra con una metodología inductiva con aplicación de las matemáticas, además, promovió la visión identitaria de los criollos mexicanos mediante la apropiación de la cultura ancestral de los mexicanos por la traducción de códices y pictografías¹⁰.

Sigüenza fue amigo de sor Juana, lo prueba su relación epistolar, las visitas al locutorio del convento, las menciones textuales explícitas entre ambos. Sor Juana y Sigüenza además compitieron en fama y encargos: es famoso el doble encargo que hicieron el cabildo de la Catedral de México y el de la Audiencia, a sor Juana el primero y a Sigüenza el segundo, para preparar y honrar la venida del nuevo virrey, Marqués de Laguna y Conde de Mancera, con su esposa María Luisa Manrique. Para este encargo, sor Juana elaboró un arco catedralicio con el texto de impronta clásico-renacentista que tituló *Neptuno Alegórico*, y Sigüenza elaboró un arco triunfal de entrada al zócalo haciendo gala de las virtudes políticas de los antiguos monarcas mexicanos y de cómo servían éstas de ejemplo al nuevo virrey. Sigüenza se formó en el carisma ignaciano, no perteneció a la Compañía de Jesús porque no lo consideraron apto para seguir su regla, pero dedicó su obra y herencia a la Compañía, y su pensamiento, espiritualidad y academia fueron influenciados por sus ideas.

¹⁰ Sigüenza compra de la familia aristócrata indígena De Alva Ixtlizochitl los códices y pictografías que poseían para analizarlos y rescatar la cultura mexicana antigua.

Otra vía franca de filiación jesuita en la vida de la monja estuvo en la tradición del convento de las Jerónimas que simpatizaba con la espiritualidad de Loyola y sus seguidores¹¹.

La vida en los conventos no era como hoy se concibe. Es verdad que las religiosas vivían en clausura; pero el locutorio era un lugar ameno de conversación donde las religiosas discutían incluso sobre temas teológicos con personas del exterior. Allí se enteraban de lecturas y discusiones de su tiempo tanto como de sucesos en la corte virreinal¹².

María Dolores Bravo Arriaga ha analizado muchas de las reglas conventuales en Nueva España¹³. En concreto, analiza la *Regla y Constituciones* de la orden Jerónima a la que pertenecía sor Juana. Se trataba de una orden muy importante cuyas *Reglas* estaban ordenadas por el obispo de Puebla Santa Cruz, y cuyas *Constituciones* se debían al arzobispo- virrey Ortega y Montañés. Por ellas sabemos que la orden de las jerónimas seguía las pautas legadas por san Agustín y que, al ser una orden exclusivamente femenina, dependía enteramente de la jurisdicción episcopal. En las *Constituciones* se dedicaba un apartado a la selección de confesores específicos para las religiosas. En el caso de confesores jesuitas como el de Núñez de Miranda a sor Juana, se tenían

¹¹ Para evitar interpretaciones anacrónicas de los conventos femeninos hay que recordar que eran espacios de lujo y estudio de los que Amado Nervo nos dice en su libro *Juana de Asbaje* que “En los conventos de México, Querétaro y la Habana, las monjas llegaron a tener quinientas criadas cuando apenas eran en total cien religiosas; algunas monjas llegaban a tener seis criadas.” Amado Nervo, *Juana de Asbaje*. (1ª ed. 1910, Madrid) 1ª ed. (México: CONACULTA, 1994), p. 50.

¹² Amado Nervo, *Juana de Asbaje*.

¹³ María Dolores Bravo Arriaga, *La Excepción y la Regla*, (México: UNAM, México, 1997). Seguiré en esta parte las aportaciones de la autora, páginas 74-82 de la obra.

estrategias retóricas basadas en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Ello, aunado a la vida sacerdotal de Núñez de Miranda dedicado a confesar personalidades, refuerza la influencia de la Compañía de Jesús en la monja. Sucesos de esta impronta fueron la aplastante influencia de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVII novohispano y los festejos por la canonización de Francisco de Borja, el tercer general de la Compañía gracias al papa Clemento X¹⁴.

Las celebraciones se hicieron con representaciones teatrales, festejos carnavalescos de índole religiosa, en los que desfilaban carros alegóricos donde no faltaba la representación *pos mortem* de Isabel de Portugal cuyo cadáver quedó incorrupto. Sor Juana presenció las elaboraciones y máscaras que se involucraban; éstas enfatizaban la conexión con Portugal pues después de los tres directores canonizados de la Compañía, Suárez y Molina les seguían en popularidad y talla, y ellos tuvieron fuerte influencia en Puebla.

Además, la simpatía de los virreyes Paredes por la Compañía de Jesús fue clara, el propio Núñez de Miranda era confesor del virrey de México, y la virreina Mancera tenía relación con los jesuitas de Portugal porque su parienta e íntima amiga la Duquesa de Aveiro, portuguesa acaudalada de la época, financiaba misiones emprendidas por miembros de la Compañía de Jesús desde Portugal hasta tierras americanas. A través de la duquesa de Aveiro, la virreina tuvo constante información de la expansión y espiritualidad jesuita. Además de eso, estaba la relación entre sor Juana y Puebla que se llevaba a cabo mediante reseñas de tertulias y reuniones académicas de las que ella participaba o se informaba por relación epistolar; punto de contacto que se dio por el obispo Fernández de santa Cruz, quien informaba a sor

¹⁴ María Dolores Bravo Arriaga, *La Excepción y la Regla*, p. 186.

Juana de las discusiones y quien publicó la *Carta Atenagórica* de impronta en mi opinión suareciana. En Puebla la Compañía tenía fuerza académica importante pues como se sabe, los jesuitas poblanos eran la vanguardia de la Compañía en México, traducían y comentaban obras de ciencia media y de temas de la libertad tanto de Luis de Molina como de Suárez¹⁵.

Desde mediados del siglo XVII en Puebla, había una importante simpatía por Portugal. A mediados del siglo XVII el obispo Juan de Palafox y Mendoza, tristemente más famoso por su pleito en contra de los privilegios jesuitas que por su producción, tenía influencia de Portugal por su afinidad con la teología mística; ésta simpatía se continuó con el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz del que está documentado que encargaba constantemente obras de espiritualidad lusitana¹⁶.

Por último, debe señalarse que el ambiente general del siglo XVII novohispano fue en su conjunto criollo, ignaciano y barroco. Los jesuitas llegaron a México a finales del siglo XVI, se les encargó la educación de los criollos, sus colegios llegaron a superar muchos de los planteamientos filosóficos que se daban a finales del XVII en la Real y Pontifica Universidad de México. Sor Juana vivió el esplendor de la Compañía que se consolidó hasta el siglo XVIII, pero que ya tenía fuerza y reconocimiento desde su época. Además, para entender la tradición y mentalidades del siglo XVII novohispano, conviene profundizar un poco sobre la peculiar fusión cultural que se dio en Nueva España durante el siglo XVII: el barroco mexicano no sólo es una asimilación del europeo, tiene características propias y es causa del origen de la nueva identidad americana que emergía en Nueva España; se trató

¹⁵ Así podemos verlo en los textos del archivo Lafragua de la biblioteca Palafoxiana de Puebla.

¹⁶ Cf. Virginia Aspe Armella, *Approaches to the theory of Freedom in sor Juana Inés de la Cruz*, pp. 48-53.

de una identidad peculiar que cifró el origen del criollo en el pasado náhuatl de los ancestros mexicanos, una peculiar novedad que no podía explicarse más que desde la condición geográfica y política de los nacidos en Nueva España, siendo que en realidad el criollo era hijo de españoles, hablaba la lengua castellana y practicaba y apoyaba por convicción el credo y gobierno del impero español, pero los jesuitas se dedicaron a la educación de los criollos y fueron permeando en ellos esa asimilación de las costumbres autóctonas, no olvidemos que Ignacio de Loyola proponía a sus colegas que había que adoptar los usos y costumbres de las regiones donde establecieran misiones¹⁷.

La asimilación con lo mexicano hizo que no pueda entenderse el ambiente del siglo XVII novohispano sin la impronta jesuita; en la Nueva España del siglo XVII ser criollo e intelectual y con costumbres propias del barroco en moda, lenguaje y maneras, estaba unido a la mentalidad jesuita a pesar de la pertenencia o no a la Compañía de Jesús. Se trató de un movimiento artístico,

¹⁷ Cf. M. Josep Rambla y Seminario de Ejercicios (EIDES), *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Esta obra analiza y comenta los *Ejercicios* a la vez que expone el texto directo de san Ignacio. En el punto 65 “El quinto Ejercicio es Meditación del infierno”: los puntos 65 a 70 enfatizan el contacto visual, ouditivo, del gusto, del tacto y de la imaginación para abrazar el bien. La afectividad en los *Ejercicios* resulta clave y será una contribución al barroco contra-reformista. Esta manera de vivir de la Compañía se expandió en las misiones americanas y orientales ya que Ignacio de Loyola sostiene allí que hay que vivir a la manera de las culturas visitadas. Cf. Francisco Suárez, S.J., *Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Una defensa*. (Introducción, notas y comentarios de Josep Gimenez Mellià. S.J.) (Bilbao-Santander: Editorial Sal Terrae, 2003); también: *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*. (Granada: ATG, 1966). Y, Karl Rahner, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, (Barcelona: Herder, 1986).

literario y cultural que permeó las mentalidades del pueblo y la inteligencia americana¹⁸.

En conclusión, sor Juana conoció y tuvo contacto directo con la Compañía de Jesús; además, sor Juana formó parte de la mentalidad ignaciana de la época tanto por sus relaciones eclesiásticas como por las intelectuales y de la corte virreinal.

2. La simpatía con Portugal y la producción juaniana¹⁹

Pasemos ahora a rastrear la conexión entre la producción de sor Juana y Portugal. En 1968 el investigador Enrique Martínez López encontró en la Biblioteca Nacional de Lisboa una obra perdida de sor Juana que tenía por título *Enigmas ofrecidos a la discreta inteligencia de la soberana Asamblea de la Casa del Placer; por su más rendida y aficionada Sor Juana Inés de la Cruz, Décima Musa. Año 1695*²⁰.

¹⁸ Dos obras avalan esta propuesta: De Edmundo O’Gorman. *La supervivencia política novohispana*. Ediciones Era, 1961; de David Brading, *Orbe Indiano*. (México: FCE, 1991); *Mito y profecía de la historia de México*. (México: FCE, 2004).

¹⁹ El primero en señalar la relación sor Juana-Portugal fue Robert Ricard en 1948 con el artículo: “Antonio Vieira y sor Juana Inés de la Cruz,” *Bulletin des Études Portugais*, vol. XII, Paris, 1948; además presenta el tema en una Conferencia Magistral en la Universidad Sorbona, París, 1954: “Análisis del Primero Sueño de sor Juana Inés de la Cruz.” (trad. Por Antonio Marquet); y en 1960 publica: “Les versos portugais de sor Juana,” *Bulletin Hispanique*. Paris, 1960, p. 25 y ss.

²⁰ Martínez López presentó su hallazgo y análisis en el tercer Congreso Internacional de Hispanistas del Colegio de México publicándolo más tarde en la *Revista de Literatura de Madrid* con el título “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos.” Después de su primera publicación, Martínez López publicó en 1994 el texto con un análisis crítico, y en 1997 presentó la obra

Dedicados los *Enigmas* a Sor Mariana de Santo Antonio, religiosa en el monasterio de Santa Clara en Janeiro, Portugal²¹, la edición del libro corrió a cargo de monjas portuguesas en colaboración con la ex -virreina de Nueva España Condesa de Paredes y de su parienta y gran amiga portuguesa, la ya mencionada Duquesa de Aveiro²².

La edición de los *Enigmas* está precedida por las licencias y valoraciones de religiosas portuguesas: entre endechas endecasílabas, el manuscrito (134- 138: MS A) dice: “A tu centro caminas, / que en deidades tan bellas, / de México a Lisboa, / ha (y) todo lo que va de cielo a tierra.”²³

Otro dice: A la autora, de sor Francisca Xavier, religiosa en el convento de la Rosa. El párrafo subraya la grandeza de México y la sorpresa por la aparición de la poetisa Juana en aquél clima y geografía.

Martínez Lopez nos dice que portuguesas como Feliciano do Milao (1632-1705) del convento de Odivelas, (MS A 325, Janeiro, 1695)²⁴, María das Saudades, del convento de Vialonga (MS A 350,

Catálogo de textos marginados en la que exponía todos los documentos encontrados en Portugal. Al hallazgo le siguieron noticias con la obra en dos tomos del Claustro de sor Juana titulada *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual* en la que se añadió un facsímile carta de 1690 que mencionaba el tema.

²¹ Facsímile: fo. 19 v, Manuscrito A (en adelante MSA) 100.

²² Para el seguimiento puntual de este tema cfr: Enrique López Martínez, “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos” en: *Prolija Memoria*, II, 1.

²³ En el mismo facsímile el núm. 158 reza: “De la Excelentísima Señora Condesa de Paredes, Virreina que fue en México, y particular aficionada de la autora. (fo. 20 v.)

²⁴ De la que Martínez López en el artículo citado nos dice que hay escritos de ella y de sor Feliciano Maria de Milao y Ana de Moura (Cod. XXX/1-17, FO. 228) en la Biblioteca pública de Evora, y también

fo. 23b), sor Maria Magdalena, freira do Calvario (MS A, 446), María Guedes, freira de Santa Monica (MS A, 395), sor Violante do Ceo (1658-1753) y sor Magdalena da Gloria, expidieron las licencias de los *Enigmas* con comentarios laudatorios y censura positiva en todo lo que tocaba a la fe, a la jurisdicción y a la protección real²⁵.

En cuanto a su contenido, *Enigmas* es una obra barroca que plantea el tema del amor desde la oposición entre lo afectivo y racional, lo amoroso y doloroso, formulando veinte enigmas en los que las preguntas son meros pretextos ya que, como anuncia sor Juana en el Prólogo, la obra no es para discurrir sino para exponer y divertir “no para daros qué discurrir/ sino sólo qué explicar” (MS A 32-33 fo. 18 v.), “Tanto infiere, que creyendo/ más de lo posible ya,/ aún presume que es su fe/ menos que su necesidad, / y si, por naturaleza,/ cuanto ocultas penetráis,/ todo lo que es conocer/ ya no será adivinar.” Escritos en forma de redondillas, los enigmas pretenden completarse en juegos ulteriores en la medida en que más participen las integrantes de la “Casa del Placer”, asociación lúdica hecha para el entretenimiento conventual femenino donde la amistad de sor Juana con las protagonistas lusitanas del convento demuestra su simpatía por Portugal. La participación activa de algunas religiosas como sor Feliciano do Milao, es relevante en mi investigación, pues se dice que la monja lusitana fue autora de una crítica al *Sermon de Sementeira* del teólogo Vieira²⁶.

textos de Soror Maria de Ceo e Magdalena da Gloria en la Biblioteca de Coimbra.

²⁵ “encaminhando –se cortesamente a que, entre a domestica conversacao, tenha alguma virtuosa disputa” (ms a 360); “so me chegam os ecos de cortesia” (MS A, 364).

²⁶ En Enrique Martínez López, “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal” pp. 145-148 que menciona el Códice CV/1-9, FO. 125 V. de

Ella y sor Maria do Ceu eran literatas reconocidas en Portugal. De ellas sabemos que habían leído y comentado los sermones del padre Vieira, que participaron activamente en la defensa a sor Juana después de que hizo la *Crítica al Sermón del Mandato*, punto sobre el que entraremos más adelante.

3. Influencias heterodoxas y currículo conimbricense

Además de la relación conventual conviene desentrañar la relación entre sor Juana y los jesuitas en Portugal. Allí ellos se caracterizaron por realizar un movimiento intelectual que promovía cambios en la enseñanza, en la metodología, en la concepción antropológica del ser humano y en los principios metafísicos del tomismo. Sus reformas impactaron en América con cambios al currículo en sus colegios y universidades, y con la profundización del tema de la libertad. Se dice que el punto de partida jesuita fue por la admiración del Dios encarnado y del tema de la libertad²⁷, y que defendieron la distinción entre los bienes del príncipe y los bienes en el mundo con su derecho a usarlos libremente. La libertad se convirtió en centro de sus reflexiones y el caso americano les permitió desarrollar una filosofía política que la incluyera²⁸.

la Biblioteca Pública de Évora donde sor Feliciano de Milao desdice haberla escrito pero se sabe que participó en su elaboración.

²⁷ Cf. Manuel Lázaro Pulido, “La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad media al Barroco”, p. 69. Cf. Teófilo Braga, *Historia de la Universidad de Coimbra*. Vol. II.

²⁸ En 1996 el coloquio en México “Sor Juana y Vieira, trescientos años después”, presentó nuevos documentos, por ejemplo, un proceso inquisitorial donde se involucraba a sor Juana por sus ideas políticas. En todos los casos, los hallazgos robustecen la tesis del acercamiento de sor Juana con Portugal. También cfr. Poot Herrera, Sara (Universidad de California, Santa Bárbara) “Sor Juana: Nuevos hallazgos, viejas

Fundada en el renacimiento, la Compañía de Jesús tuvo un diverso enfoque del currículo y una distinta formación académica de sus estudiantes basada en la gramática y la retórica, ciertamente siguiendo a Tomás de Aquino, pero retomando las fuentes directas de Aristóteles con interpretaciones que impactarían en una diversa interpretación del aquinate. Los primeros jesuitas estudiaron en la universidad de Salamanca recibiendo las influencias de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, pero una vez que Carlos V, a petición de Juan III rey de Portugal, envía en 1538 a Martín de Azpilicueta a la universidad de Coimbra, comenzarán a cambiar las cosas. En la cátedra de *Prima* de la facultad de cánones, Azpilicueta mantendrá el esquema vitoriano para su *Relectio* sobre el indio de América²⁹, pero hubo claros cambios. Intérpretes actuales que siguen a Luciano Pereña en su libro *Francisco de Vitoria en Portugal*³⁰, mantienen la tesis de la influencia de Vitoria en Coimbra y Évora, pero hay distinciones importantes en la evolución de esta escuela. Está documentado que los egresados de la universidad de Salamanca que fueron a Portugal, llevaron consigo apuntes y textos

relaciones.” En A.L.E.V.A/13, pp.63 y ss. El artículo parte de los hallazgos de Enrique Martínez López y establece nuevas relaciones sobre el tema.

²⁹ En Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*. (Madrid: BASC, 2000), pp. 830-834. De José Antonio Maravall, “La cultura del barroco,” (Barcelona: Ariel, 1975).

³⁰ (Arbor) 46, (1960) 327; Jesús Barrientos García, “Cauces de influencia en Europa (de la Escuela de Salamanca)” en *Francisco de Salamanca y la Escuela de Salamanca, La ética de la conquista de América*. (Madrid: CSIC, 1984), pp. 457-495. Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, (BAC, 2009), pp. 846-851. Cf. José Pereira, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity* (Milwaukee: Marquette University Press); Josep. P. Crematori, “Between Theory and Performance,” *Traditions of the Baroque: Modernist Conceptual Stagings*. (Eds. Santa Cruz, V.S., Zorroza, M.I.) (New York: Columbia University Press, 2016).

vitorianos, pero con cambios paulatinos explícitos como veremos a continuación. Para estos cambios conviene recordar una cuestión de contexto: en 1558 muere Carlos V habiendo terminado antes las guerras religiosas contra los príncipes alemanes con la paz de Ausburgo (1555) que se coronaría un siglo después con la paz de Westfalia (1648). Este es el siglo que analizamos en ocasión de sor Juana y Portugal. El Concilio de Trento concluye en 1563, la derrota de los turcos en Lepanto es en 1571, y la derrota de la armada española ante los ingleses de 1588 justifica la expansión inglesa hacia América. Estos sucesos preparan un siglo XVII absolutamente diverso. Portugal, representado por Francisco Suárez en el inicio del florecimiento universitario de la segunda mitad del siglo XVI, representará tanto la contrarreforma jesuita frente al protestantismo como un “tomismo evolucionado” —en palabras de Aquaviva en Roma—³¹ aunado con la apuesta de Juan III, esposo de Isabel de Portugal hermana de Carlos V, para hacer un centro científico (ya no teológico aunque evidentemente esto no fuese menospreciado). El centro intensificó la promoción de humanistas, erasmistas, y escotistas tanto como la recuperación

³¹ Claudio Aquaviva, el más joven Preósito General de la Compañía de Jesús y el que mas tiempo duró en su cargo. Se dice que es confundador de la Compañía por la relevancia y consolidación que logró. Se inspiró en las *Constituciones* de san Ignacio al promover la separación paulatina de santo Tomás pues las *Constituciones* decían en el capítulo 12 respecto a lo que las universidades de la Compañía debían de enseñar [4:447 2], que fomentaran las letras de humanidades [A] y las lenguas latina, griega, hebrea, caldea, arábica, e indiana. Enfatizaban que se diera gramática, retórica, poética e historia. En el capítulo 14 de las *Constituciones* “Sobre los libros que se debían leer en la universidad jesuita” se dice que Biblia, obras de Aristóteles, de Tomás de Aquino y las *Sentencias* [4:466 B] pero permitían “textos de jesuitas para adaptar la filosofía y la teología a los tiempos.”

de fuentes aristotélicas directas; todos esos sucesos operaron cambios importantes. La evolución académico- magisterial en Portugal fue la siguiente: a Bartolomé de Ledesma O.P. lo sucedió en la *Prima* de Coimbra el dominico Antonio de Santo Domingo, pero después de él, Francisco Suárez continuó en la cátedra. Respecto a la universidad de Évora, puede decirse que la caracterizó Luis de Molina por su fuerza teológica, pero el tema de la libertad en Suárez y Molina se desarrolla paralelamente para responder al necesitarismo de Martín Lutero; sus respuestas tendrán características específicas. Lo mismo puede decirse del famoso Colegio romano jesuita, la escuela central de la Compañía de Jesús, enarbolada por el pensamiento de Francisco Toledo. En Roma, el general Aquaviva había asentado que los jesuitas no tenían que apegarse necesariamente a Tomás de Aquino, sino estudiarlo junto con los ideales humanistas de su *Constitución* evitando el escolasticismo de quienes se apartaron de Tomás siguiendo tesis bastante opinables de Cayetano. Siguiendo las *Constituciones* de Ignacio de Loyola, Aquaviva mantuvo la regla de seguir “los libros más adaptados y acomodados a los tiempos nuestros...”. Recomendando seguir las “...muy miradas cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, y con aprobación del Prepósito General della...” Añadiendo que, “y también cuanto a las otras sciencias y letras de Humanidad, si algunos libros hechos en la Compañía se aceptaren como más útiles que los que se usan comunmente, será con mucho miramiento, teniendo siempre ante los ojos el fin nuestro de mayor bien universal.” Es decir, Aquaviva seguía el espíritu reformista de las *Constituciones* abriendo espacio a la participación activa de los miembros de la Compañía en cuestiones teológicas³².

³² *Constituciones*. Cap. 14, 4: 466 B.

Todos esos sucesos configuraron características en Coimbra y Évora que distinguen la filosofía emanada de Portugal frente a la salmantina española: se trató, en esencia, de lo que Lázaro Pulido caracteriza como “un movimiento intelectual hacia el sujeto”³³, que dio lugar del paso de la edad media al barroco portugués por la consideración de las pasiones y la libertad³⁴.

En el siglo XVII, este cambio es explícito de un humanismo científico conectado con el ambiente de su época, incluso con aportaciones herméticas ya superadas, pero que algunos jesuitas nórdicos como Kircher habían continuado. El curso conimbricense se prueba más libre, asimila influencias heterodoxas que paulatinamente darán paso al barroco por la recuperación renacentista. En Portugal afloran también movimientos de teología mística que proponen la vuelta a las Escrituras dando lugar en el siglo XVIII a un movimiento ecléctico particular que José Gaos y Carmen Rovira analizaron en relación con Nueva España³⁵.

La renovación jesuita parte del humanismo y se prueba en las características ya mencionadas y otras: la vuelta a las fuentes,

³³ Manuel Lázaro Pulido, “La risa en Francisco Suárez. El paso de la edad media al barroco”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 29 Núm. 1 (2012): 69.

³⁴ En erudito estudio que salta los esquemas tradicionales de interpretación, Lázaro Pulido rastrea el tema de la risa en la época y demuestra que, mientras que en los griegos la risa era una tendencia humana, en Suárez, la risa (*In de An., v, nn. 11-14. Disp. 11, q. 2, nn. 8-10*) se ubica “dentro de la discusión de los actos sensitivos del apetito” poniendo su causa en la “conjunción (concenso, simpatía) de la facultad natural, vital, racional.” Manuel Lázaro Pulido, “La risa en Francisco Suárez”, pp. 79-80.

³⁵ Cf. Ma. Del Carmen Rovira Gaspar, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII e influencias de los mismos en América*. (México: FCE, 1973); José Gaos, *Obras Completas*. Vol. VIII, (México: UNAM, México, 1996), pp. 280-292.

la filología por la recuperación de la lectura bíblica, una nueva metodología, claridad pedagógica que el nominalismo había explicitado aunado a las reglas retóricas, recuperación de las fuentes clásicas y de autores de la tradición latina, énfasis en lo vivencial y dinámico del hombre y la naturaleza al negar la distinción real entre la substancia y los accidentes, la materia y la forma. Lo que analizan es la realidad completa en su dinamismo y funciones, evitando clasificaciones abstractas. Ello trajo como consecuencia un análisis más claro y preponderante de las pasiones humanas, una conexión importante entre filosofía, anatomía, medicina y psicología. Los jesuitas pusieron especial atención en los avances de la ciencia de su tiempo, en los fenómenos de la naturaleza, usando metodologías nuevas (por ejemplo técnicas en torno al problema del desbordamiento de aguas creando sistemas de drenajes, mediciones de sismos, etc), revisaron el mecanicismo cartesiano basándose en sus aportes científicos, relacionándolo por ejemplo, con el movimiento de la circulación de la sangre de Harvey. Pero muchos grupos mezclaron esto con la tradición hermética; sor Juana y Sigüenza y Góngora en Nueva España, son prueba de esta inclusión y por eso es difícil clasificarlos, pues se insertan plenamente en el barroco, comparten metodología jesuita, incluyen el tema de la libertad y del pluralismo cultural, al tiempo que tienen carga teológica y a veces componentes científicos herméticos ajenos a Suárez y Molina.

Respecto a la tradición hermética, es importante seguir su hilo debido a que entre el renacimiento y la ilustración se encuentra el surgimiento de la estética aunada al hermetismo. Así, este barroco no es separable ni aséptico. Cabe notar que los hombres que hicieron la revolución científica del siglo XVII, no tenían de su actividad

intelectual el mismo concepto que hoy tenemos.³⁶ De acuerdo a historiadores de la época, en el siglo XVII, hubo una crisis de los conceptos de *mens, natura* y *creator*, ésta se debió al paso de la *mens in natura* hacia la *mens versus natura*. A partir de entonces el estatuto científico respecto de la consideración de la naturaleza es externalista, y los tratados internalistas serán considerados mágicos, cuando en realidad muchos autores de esa tradición se influyeron también de la segunda escolástica y no tenían una oposición tan grande entre la ciencia moderna –que exterioriza al mundo, lo observa y construye–, frente al mundo *mago* que quiere traerlo al interior; por eso hay tratados de la época que son ambivalentes³⁷.

La unidad con el cosmos era un viejo tema griego en el que el *logos* era el fundamento común, pero en el renacimiento, autores como Giordano Bruno ya tienen componente hermético. Aunque en 1614 Causaubon probó falsas las tesis de Hermes de Trismesgistos, autores como Fludd, Campanella y Kircher continuaron la impronta organicista de índole kabalística y místico-cristiana. Dicho saber consideraba a Dios el Uno más allá de todo número, sostenía que todo ser material comparte de alguna manera al Uno, esto se debió a la preponderancia de un razonamiento analógico desde la unidad, tenían un pensamiento gradual y jerarquizado de las cosas, a la naturaleza como interioridad pero con énfasis en la unidad integradora y por eso lo que quedaba de ella era vivirla. Esto hizo que la física conectara con la teología y que

³⁶ David Sobrevilla, “El surgimiento de la estética,” en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del renacimiento a la Ilustración*, Ezequiel de Nolasco (ed.) (Madrid: Trotta-CSIC. 1994).

³⁷ Cf. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía.*, en Francis, Yates. “Giordano Bruno y la tradición hermética,” pp. 160-162; en la misma: Orío de Miguel, “Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabalístico,” pp.193-214.

el lenguaje fuese simbólico; quienes practicaban hermetismo, buscaban sentidos que deambulaban entre lo trascendente y lo inmanente, con argumentos transversales por el todo orgánico del cosmos³⁸. El hombre se concebía como hacedor, y reivindicaba la libertad humana dando un espacio de mayor autonomía en las decisiones morales. El poema *Primero Sueño* de sor Juana puede verse, desde esta dimensión, como un canto heroico y fresco de libertad intelectual. Pero en Portugal, después de su separación de la corona española en 1640, el sebastianismo recobró fuerza con el padre Antonio Vieira, sacerdote jesuita de fama teológica por sermones excepcionales, que en 1659 defendió la separación de Portugal frente a la corona española en la obra *A Chaves dos Profetas*³⁹ dando la profecía de que su rey volvería y que con él Portugal estaba destinado a ser la cabeza del mundo.

Antonio Vieira es un personaje particular: nacido en Lisboa en 1608, desde los seis años se fue a vivir con su familia a Bahía, Brasil por el trabajo de su padre. Pero tuvo viajes de regreso a Portugal y durante ellos conoció de las disputas entre dominicos y jesuitas. Se caracterizó por defender siempre a los judíos que Portugal y la Inquisición atizaron al tiempo que tuvo fama imponente por sus sermones. Pero su obra, *Historia del Futuro*, que desarrolla la profecía del sebastianismo, hizo que en 1667 le prohibiesen predicar y que entre 1669 a 1675 fuera encarcelado. Después recuperó su fama. Pero antes de esos sucesos, Vieira publicó en 1643 el *Sermón del Mandato*, sermón en ocasión del jueves santo que sor Juana conocería muchos años después. Sor Juana comentó

³⁸ Cf. Angela María Mescall, “La filosofía natural y la alquimia en la escritura de sor Juana Inés de la Cruz”, *Lérudit Franco-Espagnol*, vol. 7, (primavera 2015).

³⁹ Padre Antonio Vieira, *A Chave dos Profetas*. Livros primeiro, segundo e terceiro, (José Eduardo Franco e Pedro Calafate (eds.) (Lisboa: IECCPM, 2015).

por escrito sus opiniones sobre el *Sermón del Mandato* del padre Vieira y envió su texto al obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz quien, sin pedir permiso a la monja, lo tituló *Carta Atenagórica* y lo publicó. Es difícil saber si sor Juana conoció de la profecía del padre Vieira, pero es indudable que ella sabía que Vieira defendió la separación de Portugal de la corona española. La *Carta Atenagórica* no toma parte en ninguno de los temas mencionados, pero es importante que el lector los tenga en cuenta para comprender el delicado contexto en el que se metió sor Juana al refutar al padre Vieira.

4. La Carta Atenagórica en relación con Suárez y Luis de Molina

El *Sermón del Mandato* de Vieira fue escrito tres años después de la separación de Portugal de la corona española y veinticuatro años antes de que Vieira se metiera en problemas con la inquisición. Lo que sabemos con certeza es que la *Carta Atenagórica* se publica en 1690, cuarenta y siete años después de que Vieira publicó su *Sermón* y treinta años después de haber sido encarcelado, por lo que es razonable que sor Juana tuviera noticias de los problemas que Vieira tuvo con las autoridades eclesiásticas. Lo que es un hecho es que cuando se publica la *Carta Atenagórica* los conventos de monjas de Portugal ya conocían el texto de Vieira; quizás haya sido por eso que el escrito de sor Juana levantó mayor interés en Portugal. Entre 1690 y 1693 la *Carta Atenagórica* se reeditó cuatro veces y fue muy comentada en Portugal. Antonio Alatorre documenta incluso que una religiosa portuguesa la refutó extensamente⁴⁰.

⁴⁰ Cf. Menciona el trabajo de sor Margarita Ignacia, religiosa de santo Agostinho no convento de santa Monica que escribió: *Apologia a*

En su contenido, la *Carta Atenagórica* es un texto en prosa que diserta sobre la mayor fineza que Cristo hizo a los hombres. Sor Juana expone las interpretaciones de san Agustín, san Juan Crisóstomo, santo Tomás de Aquino, y por último, la del teólogo portugués; después afirma las sentencias de los Padres y muestra el protagonismo de Vieira diciendo que nada añadió el teólogo frente a lo que ya habían dicho los santos Padres. A primera vista, el escrito podría catalogarse un texto conservador que niega las interpretaciones del siglo XVII apegándose a la tradición. Algunos sugieren que muestra el choque de la escolástica salmantina contra la tradición barroca portuguesa de corte jesuita debido a los problemas que sor Juana enfrentaba con su confesor con el que recién había roto relaciones. En mi opinión la *Carta* es la incursión de sor Juana en el campo teológico-filosófico a la luz del concepto de libertad de Suárez y Molina. Pero la *Carta* también pretende probar la grandeza criolla americana frente a la apreciación europea de sus teólogos. Vieira había sido ensalzado en el Vaticano por sus sermones, y sor Juana hace gala en el escrito de su dominio lógico, escritural, conocimiento del mundo pagano antiguo y profundidad teológica. El escrito es un derroche de erudición e ingenio, al tiempo que tiene una propuesta sobre la libertad que Dios otorga a los hombres.

Respecto de la afirmación americana, recordemos que para entonces, los jesuitas criollos habían hecho reformas a la enseñanza, y Nueva España se sentía crecida frente a la academia europea, lo prueba la disputa que Sigüenza y Góngora tuvo contra el padre Eusebio Kino S.J. llegado de Alemania. Las reformas jesuitas molestaron a las autoridades desde su inicio como lo prueba el castigo que el obispo Palafox y Mendoza les impuso quitándoles

favor do R.P. Antonio Vieyra. Lisboa, 1727, en: Antonio Alatorre, Juana de Asbaje. p. 126, nota 1.

las asignaturas de gramática y retórica en momentos álgidos de enfrentamiento⁴¹.

Palafox, obispo y virrey, produjo afrentas a los criollos al unirse con don Gaspar Guzmán y Pimentel, Duque de Olivares, para realizar reformas impopulares; el Duque pretendía como Richelieu, unificar todos los principados ibéricos, pero mientras que Richelieu lo logró en Francia, el Duque de Olivares perdió a Portugal por sus malas gestiones y temporalmente a Cataluña. Así que décadas después en tiempos de sor Juana, las afrentas por la separación de Portugal seguían en carne viva⁴².

Respecto al contenido, conviene dividir la *Carta* en dos partes: la primera por su introducción o *intentio autoris*, la segunda, por el contenido de la polémica teológica entre sor Juana y Vieira.

Respecto de lo primero, cabe destacar que sor Juana introduce el texto diciendo que hará “juicio” de lo que dice Vieira. También es de notar que ella dice que frente a Vieira ella es alguien inferior por ser mujer, las palabras que usa es “de sexo desacreditado”. Enuncia tres cosas que considera son afines entre ella y Vieira: 1) ambos comparten una misma y amada religión, 2) ambos tienen ingenio, 3) ella tiene una “oculta simpatía” por su patria, es decir, por Portugal. Note el lector que la monja inserta la discusión en Portugal. Después critica al padre Vieira por su petulancia al decir que iba a enunciar lo que dijeron los santos Padres para él enunciar después un supuesto análisis superior del tema del que él afirmó “que nadie lo adelantaría”. Es obvia la molestia de sor Juana por esa arrogancia pues dice; “así dijo y se ve que allí habló su Nación” como diciendo que Portugal estaba envalentonado. Sor Juana

⁴¹ Cf. José A. Ferrer Benimeli, *El obispo Palafox y los jesuitas*, (México: Universidad Iberoamericana- Universidad Pontificia de México, 2013): pp. 21-25.

⁴² VVAA. *Palafox. Obra y Legado*. (Puebla: Instituto Municipal de Arte y Cultura en Puebla, 2011): pp. 203-205.

dice explícitamente que por esa arrogancia se sintió empujada a contestar. Recordemos la tesis de la profecía del sebastianismo de Vieira: su nación, Portugal, adelantaría a todas las naciones del mundo y se constituiría en el Quinto Imperio. Frente a la arrogancia de Vieira, sor Juana dice que “habla su nación”, es decir, que Vieira habla en el sentido de que Portugal es la más grande y mejor de todas las naciones. A lo que ella le responde que “usará mismo método y camino”, es decir, que hablará por su nación como la más grande también. Claramente hay una envidia por la Nueva España a la que ella considera superior.

Respecto al contenido, sor Juana dice que para san Agustín la mayor fineza de Cristo fué morir en la Cruz, y que Vieira le enmienda la plana al de Hipona añadiendo que la mayor fineza de Cristo no fue morir sino el haberse ausentado con su muerte; pero sor Juana le argumenta que las finezas se entienden como “signos exteriores” y que acierta san Agustín en su apreciación. Después dice que para Tomás de Aquino la mayor fineza de Cristo fue quedarse en el sacramento de la eucaristía, y añade sor Juana que Vieira dice que la mayor fineza consistió en que Cristo se quedó en la eucaristía sin el uso de los sentidos, a lo que la monja contraargumenta que otra vez yerra Vieira por confundir predicaciones de la especie al género. Por último, sor Juana dice que para san Juan Crisóstomo la mayor fineza de Cristo fue haberle lavado los pies a sus discípulos, y que Vieira argumentó que la fineza de Cristo no fue lavarles los pies a los discípulos sino la intención que tuvo al lavárselos; sor Juana contesta a Vieyra que, yerra otra vez pues las intenciones no son finezas. Hasta allí podríamos decir que la monja exhibe a una autoridad eclesiástica europea frente a la grandeza criolla de una mujer mexicana, una religiosa de clausura capaz de encontrar inconsistencias lógicas en el discurso de un afamado teólogo. El móvil parecería ser la comparación entre la cultura de América y la de Europa, alguien que considera superior

a su patria frente a las del resto del mundo. La intención de sor Juana está en probar que en América hay talla y talentos superiores.

Así que en el contenido, la obra también sirvió de pretexto a la monja para hacer disquisiciones teológicas; es allí donde podemos ver la afinidad de la religiosa con el tema de la libertad, la ciencia media y los futuros condicionados en Suárez y Molina. Veamos: para sor Juana, la mayor fineza que Dios hace a los hombres “son los beneficios negativos recibidos,” esto es, “los que nos deja de hacer viendo nuestra ingratitud.” Sor Juana refuta a Viera cuando él dice que Cristo no quiere nuestra correspondencia, ella dice que no sólo sí la quiere sino que nos la manda. Para ella, la fineza de Cristo es querer la correspondencia de los hombres. Dios pide correspondencia para utilidad humana y no de sí mismo. Y es allí donde define el tema de la libertad: “Es menester acordarnos que Dios dio al hombre libre albedrío con que puede querer o no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó”. La conclusión que da a esto sor Juana es “Pues ahora, de la raíz de esta libertad nace que no basta que Dios quiera ser del hombre, si el hombre no quiere que Dios sea suyo.” La libertad humana ya no depende de la actuación divina; por el contrario, la grandeza de Dios estriba en haberse retirado de la vida del hombre para que aparezca plenamente su libertad. Y por amor, Dios otorga beneficios negativos al hombre, es decir, deja de hacerle bondades cuando esa inclinación es su natural. Para sor Juana hay incluso una violencia de Dios dejando en libertad a los hombres ya que “mientras más recibido es el cargo más grande es la cuenta” dice sor Juana, así que el beneficio de Dios es “no hacernos más beneficios”, Dios suspende su lógica divina dejando que actúe en el futuro la contingencia humana por su libertad. El punto presenta una vía intermedia entre la *scientia* de inteligencia simple que tiene por objeto los posibles, y la ciencia de visión, que

tiene por objeto los futuros absolutos; la solución de Juana es de ciencia media, y tiene en cuenta los futuros condicionados. En la obra *Sor Juana a través de los siglos* repertorio canónico de las producciones sobre sor Juana realizado por Antonio Alatorre⁴³, se presentan dos documentos de tiempos de sor Juana: en el primero, conocido como *Carta del Soldado castellano*, en que observamos una crítica a la *Carta Atenagórica* de la monja, o por decirlo de otra manera, una defensa del *Sermón del Mandato* del padre Vieira. Alatorre nos presenta después un texto anónimo que responde a las críticas del previo mencionado. Como el Anónimo se declara portugués y el soldado del texto previo, castellano, se desató la interpretación del enfrentamiento que había entonces entre la cultura portuguesa y la española; el punto es razonable por las rivalidades que mencionamos entre Portugal y España. Además, los textos ya mencionan la afinidad de sor Juana con la teoría de la *scientia media* de Molina.

El Anónimo desarrolla la explicación juaniana de los futuros contingentes, el llamado de atención de sor Juana a la necesidad de volver a las *Escrituras*, y su solución de los beneficios negativos, que conectado con Suárez, tiene que ver con la respuesta que dio a Martín Lutero en cuanto a la retirada de Dios. Para Lutero, Dios se retira del mundo una vez que lo ha creado, no hay conexión entre el mundo divino y la realidad humana debido a la afirmación absoluta de la omnipotencia divina, llegando Lutero a decir *omnia necessario fieri*. En cambio, para Suárez y con él sor Juana, la retirada de Dios son los beneficios negativos para el hombre.

La *Carta Atenagórica* se convierte así en un canto a la libertad humana por la generosidad del creador. Sor Juana hace una defensa de la libertad en la que las consecuencias ético- políticas serán choque frontal con la jerarquía eclesiástica mexicana. El

⁴³ Antonio Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, p. 53.

desenlace, lo conocemos. El obispo Aguilar y Seijas llama la atención de Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla que publicó la *Carta atenagórica*. Las licencias del texto no fueron suficientes para detener la reprimenda. Otro sacerdote jesuita, el padre Pedro Zapata, calificador del Santo Oficio, predicador del Rey y examinador sinodal del arzobispado de Sevilla había dicho en 1691: “la carta es uno de los primores más sutiles y artísticos de la lógica, y más sólidas verdades de la filosofía, parece que la autora nació en las escuelas de Porfirio y Aristóteles. Se introduce con tal y superior inteligencia en los secretos más difíciles de la *Sagrada Escritura*, y desentraña las cuestiones que toca de la teología escolástica”⁴⁴.

Pero sor Juana ha bebido de otra impronta que la escolástica; para ella la fineza de Cristo estuvo en ocultarse y desaparecer, en “no querer la recompensa ni para sí ni para otros, sino para el mismo que recibe el beneficio”⁴⁵. La discusión que subyace en la *Carta Atenagórica* tiene como antecedente que, en *De Servo arbitrio*, Lutero dijo que la certeza humana proviene de la fe y que los académicos son escépticos que quitan la paz interior de los creyentes; para Lutero, *omnia necesario fieri, todo es hecho por necesidad divina*, un tema relevante del que el pensamiento de Francisco Suárez responde a esta afirmación de Lutero. Para Suárez, el tema de la separación de Dios debe esclarecerse. Lutero argumenta que la voluntad de Dios es eficaz y no puede ser impedida⁴⁶, “todo cuanto hacemos, todo cuanto ocurre, aunque nos parezca ocurrir mutablemente y de modo que podría ocurrir de otra forma, de hecho ocurre necesariamente, sin poder ocurrir de otra forma, e inmutablemente hablando con la voluntad de Dios”⁴⁷.

⁴⁴ Antonio Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, p. 129.

⁴⁵ Antonio Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, p. 74.

⁴⁶ Martín Lutero, *De Servo arbitrio*, III, V, IX, X

⁴⁷ Martín Lutero, *De Servo arbitrio*, IX.

En Lutero la certeza humana proviene de la fe. Los filósofos son académicos escépticos que quitan eficacia al creador. Considera que el error es atribuir exceso de libertad a la sabiduría humana. Lutero es quien anticipa la necesidad de discutir sobre los futuros contingentes cuando sentencia que “la discusión sobre la sabiduría humana tiene que ir precedida por el esclarecimiento de la capacidad del libre arbitrio, por esclarecer cuál es su importancia frente a la gracia de Dios, y si en la presencia divina, queda libertad para el libre juego de las contingencias”⁴⁸.

Ante esa propuesta nos dice Suárez en el Proemio a las *Disputaciones Metafísicas*: “Me ví obligado momentáneamente a interrumpir mis estudios, a dejarlos para más adelante, y enriquecerme al cabo de los años, con los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, cuando aún era joven y había elaborado y profundizado esos problemas...”

Tanto para Suárez como para Luis de Molina, hay libertad efectiva en el ser humano. En *De Concordia, I-1, 18*, Molina da la razón: “el acto a través del cual la voluntad quiere algo o el entendimiento quiere algo, es una operación vital que procede de las propias potencias vitales, ya que estas potencias, o lo que subyace a ellas, no puede recibir una denominación a partir de los actos apetitivos salvo que procedan de modo eficiente de esas potencias.” Es la misma tesis de la inmanencia operativa de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez. Para Suárez el paso de la potencia al acto del entendimiento y la voluntad sólo puede darse por sí mismo y no por una causa externa. Esta conexión con la *Carta* de sor Juana replantea la interpretación que se hace de ella porque resulta que la *Crisis del Sermón de Vieira* es el pretexto para hacer una defensa de la libertad. Una relectura de la obra a la luz de estos planteamientos muestra el protagonismo subyacente

⁴⁸ Martín Lutero, *De Servo arbitrio, III*.

de la libertad apoyándose en la teoría de la ciencia media divina y sus consecuencias humanistas. Quizás haya sido por eso que las autoridades coloniales forzaron a la monja a pedir perdón a Vieira y desdecirse⁴⁹. Pero sor Juana no sólo se negó, sino que respondió a “sor Filotea de la Cruz” –seudónimo del obispo poblano al reprimirla– haciendo una defensa más amplia de la libertad intelectual. Después de eso, elaboró el poema *Primero Sueño* en 1692, poema del cual ella dijo haber sido el único que no hizo por encargo y su favorito; un canto heroico sobre el ascenso del intelecto hacia la luz, una manera como el intelecto puede volar hacia nuevos derroteros, el viaje hacia la libertad intelectual y los obstáculos que la razón ha de enfrentar en el camino.

5. Influencias heterodoxas y currículo conimbricense

La disputa del tema de la libertad ha de mantener un doble enfoque: por un lado, se trata de una disputa cuyo origen se inserta en dos interpretaciones de los textos de san Agustín, la de los luteranos de Cambridge que promueven un agustinismo deísta de libre pensadores que no queda claro pues su premisa de libertad “propone un castigo ontológico, un recurso salvífico, una dependencia del hombre resecto del inescrutable decreto divino, para los dominicos el influjo divino en las acciones libres es intrínseco mientras que para Luis de Molina y los jesuitas, el influjo divino en las acciones libres es extrínseco, se trata de un concurso simultáneo (*Concordia., parte. 1, disp. 2*) que alega que

⁴⁹ Recordemos que sor Juana muere en 1695. Los *Enigmas* datan de esa fecha en que Martínez López dice que sor Juana ya era popular entre los conventos lisboetas por su *Crítica al Sermón del Mandato* del teólogo portugués Vieira, texto publicado cuatro veces entre 1690 y 1693, conocido en Nueva España como *Carta Atenagórica* por así haberla denominado el obispo de Puebla Santa Cruz.

la predestinación es virtual, no formal. Los jesuitas distinguen entre el sentido divino *in sensu diviso* y el sentido en que ha de verse la libertad humana *post praemisa merita*.⁵⁰

Para efectos de nuestro enfoque lo que interesa recalcar aquí es que la cuestión de los futuros contingentes se origina en el análisis que hacen de Aristóteles y que pasó a la tradición helenística redefiniendo las nociones de “posible”, “necesario”, y “contingente” que en la teología cristiana responde a la compatibilidad entre gracia divina y libertad. Los jesuitas desarrollan nuevos enfoques del problema asimilando “algunas aportaciones que el humanismo renacentista había desarrollado dotándolas de una retórica y de una sensibilidad barroca que concibe un programa de evangelización ambicioso en el que tienen parte fundamental las novedades teológicas y un desarrollo de la cultura de masas de la época; de ahí la formación del teatro para la educación y el adoctrinamiento, la organización espacial de la arquitectura en las iglesias para facilitar la predicación.”⁵¹

Frecuentemente se habla de la polémica *Auxiliis* y de las diferencias entre dominicos y jesuitas, pero no se atiende a las razones de porqué los jesuitas incorporan esos matices en el sentido de libertad que están desarrollando. Los jesuitas están formando un proyecto de comunicación masivo frente a los nuevos tiempos; éste tendrá impacto político y en la individualidad personal, enfoques que no se habían desarrollado en el medioevo. Su revisión de términos aristotélicos les llevó a diversas interpretaciones, tal y como un siglo después Descartes hará en relación con la ciencia en

⁵⁰ Para un recuento de la polémica sigo aquí a: Francisco José Martínez, “Poder y teología en la Escolástica barroca: las claves del debate sobre la gracia. El pensamiento de san Agustín en la polémica De auxiliis.” *Criticon*, 111-112 (2012).

⁵¹ Francisco José Martínez, “Poder y teología en la Escolástica barroca”, p. 46.

que también propone otra interpretación de la lógica aristotélica. En este segundo frente que menciono, la oposición entre las tesis dominicas y las jesuitas, cabe recordar al lector que se trata de una cuestión de matices incorporada por los teólogos de la Compañía de Jesús; tan es similar en ambos extremos la defensa de la libertad humana y de la participación divina en su actuar, que la polémica concluyó cuando la Santa Sede prohibió continuar las discusiones diciendo que cada uno defendiese la interpretación que prefiriera y que guardasen silencio sobre el tema⁵².

Cada una de las partes destaca un aspecto de las nociones involucradas, pero la clave en nuestro tema son las consecuencias que las distinciones de Suárez y Molina hicieron de la libertad: *libertas a servitute, libertas a coatione, libertas a necessitate* pues se ampliaron los derechos individuales y la autonomía de las acciones abriendo a la modernidad una alternativa política y social frente a los nuevos estados nacionales que emergían en el norte de Europa después de Lutero. Sor Juana no es ajena a estas discusiones que se dan de las obras de Suárez y Molina⁵³.

En el libro *La expresión americana*⁵⁴ Lezama Lima analiza la literatura barroca de iberoamérica proponiendo la tesis de que el barroco expresa la conciencia americana, que surge del mestizaje y que se diferencia explícitamente del barroco europeo. El cubano sostiene que la formación de la conciencia americana es por el protagonismo del barroco que se formó como resultado del mestizaje dándole a la comprensión americana clave poética;

⁵² Para ampliar este tema sugiero cf. Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos*. (Barcelona:Ed. Península, 1984).

⁵³ Es Marie Cecile Benassy-Berling “Más sobre el padre Antonio Núñez de Miranda, S.J. (1618- 1695). *Revista de Estudios Hispánicos*. (Universidad de St. Louis) vol. 44, núm. 2, pp. 399-410.

⁵⁴ José Lezama Lima, *La expresión americana*. (Cuba: ed. Instituto Nacional de Cultura, 1957).

el punto es indispensable a tener en cuenta. Siguiendo el criterio del cubano, autores como Olga Beatriz Santiago sugieren que la *Carta Atenagórica* es un gesto de la reivindicación criolla en sor Juana, que el barroco en Nueva España, más que un arte de contrareforma, es un arte de contraconquista; que el barroco es más una pugna artístico-discursiva entre lo americano y lo europeo. Del ensayo de Lezama Lima la autora nos dice que, “en el *corpus* seleccionado para caracterizar la estética en su ensayo, Lezama busca caracterizar los rasgos que manifiestan la capacidad de los artistas para desprenderse del referente modélico, y en un contexto colonial, lograr dar expresión a la novedad americana estratégicamente disimulada en las formas propias del código estético.”⁵⁵ Lezama Lima hizo una relectura de la historia americana separándola del barroco contra-reformista jesuita aportándole autonomía pues consideró que fue a través de ese ejercicio artístico que criollos y mestizos pudieron tomar autoconciencia de su propia historicidad.

Siguiendo ese criterio, puede decirse que sor Juana significa más allá de su influencia jesuita, la consolidación de la identidad americana; su idea de libertad y el estilo barroco que desarrolla, sobreabundan las influencias culturales que recibe.

Bibliografía

- Alatorre, Antonio. *Sor Juana a través de los siglos* (México: Colegio Nacional-Colegio de México-UNAM, 2007).
- Barrientos García, Jesús. “Cauces de influencia en Europa (de la Escuela de Salamanca)” *Francisco de Salamanca y la Escuela de Salamanca, La ética de la conquista de América*. (Madrid: CSIC, 1984).

⁵⁵ “Lezama Lima lee a sor Juana” de Olga Beatriz Santiago, *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Vol. 45, 2010, p. 121 y ss.

- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca*, (Madrid: BAC, 2009). Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*. (Madrid: BASC, 2000).
- Benassy-Berling, Marie Cecile. “Más sobre el padre Antonio Núñez de Miranda, S.J. (1618- 1695). *Revista de Estudios Hispánicos*. (Universidad de St. Louis) vol. 44, núm. 2.
- . *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVIIe siècle*. (Paris: Editions hispaniques: Publications de la Sorbonne, 1982).
- Nervo, Amado. *Juana de Asbaje*. (1ª ed. 1910, Madrid) 1ª ed. (México: CONACULTA, 1994).
- Benassy-Berling, Marie Cecile y Saint Lu, André. *La Edition Critique de Historia de la Revolución de Nueva España*. (Paris: Éditions de la Sorbonne 1990).
- Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía del México colonial*. (Madrid: Herder, 1991); *Sor Juana, una filosofía barroca*. (México: UNAM, 2001).
- Braga, Teófilo. *Historia de la Universidad de Coimbra*. Vol. II, (Lisboa: Academia Real de Ciencias, 1895).
- Bravo Arriaga, María Dolores. *La Excepción y la Regla*, (México: UNAM, México, 1997).
- Coujou, Jean-Paul. *Bibliografía suareciana*, (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2009).
- Crematori, Josep. P. “Between Theory and Performance,” *Traditions of the Baroque: Modernist Conceptual Stagings*. (Eds. Santa Cruz, V.S., Zorroza, M.I.) (New York: Columbia University Press, 2016).
- Ferrer Benimeli, José A. *El obispo Plafox y los jesuitas*, (México: Universidad Iberoamericana-Universidad Pontificia de México, 2013).
- Gaos, José. *Obras Completas*. Vol. VIII, (México: UNAM, México, 1996).

- Gimenez Mellià, Josep. *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*. (Granada: ATG, 1966).
- Gonzalez Mas, Ezequiel. *Historia de Portugal. (siglo XVI-XVII)*. (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1989).
- Glantz, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* (México: Grijalbo, 1995). Virginia Aspe Armella, *Approaches to the theory of freedom in Sor Juana Inés de la Cruz*. (México: Aliosvientos-Colegio de Michoacán-UP, 2018).
- Lázaro Pulido, Manuel. “La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad media al Barroco”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 29 Núm. 1 (2012).
- Lezama Lima, José. *La expresión americana*. (Cuba: ed. Instituto Nacional de Cultura, 1957). José Pereira, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity* (Milwaukee: Marquette University Press, 2007).
- López Martínez, Enrique. “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos”, *Prolija Memoria*, II, 1, México, (2005).
- Maravall, José Antonio. “La cultura del barroco,” (Barcelona: Ariel, 1975).
- Mescall, Angela María. “La filosofía natural y la alquimia en la escitura de sor Juana Inés de la Cruz”, *Lérudit Franco-Espagnol*, vol. 7, (primavera 2015).
- O’Gorman, Edmundo. *La supervivencia política novohispana*. Ediciones Era, 1961; de David Brading, *Orbe Indiano*. (México: FCE, 1991).
- . *Mito y profecía de la historia de México*. (México: FCE, 2004).
- Orío de Miguel, Bernardino. “Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabalístico,” *Enciclopedia*

- iberoamericana de filosofía. Del renacimiento a la Ilustración.* Ezequiel de Nolasco (ed.) (Madrid: Trotta-CSIC. 1994).
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fé.* (México: FCE, 1982).
- Poot Herrera, Sara. “Sor Juana: Nuevos hallazgos, viejas relaciones”, *Anales de Literatura Española* 13, 1999.
- Rahner, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, (Barcelona: Herder, 1986). Ma. Del Carmen Rovira Gaspar., *Eclécticos portugueses del siglo XVIII e influencias de los mismos en América.* (México: FCE, 1973).
- Ricard, Robert. “Análisis del Primero Sueño de sor Juana Inés de la Cruz.” Antonio Marquet (trad.) (París, 1954).
- . “Antonio Vieira y sor Juana Inés de la Cruz,” *Bulletin des Études Portugais*, vol. XII, (Paris, 1948).
- . “Les verses portugais de sor Juana,” *Bulletin Hispanique.* Paris, 1960. Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos.* (Barcelona:Ed. Península, 1984).
- Sanchez Robayna, Andrés. *Para leer el poema Primero Sueño de sor Juana Inés de la Cruz*, (México: FCE, 1991).
- Santiago, Olga Beatriz. “Lezama Lima lee a sor Juana”, *Anales de Literatura Hispanoamericana.* Vol. 45, 2010.
- Sobrevilla, David. “El surgimiento de la estética”, *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del renacimiento a la Ilustración.* Edición Ezequiel de Nolasco. (Madrid: Trotta-CSIC. 1994).
- Sor Juana Inés de la Cruz. Une femme des lettres exceptionnelle. Mexique, XVIIe siecle.* L’Harmattan. Collection *Recherches Ameriques Latines*, (Paris: L’Harmattan, 2010).
- Suárez, Francisco, S. J. *Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Una defensa.* (Introducción, notas y comentarios de Josep Gimenez Mellià. S.J.) (Bilbao-Santander: Editorial Sal Terrae, 2003).

- Tenorio, Martha Lilia. *The Routledge Research Companion to the Works of Sor Juana Inés de la Cruz*, Emile L. Bergmann and Stacey Schlan (eds.) (New York: Routledge, 2017).
- VVAA. *Palafox. Obra y Legado*. (Puebla: Instituto Municipal de Arte y Cultura en Puebla, 2011).
- Vieira, Padre Antonio. *A Chave dos Profetas*. Livros primeiro, segundo e terceiro. José Eduardo Franco e Pedro Calafate (eds.) (Lisboa: IECCPM, 2015).
- Yates, Francis. “Giordano Bruno y la tradición hermética,” *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del renacimiento a la Ilustración*. Edición Ezequiel de Nolasco. (Madrid: Trotta-CSIC. 1994).
- Zorroza, Ma. Idoya (ed.) *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*. (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2009).

