

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 26/2 (2019) — Córdoba 2019

ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Número 26/2. Año 2019

DIRECTORES / EDITORS

Alexander Fidora Riera, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona.

Pedro Mantas España, Universidad de Córdoba.

Nicola Polloni, Humboldt Universität zu Berlin.

EDITORA EJECUTIVA / EXECUTIVE EDITOR:

Celia López Alcalde, Universidade do Porto.

CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD:

Rafael Ramis Barceló, Universitat de les Illes Balears, ES. *Amos Bertolacci*, Institute of Advanced Studies, IT. *Thérèse Cory*, University of Notre Dame, US. *Alfredo Culleton*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BR. *Ann M. Giletti*, University of Oxford, UK. *Martín González Fernández*, Universidad de Santiago de Compostela, ES. *Idoya Zorroza Huarte*, Universidad Pontificia de Salamanca, ES. *Manuel Lázaro Pulido*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, ES. *Jaume Mensa i Valls*, Universitat Autònoma de Barcelona, ES. *Paula Oliveira e Silva*, Universidade do Porto, PT.

CONSEJO ASESOR / EDITORIAL ADVISER:

Francisco Bertelloni, Universidad de Buenos Aires, AR. *Mauricio Beuchot*, Universidad Nacional Autónoma de México, MX. *Charles Burnett*, The Warburg Institute, UK. *Francisco Castilla Urbano*, Universidad de Alcalá de Henares, ES. *Claudia D'Amico*, Universidad de Buenos Aires, AR. *Cristina D'Ancona*, Università di Pisa, IT. *Fernando Domínguez Reboiras*, Albert-Ludwigs-Universität, DE. *José Luis Fuertes Herreros*, Universidad de Salamanca, ES. *Yehuda Halper*, Bar-Ilan University, IL. *Katja Krause*, Max Planck Institute for the History of Science, DE. *Andreas Lammer*, Universität Trier, DE. *Luis Xavier López Farjeat*, Universidad Panamericana, MX. *José Meirinhos*, Universidade do Porto, PT. *Juan Pedro Monferrer Sala*, Universidad de Córdoba, ES. *Francisco O'Reilly*, Universidad de Montevideo, UY. *Gregorio Piaia*, Università di Padova, IT. *Pasquale Porro*, Università di Torino, IT. *Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, ES. *Andrea Robiglio*, KU Leuven, BE. *Juan Fernando Sellés*, Universidad de Navarra, ES. *Richard C. Taylor*, Marquette University, US. *John Tolan*, Université de Nantes, FR. *Michael McVaugh*, University of North Carolina, US. *Ignacio Verdú Berganza*, Universidad Pontificia Comillas, ES.

Revista Española de Filosofía Medieval es una revista bianual desde 2019, editada por la *Sociedad de Filosofía Medieval* y distribuida a través de UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba. Campus Universitario de Rabanales - Ctra. Nacional IV. Km.396-14071 Córdoba (España). T: +34 - 957 21 81 26 (Adm.), +34 - 957 21 81 25 (Producción), +34 - 957 21 21 65 (Distribución). Editorial Sindéresis, oscar@editorialsindereis.com

Precio del número: 30 Euros.

Esta Revista cuenta con la colaboración del **Vicerrectorado de Investigación** y del **Departamento de Filosofía** de la Universidad de Córdoba.

ISSN: 1133-0902

Depósito legal: Z-1262-93

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba

Revista Española de Filosofía Medieval

Vol. 26/2 (2019)

ÍNDICE / CONTENTS

INTRODUCCIÓN / INTRODUCTION 11

IN MEMORIAM

Juan Pegueroles Moreno (1928-2019), por María del Carmen Dolby Múgica 13

Pieter De Leemans (1973-2019), por Andrea Aldo Robiglio 19

ARTÍCULOS / ARTICLES

Vladimir Lasica, *Avicenna's Proof for God's Existence: The Proof from Ontological Considerations* 25

Lydia Deni Gamboa, *La teoría de Ockham sobre la cognición sensitiva y la racionalidad animal no-humana* 49

Anna Tropia, *Early Modern Scotists and Thomists on the Question on the Intellect's First and Adequate Object (15th-17th Centuries)* 69

Abel Aravena Zamora, *La enseñanza de la filosofía natural en la última época colonial chilena: el Tratado acerca de los elementos y las Instituciones de Física de Manuel Antonio Talavera* 93

Martin González Fernández, *Deleuze gótico* 117

Manuel Alejandro Serra Pérez, *Esse o existencia? La distinción real entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson* 135

RESEÑAS DE LIBROS / BOOK REVIEWS

M. VAN ACKEREN with L. KLEIN (eds.), *Philosophy and the Historical Perspective. Proceedings of the British Academy 214* (Oxford, 2018), reseñado por Dominic Dold 163

P. KNOX, J. MORTON, and D. REEVE (eds.), *Medieval Thought Experiments: Poetry, Hypothesis, and Experience in the European Middle Ages* (Turnhout, 2018), reseñado por Traci Phillipson 165

C. PANTI and N. POLLONI (eds.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, (Firenze, 2018), reseñado por Laura Cesco-Frare 171

L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (eds.), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi* (Roma, 2018), reseñado por José Meirinhos 178

I. GRAIVER, *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism* (Toronto, 2018), reseñado por Jamie Wood 182

Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium: Tractatus tertius de his quae habent naturalia ex hoc quod habent quantitatem*, edited by J. JANSSENS (Brussels, 2017), reseñado por Andreas Lammer 184

D. CALMA and Z. KALUZA (eds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII^e - XVI^e siècles)* (Leuven, 2017), reseñado por Juan José Herrera 188

- J. DUCOS and C. LUCKEN (eds.), *Richard de Fournival et les sciences au XIII^e siècle* (Firenze, 2018), reseñado por B. Delaurenti 194
- A. BORDOY FERNÁNDEZ, *Enseñar filosofía en los albores de la universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del acceso de los filósofos a las siete artes liberales* (Madrid, 2018), reseñado por Encarnación Ruiz Callejón 197
- J. F. FALÀ and I. ZAVATTERO (eds.), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma, 2018), reseñado por Rafael Ramis Barceló 202
- A. M. AUSTIN and M. D. JOHNSTON (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism* (Leiden and Boston, 2019), reseñado por Fernando Domínguez Reboiras 205
- H. L. KESSLER and R. G. NEWHAUSER with the assistance of ARTHUR J. RUSSELL, *Optics, Ethics, and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Looking into Peter of Limoges's Moral Treatise on the Eye* (Toronto, 2018), reseñado por Christian Etheridge 210
- FRAY LUIS DE LEÓN, *Cuestiones sobre la Encarnación*. Introducción, transcripción, versión y notas de J. M. DÍAZ MARTÍN (Salamanca, 2018), reseñado por Francisco Castilla Urbano 215
- F. BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico de la Mirandola* (Firenze, 2019), reseñado por Carlos Ortiz de Landázuri 219
- M. A. SÁNCHEZ MANZANO, *El escepticismo humanista de Francisco Sánchez* (Madrid, 2018), reseñado por Carlos Ortiz de Landázuri 223

INTRODUCCIÓN / *INTRODUCTION*

INTRODUCCIÓN

El 2019 ha estado marcado por importantes novedades respecto a la *Revista* y, en general, al estudio de la filosofía medieval. Desde este año, hemos decidido redoblar nuestros esfuerzos en la comunicación de contribuciones de alto nivel sobre el pensamiento medieval: *Revista Española de Filosofía Medieval* pasa así a ser bianual. El primer número de 2019 – el 26/1 – se ha dedicado a la relación entre Nicolás de Cusa y el Corán, con un espléndido volumen editado por Donald F. Duclow, Rita George-Tvrtković y Thomas M. Izbicki. A éste le sigue el volumen ordinario (26/2) que el lector tiene ante sí. A partir de este año, la *Revista Española de Filosofía Medieval* seguirá publicando dos volúmenes, uno especial de primavera (el próximo estará dedicado a Dante) y otro ordinario de invierno. El comité editorial de la revista está disponible para acoger propuestas de números especiales para los próximos años.

Al mismo tiempo, los editores hemos decidido potenciar el aparato de reseñas de libros, extendiendo tanto su número como el ámbito temático y cronológico de los libros reseñados. Nuestra decisión se ha tomado desde la convicción de que el estudio de la filosofía medieval está pasando un periodo de renovación temática y metodológica que necesita aún más una polinización interdisciplinar de ideas, problemas, y métodos, especialmente en relación con la historia de la ciencia, con la historia de la filosofía antigua y moderna, y con el papel con que la filosofía medieval puede contribuir al debate filosófico contemporáneo. Por esta razón, creemos que el potenciamiento del aparato de reseñas ha de ser un primer paso hacia una más profunda «contaminación de perspectivas» a la que invitamos a nuestros lectores a participar.

Con la duplicación de los volúmenes anuales y el potenciamiento del aparato de reseñas, la segunda fase del proceso de renovación de *Revista Española de Filosofía Medieval* se ha completado. Sin embargo, dicho proceso no termina aquí y muchas más novedades se pondrán de manifiesto en los próximos números de la revista.

Es un placer presentar a nuestros lectores los seis artículos de este volumen 26/2. La primera contribución, «Avicenna's Proof for God's Existence: The Proof from Ontological Considerations», por Vladimir Lasica, se centra en la metafísica de Avicena y especialmente en la prueba aviceniana de la existencia de Dios. Lasica analiza el compromiso ontológico del argumento de Avicena, subrayando el valor que el conocimiento a priori juega en este contexto. Escrito por Lydia Deni Gamboa, el artículo «La teoría de Ockham sobre la cognición sensitiva y la racionalidad animal no-humana» examina en la teoría psicológica de Guillermo de Ockham en relación con los animales. Se trata de un ámbito fascinante y la autora examina en detalle cómo Ockham considera la cognición en los animales «brutos» – o sea, no considerando al ser humano. Con el tercer artículo, «Early Modern Scotists and Thomists on the Question on the Intellect's First

and Adequate Object (15th-17th Centuries)» el foco se mueve hacia la segunda Escolástica a través del estudio de Anna Tropia. La autora analiza las críticas escotistas a Tomás de Aquino en el siglo diecisiete, con especial atención a la teoría del intelecto y tomando en consideración la historia del debate entre escotistas y tomistas en la tarda Edad Media.

Con el artículo de Abel Aravena Zamora «La enseñanza de la filosofía natural en la última época colonial chilena: el *Tratado acerca de los elementos* y las *Instituciones de física* de Manuel Antonio Talavera», la discusión se desplaza a la Escolástica latinoamericana. Aravena Zamora examina con detenimiento dos importantes tratados de filosofía natural escritos en Chile por Manuel Antonio Talavera en el siglo dieciocho, señalando la relevancia e influencia que tuvieron con relación a la didáctica de la filosofía natural en el país suramericano. El quinto artículo, «Deleuze Gótico» por Martín González Fernández, nos lleva a una excursión fascinante por las proximidades entre el filósofo francés Gilles Deleuze y Duns Escoto, subrayando cómo autores tan diferentes han elaborado puntos doctrinales que, bajo cierta perspectiva, muestran una interesante cercanía intelectual. En fin, el sexto y último artículo de este volumen, «¿*Esse* o *existencia*? La distinción real entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson» por Manuel Alejandro Serra Pérez entra en el debate historiográfico e histórico sobre la noción de «ser» (*esse*) en la filosofía de Tomás de Aquino. Se trata de una cuestión de particular interés, donde la contribución de Serra Pérez clarifica algunos aspectos fundamentales para la interpretación del debate tomista.

Como hemos indicado anteriormente, el volumen 26/2 termina con quince reseñas de libros de reciente publicación que tratan tanto problemas metodológicos como aspectos filosóficos e históricos desde la Antigüedad tardía hasta la Primera modernidad.

Deseamos mostrar nuestro sincero agradecimiento a los autores y reseñadores que han hecho posible este volumen de *Revista Española de Filosofía Medieval*, así como a los miembros del Comité editorial y del Comité asesor, cuyo soporte ha sido, como siempre, fundamental. También agradecemos a nuestros lectores su interés y confianza hacia nuestro trabajo.

¡Que el 2020 sea un año especial para todos!

Los editores de *Revista Española de Filosofía Medieval*

IN MEMORIAM

Juan Pegueroles Moreno (1928-2019)

Conocí al profesor Juan Pegueroles en los últimos años de la década de los setenta, en la Universidad de Deusto, donde impartía clases de Historia de la Filosofía. Acababa de terminar mis estudios de Filosofía en la Universidad de Navarra y me trasladé a Bilbao donde redactaba mi tesina como trabajo previo al doctorado. La temática de la misma era *El hombre como imagen de Dios en san Agustín*. En la Biblioteca Loyola de la Universidad de Deusto, a la que acudía regularmente por su excelente biblioteca, me hablaron del profesor Pegueroles al que consideraban como uno de los mejores conocedores de la filosofía agustiniana. De modo inmediato, concerté con él una cita y conversamos sobre nuestro filósofo *Agustín de Hipona*. Desde ese primer encuentro, comenzó nuestra amistad filosófica y espiritual que ha durado cuarenta años, hasta su muerte acaecida el 28 de marzo de este año 2019 en san Cugat del Vallès (Barcelona). Desde el primer momento lo consideré como mi maestro y profesor. Así me dirigía a él en las cientos de cartas, correos electrónicos, llamadas y visitas. Él, a su vez, y sin haberme dado nunca clases me consideró siempre como su alumna. De ese modo me presentaba cuando iba a verlo en mi visita anual al Centre Borja. Muchas personas, he de decir, acudíamos a visitarle en busca de una orientación filosófica y humana. Él siempre estaba dispuesto a recibirnos y a transmitirnos su sabiduría que siempre fue abundante.

¿Cómo podría definir al profesor Pegueroles? Robándole las palabras a otro buen amigo suyo, el profesor Eudaldo Forment: «Como un hombre santo y un sabio humilde». Así lo era. El profesor Juan Pegueroles vivió con profundidad y alegría su vocación filosófica y espiritual como jesuita. Era un hombre abierto, tanto a la filosofía clásica como a la moderna y contemporánea. ¡Cuántas veces me repetía!: «Por mi parte, estoy convencido de que todo gran filósofo, como todo gran artista, es un verdadero don de Dios a los hombres». Nos enseñaba a estar a la escucha y descubrir tesoros de verdades en distintas filosofías. Me enseñó mucho sobre *san Agustín* y, abierto, como estaba a otros pensadores, me introdujo en la filósofa *Simone Weil* a la que sigo leyendo y estudiando. Quiero traer aquí las palabras del propio profesor Pegueroles que escribió a propósito de sus veinte años en la dirección de la revista *Espíritu*. Creo que son las que mejor nos descubren su personalidad filosófica. «Mis primeros veinte años de docencia de la Historia de la Filosofía (iniciada en 1961) los pasé acompañado por *san Agustín*, que es como decir acompañado por *Platón*. La participación en el Ser, en la Verdad y en el Bien, por parte del hombre, fue mi primer descubrimiento filosófico, mi primera verdad personal. Que Dios entra, como dice *Scheler*, en la definición del hombre. En los últimos quince años, descubrí, mejor dicho, fui sorprendido (porque fue una auténtica e inesperada sorpresa) por la fenomenología de *Husserl* y el pensamiento de *Heidegger*, sobre todo en su punto de confluencia que es *Gadamer*. Así que primero fue el descubrimiento del absoluto de la verdad y del bien, después el descubrimiento de la historicidad del conocimiento de la verdad y del bien. Primero fue el descubrimiento del infinito del espíritu humano, después el de la finitud (histórica y lingüística) de este espíritu, es decir, que

el hombre está finitamente abierto al infinito en un proceso sin fin». (*Espíritu*, 48 (1999), pp. 173-179).

Su intenso amor y dedicación a la filosofía, le llevó a publicar no menos de noventa artículos y cinco libros. Entre estos últimos, quiero destacar el siguiente: *San Agustín. Un platonismo cristiano* (Colección Biblioteca Universitaria de Filosofía 5, Edit. PPU, Barcelona 1985, 275 pp). La mayoría de los artículos que escribió lo hizo sobre filosofía agustiniana. En especial, quiero señalar algunos que dedicó a la libertad en san Agustín. Nos enseñó que la libertad, tal y como la concibe Agustín, consiste en hacer el bien y en no poder hacer el mal. Y, esta concepción de la misma, es clave para estar cerca de Dios y poder ser felices. Así lo desarrolló en artículos como: «La libertad para el bien en san Agustín», en *Espíritu* 23 (1974), pp. 101-106; *Postscriptum*. «La libertad como necesidad del bien en san Agustín», en *Espíritu*, 37 (1988), pp. 153-156; y este último, «*Libertas*, fin del *liberum arbitrium* en san Agustín», en *Augustinus*, 39 (1994), pp. 365-371. Estoy convencida de que es el que mejor entendió la libertad agustiniana.

Otro bloque importante de artículos se refiere a la Hermenéutica. Todavía recuerdo sus comentarios cuando iba descubriendo a Gadamer. Entre ellos, quiero resaltar los siguientes: «La revolución hermenéutica de H.G. Gadamer», en *Espíritu*, 45 (1996), pp. 173-182; «La hermenéutica de Gadamer y la desconstrucción de Derrida», en *Pensamiento*, 55 (1999), pp. 483-490 y «Platón reinterpretado: la nueva representación. El último capítulo de Verdad y Método», en *Espíritu*, 48 (1999), pp. 31-38. Uno de sus autores favoritos, cuyo *Diario* leía en la traducción italiana hecha por Cornelio Fabro, era Kierkegaard. Leía y releía a este filósofo. En sus artículos sobre el filósofo danés, aparecen de nuevo los temas a los que más tiempo dedicó: la libertad, Dios, el bien, la verdad y la angustia. Así voy a nombrar: «Amor, sufrimiento y alegría. Dios en el Diario de Kierkegaard», en *Pensamiento*, 56 (2000), pp. 477-489; «La Libertad y el bien, la libertad y la verdad, en El concepto de la angustia, de Kierkegaard», en *Espíritu*, 49 (2000), pp. 77-83 y «La insoportable grandeza del hombre en el cristianismo», según Kierkegaard. Algunos textos del diario, en *Espíritu*, 51 (2002), pp. 5-9.

En el haber del profesor Pegueroles hay también una bibliografía de artículos referidos a autores diversos, a la que podemos situar entre los varios. Allí abundan tanto filósofos como literatos: «Estructura general y dialéctica interna de L'Action (1893) de Blondel» en *Pensamiento*, 27 (1971), pp. 181-214; «Moral del bien y moral de la ley. Kant y Santo Tomás» en *Espíritu*, 33 (1984), pp. 17-26; «El ser y el sentido. Notas husserlianas» en *Espíritu*, 35 (1986), pp. 63-70 y por último «El socialismo ateo y el socialismo cristiano en el Diario de un Escritor de Dostoyeski», en *Actualidad bibliográfica*, 17 (1980), pp. 34-70. Por último, una serie de escritos, artículos o apuntes inéditos como aquellos que nos enviaba a los amigos por correo electrónico o nos los daba en páginas escritas. Un auténtico regalo: «Presentación de Péguy. Las obras en prosa de 1910 a 1914»; «La concepción cristiana de la justicia y de la pobreza. Los últimos escritos de G. Bernanos»; «Nuestros amigos los santos. El testamento de Bernanos»; «Los presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica de Gadamer» y «De mis lecturas». Vivía compartiendo sus

conocimientos con profesores, alumnos y amigos. Todavía guardo algunas de las carpetas que me regaló con fotocopias y anotaciones que había hecho de *san Agustín de Hipona*, *Edith Stein* y de otros temas. Su escritura era clara y concisa, sin perderse nunca en divagaciones estériles. Es hora de volver a aprender del maestro, ya no oyéndole a él pero sí relejendo sus escritos.

Nombrando sólo unos pocos artículos, como hemos hecho, podemos comprobar que los intereses filosóficos del profesor Pegueroles eran muy amplios: San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino, Kierkegaard, Husserl, Gadamer, Berdiaev, Scheler, Simone Weil, Edith Stein...Y también sus intereses literarios. Lector apasionado, tenía especial devoción por Dostoyevsky, Newman, Péguy, Bernanos, Guardini, Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, Lewis, Jiménez Lozano y tantos otros. Cuando su mente estaba ya muy cansada, leía novelas policíacas y cómics como los de *Tintín en el país de los soviets*, a los que siempre les sacaba su jugo filosófico. Una vida interior llena de conocimientos y de experiencias.

Todos los años iba a visitarle con una amiga que le apreciaba mucho, Luz Marina. Nos acercábamos al Centre Borja en san Cugat del Vallès. La última visita que le hicimos, fue en el mes de octubre. Acababa de cumplir 90 años, una década especial y le llevamos varios libros de regalo. Siempre agradecido, nos dedicó más de una hora transmitiéndonos sus últimas lecturas y reflexiones. Justo cuando nos estábamos despidiendo, nos miró y nos dijo: «Hasta el año próximo o hasta la eternidad». Nunca olvidaremos este último encuentro. Descanse en paz y siga ayudándonos a sus alumnos y compañeros del mundo de la Filosofía. Aunque muchos nos sentimos huérfanos sin él, nos quedan sus escritos, su dedicación y esa sonrisa con la mirada viva y alegre de quien siempre supo transmitir un conocimiento filosófico o espiritual.

MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Pieter De Leemans (1973-2019)

El 13 de abril de 2019 la vida de nuestro querido colega Pieter De Leemans se vio prematuramente truncada. La enfermedad que lo había golpeado catorce meses atrás, tras una fase de tratamiento parcialmente efectivo, había revelado el rostro de una enfermedad incurable. Desde la muerte del fallecido Jozef Brams (acontecida en octubre de 2003), De Leemans había sido secretario académico del *Aristoteles Latinus*, el proyecto secular de investigación promovido por la «Union Académique Internationale» presidido por Carlos Steel. Desde 2010 también había ejercido como laborioso secretario de LECTIO («Leuven Centre for the Study of the Transmission of Texts and Ideas in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance»). Finalmente, en otoño de 2017, fue nombrado secretario de la «Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale» (SIEPM).

Dos años antes de su muerte, tras varios contratos temporales, logró una plaza estable, la incertidumbre profesional había terminado. Bajo la guía del *Aristoteles Latinus*, De Leemans dirigió su atención hacia los llamados *Parva Naturalia* de Aristóteles, particularmente ansioso por centrarse en los tratados *De longitudo et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De morte et vita* y *De respiratione*. Recuerdo cómo durante nuestra última conversación junto a la mesa, el discurso se demoró, como era de esperar, en torno al papel de Niccolò Leonico Tomeo en la transmisión textual y la interpretación de estos tratados. En ocasión posterior, aunque brevemente, departí con él sobre la vida y la muerte, pues ese fue el tema sugerido por De Leemans para el coloquio anual de la SIEPM, programada para principios del otoño siguiente. De Leemans parecía feliz y, como nunca antes, sereno y motivado. Resultó irónico y, a mis oídos, sarcástico, cuando el 11 y 12 de octubre de 2018, celebrando en Lovaina el coloquio «Una cuestión de vida y muerte: vivir y morir en la filosofía latina medieval, 1200-1500», se anunció que su promotor no podía asistir al trabajo debido al agravamiento de la enfermedad. Sobre el impulso y los proyectos acariciados unos meses antes, caía una censura despiadada: *vetabant Parcae*.

Pieter Jan Achilles De Leemans nació el 20 de noviembre de 1973 en Aalst, Flandes oriental (Bélgica). Después de los estudios de secundaria en el «Heilige-Maagdcollege» (hoy en día «Óscar-Romero college») en Dendermonde, en el año académico 1991-1992 se matriculó en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lovaina (KU Leuven), asistiendo al curso de licenciatura en Letras Clásicas, que concluyó con matrícula de honor en 1995. Fueron los años en que los estudios clásicos de toda Europa contemplaron la elegante figura de Jozef IJsewijn (1932-1998), cuya presencia numinosa y rigurosa enseñanza tuvieron un impacto directo en la formación de De Leemans. Realizó su tesis de máster (dos volúmenes) sobre el *Codex actorum* del abad de Ninove, Ferdinand Van der Haeghen (1712-1754) bajo la dirección del profesor IJsewijn. Como graduado se involucró de inmediato en la edición crítica del texto neolatino y, en paralelo, bajo la guía del historiador Michel Cloet, exploró el contexto histórico de la cultura monástica flamenca del siglo XVIII, obteniendo un diploma complementario en historia. La tesis complementaria,

Het 'Liber Reverendorum Dominorum Abbatiae Ninoviensis ab anno 1690': Inleiding, tekstuitgave en commentaar, puso de manifiesto la propensión filológica del joven estudiante, que había ofrecido las primeras pruebas públicas de su investigación en el campo de los estudios neolatinos. La precisión, no sólo formal, del trabajo de De Leemans había merecido la atención de los maestros, por lo que el camino del doctorado pronto se abrió ante él. Después de un breve período como profesor de secundaria en Gante –De Leemans enseñó latín en el Stedelijk Atheneum «De Wispelberg» en los primeros cuatro meses del año escolar 1996-1997–, a partir de enero de 1997 pudo iniciar su tesis doctoral con el soporte de una beca de la Universidad de Lovaina, lo que tuvo que realizar en dos facultades. En la Facultad de Letras, De Leemans fue cotutaleado por Gilbert Tounoy, mientras que en el De Wulf-Mansion Center de la Facultad de Filosofía realizó su investigación bajo la dirección de Jozef Brams (1937-2003). El tema del doctorado de investigación consistió en el estudio de la tradición textual y la edición de las traducciones latinas medievales de dos tratados de Aristóteles, el *De progressu animalium* y el *De motu animalium*. El primero de estos dos tratados, traducido en segundo lugar, se conserva en 100 manuscritos (98 ms. y dos fragmentos), mientras que el *De motu* presenta una tradición aún más compleja (167 ms. más un fragmento). La tesis doctoral se defendió con éxito el 19 de diciembre de 2001. Los siguientes nueve años, ampliando, refinando y consolidando la investigación inicial, De Leemans pudo preparar y, más tarde, imprimir dos volúmenes magistrales que se publicaron en el *Aristóteles Latinus* –el vol. XVII 1.iii (*De motu animalium. Fragmenta translationis Anonymae*, Brepols, 2011) y vol. XVII 2.ii-iii (*De progressu animalium - De motu animalium. Translatio Guillelmi de Morbeka*, Brepols 2011). Al año siguiente, el esfuerzo fue reconocido por la Real Academia de Bélgica, que otorgó a De Leemans (*ex-aequo* con Mike Kestemont) el prestigioso premio «Frans van Cauwelaert», otorgado a obras «de valor científico incontrovertible».

El nombramiento de De Leemans como investigador (*docent*) en el «Hoger Instituut voor Wijsbegeerte» de la Universidad de Lovaina se remonta a 2012. Con este motivo, el Boletín de la Facultad publicó una entrevista que revelaba el lado humano de De Leemans, resumiendo su itinerario de estudios y exponiendo la pasión ecdótica que lo animó. El editor que aspira a ofrecer un *aperçu* completo de la tradición de un texto, comentaba el entrevistado, debe invertir largos años de trabajo; pero, como inevitable consecuencia, cada edición requiere de un análisis histórico en profundidad: uno debe entender quién conservó los manuscritos, quién los copió, quién tradujo los textos y en qué lengua –fuese en latín o en lenguas vernáculas.¹ Los años de preparación de su monumental edición fueron años en los que De Leemans se dedicó a numerosas investigaciones parciales sobre aspectos de la traducción medieval, la codicología latina y la transmisión del conocimiento –como se ilustra ejemplarmente en el ensayo de 2010, ‘Aristóteles transmitido’ (*International Journal of Classical Tradition*). El erudito tenía que saber moverse en diferentes tablas: «historia de las ideas y la ciencia, estudios de traducción y lingüística diacrónica».

¹ Cf. Masolini, S., «A conversation with Pieter De Leemans», *The Leuven Philosophy Newsletter*, 20 (2012-2013), pp. 7-9.

Un magnífico testigo de este empeño se pone de manifiesto en los ocho volúmenes editados por De Leemans: *Aristotle's Problemata in different times and tongues* (en colaboración con M. Goyens: Leuven University Press, Leuven 2006, colección 'Mediaevalia Lovaniensia', Series 1: Studia, 39); *Science translated: Latin and vernacular translations of scientific treatises in medieval Europe* (en colaboración con M. Goyens e A. Smets: Leuven University Press, Leuven 2008; colección 'Mediaevalia Lovaniensia', Series 1: Studia, 40); *The Aristoteles Latinus: Past, Present, Future* (en colaboración con C. Steel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussel 2009); *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily* (Leuven University Press, Leuven 2014, colección 'Mediaevalia Lovaniensia', Series 1: Studia, 45); *Ptolemy's 'Tetrabiblos' in the Translation of William of Moerbeke. 'Claudii Ptolemaei Liber Iudicialium'* (en colaboración con G. Vuillemin-Diem y C. Steel: Leuven University Press, Leuven 2015, colección 'Ancient and Medieval Philosophy', Series 1, 19); *On Good Authority. Tradition, Compilation and the Construction of Authority in Literature from Antiquity to the Renaissance* (en colaboración con R. Ceulemans: Brepols, Turnhout 2015, colección 'LECTIO Studies in the Transmission of Texts and Ideas', 3); *Translation and Authority - Authorities in Translation* (en colaboración con M. Goyens: Brepols, Turnhout 2016, colección 'Medieval Translator, Traduire au Moyen Âge', 16); *Between Text and Tradition. Pietro d'Abano and the Reception of Pseudo-Aristotle's Problemata Physica in the Middle Ages* (en colaboración con M. Hoenen: Leuven University Press, Leuven 2016, colección 'Mediaevalia Lovaniensia', Series 1: Studia, 46).

Por el rigor en la escritura, la densidad de información y la riqueza de los hallazgos, los dos volúmenes de 2011 despiertan la admiración del lector y constituyen la mayor contribución de De Leemans. Por ejemplo, a través de un escrutinio minucioso del *De principiis motus processivi* de Alberto Magno, De Leemans logra recuperar la *Translatio Anonyma* que el maestro Alberto había rastreado durante un viaje a Italia, probablemente en 1256-1257. De hecho, Alberto escribió que «en Campania nobis iuxta Graeciam iter agentibus, pervenit ad manus nostras libellus Aristotelis de motu animalium». Al reconstruir la traducción al latín del tratado aristotélico –recuperado en fragmentos copiados entre las líneas de la paráfrasis albertiana– De Leemans mira al original y es capaz de ofrecer unos apuntes preciosos sobre el modelo griego en el que esta traducción se habría basado. Esta recuperación «ingenious and flawless from a philological point of view»² ilustra alguno de los descubrimientos realizados a lo largo de los años. En la «Introducción» a la reciente edición del tratado aristotélico preparado por Oliver Primavesi, leemos lo siguiente: «Desde ahora, La tradición textual del *De motu animalium* aparece bajo una luz totalmente nueva: en primer lugar, Pieter De Leemans (2011a) reclama la atención sobre la posición independiente de un grupo de manuscritos *recentiores* que hasta ahora no habían sido considerados por los editores de Aristóteles».³

² Ver la reseña de P.B. Rossi en *Aestimatio*, 11 (2014), p. 82.

³ Aristoteles, *De motu animalium - Über die Bewegung der Lebewesen*, Griechisch-Deutsch, hrsg. von K. Corcilus und O. Primavesi, Philosophische Bibliothek, 636 VII, Hamburg, Meiner, 2018, p. vii.

Durante muchos años, mientras preparaba sus publicaciones más relevantes de 2011, De Leemans obtuvo asignaciones temporales, becas posdoctorales y, en parte, tareas de naturaleza puramente administrativa, sin interrumpir su afiliación con la Facultad lovaniense. Quien esto escribe ha sido testigo del cuidado atento y afectuoso con el que De Leemans supervisaba a sus alumnos. En este compromiso de supervisión y de enseñanza, manteniendo una relación sustancialmente paritaria con los alumnos más jóvenes, De Leemans encontró un pilar de estabilidad y un principio de serenidad personal. También gustaba de la lealtad a la tradición de los estudios que distinguían a la «Escuela de Lovaina», en la que, junto a sus queridos estudiantes, orgullosamente se reconocía a sí mismo. Recuerdo la clara sonrisa que iluminó su rostro cuando le confesé que un ensayo realizado por una de sus estudiantes de doctorado de primer año se vería publicado en una revista académica. De Leemans mostró el tipo de orgullo paternal que se siente ante el éxito de una hija muy talentosa. Desafortunadamente, cuando Lisa Devriese defendió su tesis en mayo de 2018, De Leemans se vio obligado a participar a través de Skype, ya que ya no podía estar presente en persona.

En las páginas introductorias del número monográfico de *Early Science and Medicine* (vol. 8, 2003), consagrado a ‘The Reception of Aristotle’s Physical Works in the Middle Ages’ en memoria del maestro Jozef Brams, De Leemans recordó el «meticulous care and preciseness» de su predecesor, una cualidad esencial, añadía, para quienes están al timón del *Aristoteles Latinus*. Sin embargo, además del reconocimiento de la experiencia filológica, a De Leemans le gustaba enfatizar los méritos humanos: «como ser humano, colega, mentor y amigo». A sus ojos, estos méritos no eran menos importantes ni menos numerosos que los estrictamente científicos.⁴ Creo que hoy resulta digno y correcto devolverle el elogio que él había ofrecido al hombre a quien consideraba su maestro. La precisión meticulosa e inteligente del editor científico de *Aristoteles Latinus*, en él se armonizaba con una vocación de artesano refinado que, con dedicación y responsable generosidad, transmite a los jóvenes aprendices el testimonio de una profesión antigua y paciente. En la sala de seminarios, en el encuentro personal con los colegas y estudiantes para profundizar en la investigación que le fascinó, ahí se forjó el sereno y feliz erudito. Por él nos afligimos y, con emoción no extinguida, a él le rogamos que continúe acompañando a los estudiantes que llevan a cabo el trabajo que tan delicadamente aprendieron.

ANDREA ALDO ROBIGLIO
KU Leuven

⁴ De Leemans, P., «Jozef Brams (27 June 1937 – 23 October 2003)», *Early Science and Medicine*, 8 (2003), p. 293.

ARTÍCULOS/*ARTICLES*

AVICENNA'S PROOF FOR GOD'S EXISTENCE: THE PROOF FROM ONTOLOGICAL CONSIDERATIONS

Vladimir Lasica
Universidad de Córdoba

Resumen

Se argumenta que, en Avicena, sólo existe una prueba de la existencia de Dios, y sólo un modo de establecer dicha prueba desde su sistema metafísico – derivada de nociones *a priori* entre las que juega un papel esencial la noción de existencia *wujūd*. La prueba configura un escenario de conocimiento discursivo *a priori*.

Palabras clave

Existencia; Dios; metafísica; consideraciones ontológicas.

Abstract

This paper argues that there is only one proof for God's existence in Avicenna, and only one way for establishing the proof within his metaphysical system. This metaphysical proof is essentially derived from *a priori* notions, among which the notion of existence (*wujūd*) has the central role. Avicenna's proof is structured in such a way that all its concepts are either derived from the meaning of 'existence' or are connected with this meaning. In this sense Avicenna's proof sets out a scenario of discursive *a priori* knowledge established purely on considerations of fundamental ontological meanings such as 'existence', 'existent', 'thing', 'necessary', 'possible', 'impossible', 'one' and 'cause'.

Keywords

Existence; God; metaphysics; ontological considerations

Introduction

It would not be an exaggeration to say that it is Avicenna who established metaphysics as a science, not only in the Islamic world¹ – his inquiry became a standard of Western later medieval metaphysical thought.² The name ‘metaphysics’ (*mā ba’da’t-tabīa*) as Avicenna sees it, stands for a science that deals with «that which is after nature» meaning something beyond the corporeal matter – the science that investigates what is prior to observable existence.³ In the short division of sciences at the beginning of his *al-Ilāhiyyāt* Avicenna, following his predecessors, places metaphysics within theoretical sciences, together with the natural and the mathematical sciences. The natural sciences deal with bodies as something that is subject to motion and rest, while the subject matter of mathematical sciences are quantities abstracted from matter as well as quantities of certain things that have quantities.⁴ In his *al-Madkhal* (Avicenna’s *Isagoge*) Avicenna makes the division within theoretical sciences into those that are mixed with motion and those that are not mixed with motion – among the latter are mind and God.⁵ This division has the same meaning as the one in *al-Ilāhiyyāt*, because in Avicenna’s philosophy whatever is mixed with motion is also mixed with matter and *vice versa*. What becomes immediately evident is that two theoretical sciences, natural and mathematical, have one thing in common: they are connected with the material world, this way or another. The first *specificum* of metaphysics, in comparison to other sciences in this category, is that it investigates «the things that are separable from matter in subsistence and definition.»⁶ Immediately after this statement Avicenna stresses that metaphysics deals with the first causes of natural and mathematical existence – with the Cause of all causes and the Principle of all principles.⁷ As we can see, at the very beginning of his greatest metaphysical work Avicenna prepares the terrain for the proclamation of the superiority of metaphysics. This is especially evident in *al-Madkhal*, where Avicenna makes the distinction between 1) those theoretical sciences that deal with matter in the definition and in existence, 2) those that deal with matter in the existence only, but in the definition are separated (*tujarrad*) from material, and 3) a science that is completely separated from matter in its definition as well as in existence; the first are

¹ Türker, Ö., «The Possibility of Thinking on Existence: An Analysis Following the Traditions of Islamic Metaphysics», *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 1/3 (2015), pp. 1-36.

² More in Verbeke, G., *Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, G 263, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, and Bertolacci, A., *Establishing the Science of Metaphysics*, in R.C. Taylor and L.X. Lopez-Farjeat ed., *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London / New York, Routledge, 2016, pp. 185-197.

³ Avicenna, *Kitāb al-Shifā al-Ilāhiyyāt*, (*The Metaphysics of The Healing*), trans. M.E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo Utah, 2005, I, 2, (13); further on ‘*al-Ilāhiyyāt*’.

⁴ *Ibid.*, I, 1, (2)-(5); I, 2, (2)-(3) and Avicenna, *Dānish Nāma-I ‘alā’ī*, (*The Metaphisica of Avicenna*), trans. P. Morwedge, Columbia University Press, New York, 1973, I, p. 12.

⁵ Avicenna, *Kitāb al-Shifā: al-Madkhal*, *Mantiġa Giriş*, trans. Ö. Türker, Litera Yayıncılık, Istanbul, 2013, I, 2, [11]; further on ‘*al-Madkhal*’.

⁶ *Al-Ilāhiyyāt*, I, 1, (6).

⁷ *Ibid.*, (7).

natural sciences, the second are mathematical sciences, and the third is metaphysics.⁸ Sciences that are mixed with motion are those that depend on motion, as it is the necessary condition for their existence, and those which are mixed with motion but do not depend on it.⁹ Hence all theoretical sciences can be divided into those that are mixed with motion/matter, and that special science that is completely separated from motion/matter.

Metaphysics has its subject matter (*mawḍū'*) in existent *qua* existent, or being *qua* being (*al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd*),¹⁰ that is the concept of the widest possible extension¹¹ and its goal (*matlūba*) in the proof for God's existence. Therefore, metaphysics is based on the self-evidence of the meaning of 'existence' (*wujūd*). This means that in order to conceptually grasp anything the meaning of 'existence' must be presupposed. Thus, metaphysics starts as ontology that serves as the fundamental structure on which the philosophical theology is built. In this way Avicenna retains the theological conception highlighted by al-Kindī and, at the same time, he develops the line that al-Fārābī initiated by positing existent instead of God as the focus and goal of metaphysics as a universal science; in doing so, he gives his own original solution to a traditional question: how should Aristotle's metaphysics be defined.¹²

Metaphysics is unique in three senses according to Avicenna: 1) Its subject matter is the most general of all notions, it cannot be defined although it represents something well known – the notion of 'existence'–; every other science starts from something specific, that is admitted in that science, but proven in the higher science; only the subject matter of metaphysics is admitted exactly because it cannot be proven, but every proof rests upon it. 2) It is the only science that can provide the proof for the existence of God,¹³ because God cannot be body, He is not involved with matter, He has no parts, nor He be involved in motion.¹⁴ 3) Metaphysics relies on the very special method that consists in the pure analysis of the most evident notions – in particular, the notion of 'existent'–; it does not involve any inductive inquiry or observation whatsoever;¹⁵ for this reason it is the most perfect and the best knowledge.

What Avicenna has in mind when he talks about the goal of metaphysics and the proof for God's existence? His metaphysical proof is specific in several ways. It is an a

⁸ *Al-Madkhal*, I, 2, [12].

⁹ Marmura, M., «Avicenna on the Division of the Sciences in the Isagoge of his *Shifa'*», *Journal for the History of Arabic Science*, 4 (1980), pp. 239-251, here p. 243.

¹⁰ *Al-Ilāhiyyāt*, I, 1, (17); I, 2, (12).

¹¹ *Ibid.*, I 2, (15).

¹² Bertolacci, *Establishing the Science of Metaphysics*, op. cit., pp. 185-197.

¹³ *Al-Ilāhiyyāt*, I, 1, (11).

¹⁴ *Ibid.*, I, 1, (12).

¹⁵ For additional argumentation on this point see Marmura, «Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of *Shifa'*», *Medieval Studies*, 42/1 (1980), pp. 337-352, here pp. 337-345.

priori proof in the sense that it proceeds purely from rational concepts that are completely independent of perception.

However, there is a good reason why the proof is categorised as ontological, cosmological, metaphysical, or proof from contingency. As I explain below, unlike Anselm's, the proof is essentially ontological because it does not start from the nominal definition of God, but rather according to a long deductive process of analysis of the *a priori* meanings –too wide in their extension as to resemble reality in the sense of their implications and divisions.

In short, in this article I assume Marmura's thesis that Avicenna's proof does not involve any observation of external world,¹⁶ but with somewhat different explanation. Avicenna aims providing a demonstration that does not involve observation of any kind of things that are in motion, since the conception of motion is strictly physical, hence investigated in natural sciences. His idea is to show that the ultimate division of existence into necessary and possible implies that the absoluteness of existence cannot consist merely of beings whose essences participate in it as specific limitations (possibilities) by the means of their causes, but that all things depend on the cause that necessitates the absoluteness of existence through its own essence. Avicenna's metaphysical approach is based on the absoluteness of the meaning of 'existence' in a very specific sense: due to its extension, such absolute meaning must correspond with the absoluteness of reality, so any necessary implications of this meaning also reveal the necessary truths about the world. In this sense the proof is *a priori*.

1. Avicenna's metaphysical apriorism and the ultimate meaning of 'existence'

Metaphysics is the science which goal is to provide the proof for God's existence through the analysis of the notion of 'existence' and other primary concepts that cannot be defined. It also provides the general explanation of the world by showing how it comes from God. It is a standalone science that does not require any other scientific method or content except its own. And although its deductive method is completely independent of any other scientific approach and content, metaphysics alone can only provide limited knowledge of the world: because it is based on pure analysis, hence the proof itself would be improved if metaphysics also involves some notions and principles that are demonstrated in natural sciences. This is why metaphysics cannot stand alone as a science that deals with the world, but only as a science that proves the existence of God. In order to be the proper science about the world, metaphysics needs conceptual help from the natural sciences. Metaphysics itself offers only standalone proof for the existence of God, as well as proofs for the principles of other sciences. The basis of metaphysics is ontology –the science of existent *qua*

¹⁶ Marmura, «Avicenna's Proof from Contingency», op. cit., p. 338.

existent-, and due to the fact that realisation of existence and self is the basis of all knowledge, perception and conception.

The description of Avicenna's idea of metaphysics as science of existent *qua* existent is:

It is first philosophy, because it is knowledge of the first thing in existence (namely, the First Cause) and the first thing in generality (namely, existence and unity). It is also wisdom, which is the best knowledge of the best thing known. For, it is the best knowledge (that is, [knowledge that yields] certainty) of the best thing known (that is, God, exalted be He, and the causes after Him). It is also knowledge of the ultimate causes of the whole [of caused things]. Moreover, it is knowledge of God and has the definition of divine science, which consists of a knowledge of the things that are separable from matter in definition and existence. For, as has become clear, the existent inasmuch as it is an existent, and its principles and the accidental occurrences [it undergoes] are all prior in existence to matter, and none of them is dependent for its existence on [matter's] existence.¹⁷

Metaphysics is the highest science and wisdom because it deals with the ultimate causes, immaterial existents, and with the Cause of all causes. As we are going to see, this is possible only because this science is founded and established on the consideration of existent *qua* existent and all its general implications. Because it is based on consideration, i.e. analysis, it is «the best knowledge», or the most certain knowledge. This apriorism is based on the starting point that the meanings of 'the existent,' 'the necessary' (as well as possible and impossible) and 'the thing' are impressed in the soul; that they cannot be known or understood better than they already are.¹⁸ Because these notions are «common to all matters» they have «the highest claim to be conceived in themselves» and they cannot be proven and explained «totally devoid of circularity»,¹⁹ i.e. they necessarily lead to tautology. This tautology is not a typical logical circularity that must be avoided in science, but necessity that as such represents the ultimate foundation of all knowledge.

For Avicenna only metaphysics proves God's existence in a way that: 1) no other kind of scientific inquiry is needed; 2) any sort of inference from sensible things is excluded; 3) only universal premises are acceptable.²⁰ For this reason I argue that if 1), then it is a standalone metaphysical proof; if 2), then it cannot be based on any concept that originates from abstraction (although it can include such conception) – and therefore there must be an *a priori* conception –; and if 2) and 3), then the proof represents knowledge that is discursive *a priori*. This sort of knowledge is the exact

¹⁷ *al-Ilāhiyyāt*, I, 2, (18).

¹⁸ *Ibid.*, I, 5, (1).

¹⁹ *Ibid.*, (5).

²⁰ *Ibid.*, I, 3, (11).

ambition for the science that tends to represent «the best» and «the most correct and perfect knowledge».²¹

Avicenna's starting point is: not every meaning requires another meaning to precede it otherwise an infinite regress would occur,²² hence all conceptions must start from the most general notion of 'existence.' Through consideration of 'existence' we establish the division between essence and existence in every being as well as the division between necessary and possible in itself.²³ These divisions further imply the meaning of 'causality' – what is necessary in itself has no cause, what is only possible in itself has a cause. This way, after establishing the foundations of metaphysics as science that advances from *a priori* notions that cannot be better known than they already are, Avicenna reaches the ultimate goal of the First philosophy. The ultimate goal of metaphysics is thus achieved by a specific method, not demonstrative in the sense of the standards set in Aristotle's *Posterior Analytics* or in Avicenna's *Kitab al-Burhān*. Still, this metaphysical inquiry produces certainty as it relies on the 'clear implications' (*al-dalā'ilu al-wāḍiḥa*). In fact, this is the only way to prove the existence of a being that cannot be defined, has no genus, no difference, and no alike. Such being, Avicenna states, can be only implied by pure intellectual knowledge.²⁴

This explains why in *al-Ishārāt* Avicenna states:

Reflect on how our demonstration of the First's existence, oneness, and detachment from [accidental] qualities does not require reflection on anything other than existence itself, nor does it require consideration of its creation or its acts, even though such things give evidence of it. But [the former] way [of demonstration] is more solid and nobler [than the latter]. That is, if we consider the state of existence, existence attests to the First inasmuch as it is existence. After that, the First attests to all the things that follow it in existence...²⁵

The quotation from *al-Ishārāt* corresponds with the one from *al-Ilāhiyyāt* I, 3, (11). Here Avicenna also points out that metaphysical method 1) «does not require reflection on anything other than existence itself»; 2) it is more solid and nobler than the one that starts from consideration of what is observable; and 3) that it is strictly deductive due to the attesting or implication of the notion of 'God' in the notion of 'existence', as well as the notion of 'all things' in the notion of 'God'.

²¹ *Ibid.*, I, 1, (9); I, 2, (18).

²² *Ibid.*, I, 5, (4).

²³ See Lizzini, O., «Wuḡūd-Mawḡūd/Existence-Existent in Avicenna, A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy, Quaestio, 3, 2003», or Lizzini, O., «Ibn Sina's Metaphysics», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ibn-sina-metaphysics/>.

²⁴ Avicenna, *Kitāb al-Ishārāt wa-t-Tanbihāt (Remarks and Admonitions)*, trans. Sh. Inati, New York, Columbia University Press, 2014, IV, 27, p. 130; further on 'al-Ishārāt.'

²⁵ *Ibid.*, IV, 29, p. 130.

As explained below, the most systematic version of the proof for God's existence is established in *al-Ilāhiyyāt* VIII, certainly the most 'Aristotelian' version – as it is not only established in accordance with the principles of Aristotle's logic, but it also involves proving the termination of causal chain. Here Bertolacci sees this proof as one of the several ways to prove God in Avicenna's thought.²⁶ Yet I think there is only one feasible way. In fact, the proof itself is not essentially Aristotelian and it does not simply rely on showing the termination of the efficient causal chain. As we see below, this is only part of the proof. The proof stands on the ontological division between necessary and possible existence and on considerations and implications that follow from this classification. In fact, Aristotle's proof attempts to show that the first incorporeal cause exists as the cause of motion of the world whose existence, in the terms of efficient causality, is self-sufficient. This is important because Avicenna is trying to provide the proof for the ultimate cause of existence, avoiding its combination with the ultimate cause of motion. In doing this, Avicenna departs from Aristotle's approach, yet disagreeing with Aristotle's conception of the cause of motion as the cause of existence,²⁷ as Davidson pointed out. Undoubtedly, Avicenna's approach is clearly under the influence of the theologians of his time,²⁸ especially his emphasis on the metaphysical efficient causality.

In any case, Avicenna's proof is not cosmological,²⁹ because cosmological argument includes observation, beside considerations of certain meanings.³⁰ It is based on the analysis of the most evident notions. Still, it is much more complex and essentially

²⁶ Bertolacci, A., «Avicenna and Averroes on the proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics», *Medioevo*, 32 (2007), p. 62.

²⁷ Davidson, H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 283.

²⁸ Alper, Ö.M., «Avicenna's Argument for the Existence of God, Was He Really Influenced by the Mutakallimun?», in J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden / Boston, Brill, 2004, pp. 129-141, also in Gilson, E., *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952, p. 54.

²⁹ As in Craig, W.L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London / Basingstoke, Macmillan Press, 1980, or in Davidson, *Proofs for Eternity*, op. cit.

³⁰ Various argumentation is offered on this point, for example see Hourani, G.F., «Ibn Sīnā on Necessary and Possible Existence», *Philosophical Forum*, 4 (1972), pp. 74-86, Morewedge, P., «A Third Version of the Ontological Argument in Ibn Sīnā's Metaphysics», in idem (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, New York, State University of New York Press, 1979, pp. 182-222, or in Johnson, A.S., «Ibn Sīnā's Fourth Ontological Argument for God's Existence», in *The Muslim World*, 74/ 3-4 (1984), pp. 161-171. These interpretations mainly rest on the idea that Avicenna's proof is ontological in the similar sense of Anselm's. I believe that such interpretation is not a correct one.

Also, for understanding Avicenna's proof as *a priori* see Michael Marmura's works: «Avicenna on the Division», op. cit.; «Avicenna's Proof from Contingency», op. cit.; «The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sīnā)», in ed. M.E. Marmura, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, New York, 1984, pp. 172-187; «Avicenna on Causal Priority», in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Demar, 1981, pp. 65-83.

different from than that of Anselm.³¹ Actually, Avicenna's line of argument is ontological in the real sense, while Anselm's should be considered «onto-theological» –as his argument is based purely on nominal descriptions of the meaning 'God' and 'perfection,' while Avicenna's approach is based on an ontology that investigates implications of the most general and fundamental meaning. Having this in mind we could refer to Avicenna's proof as an 'ontological proof,' 'metaphysical proof,' 'a priori proof,' or 'a proof rooted in ontological considerations.'

2. Proving the Necessary Existent

2.1 The ontological starting point

Avicenna's proof starts at the beginning of *Metaphysics* I, 5 with his famous statement:

The ideas of 'the existent,' 'the thing,' and 'the necessary' are impressed in the soul in a primary way. This impression does not require better known things to bring it about. [This is similar] to what obtains in the category of assent, where there are primary principles, found to be true in themselves, causing [in turn] assent to the truths of other [propositions].³²

Avicenna continues: «Similarly, in conceptual matters, there are things which are principles for conception that are conceived in themselves» and «if, then, such a sign is used, the soul is awakened [to the fact] that such a meaning is being brought to mind».³³

Avicenna's intention is to use the meaning of 'existence' altogether with its implications to establish the proof for the existence of God by means of the mind alone. Due the fact that not every conception requires another one which precedes it – otherwise an infinite regress would occur –, all conception must start from the universal notion of 'existence', one from which nothing more general can be conceived. This is the first presupposition that is both epistemologically and ontologically fundamental. Epistemologically fundamental because the epistemological self is «awaken» by the notion of 'existent', and is able to grasp any other meaning through it (including the meaning of 'the self'), and ontologically fundamental because existence is the most general meaning that encompasses all reality –as 'meaning', it corresponds with the absoluteness of everything that *is*, every existing thing exists because its participation in the absoluteness of existence. A second presupposition is: everything has its own reality, which is different from its existence.³⁴ For Avicenna, this is evident through the

³¹ As already noticed by McGinnis, there is «nothing like an Anselmian ontological-style argument for the existence of God in Avicenna» (in McGinnis, *Interpreting Avicenna*, op. cit., p. 164). Yet this does not mean that we cannot characterise Avicenna's argument as ontological.

³² *Al-Ilāhiyyāt*, I, 5, (1).

³³ *Ibid.*, (2)-(3).

³⁴ *Ibid.*, I, 5, (10).

fact that we can grasp the meaning of the concrete thing without the knowledge of its existence; we can understand what a thing is and, at the same time, we can doubt of its concrete existence³⁵ since the quiddity of a thing can be grasped even if that thing does not exist in reality³⁶ –here emerges Avicenna's distinction between essence and existence. Essence and existence does not include each other, they separately correspond with two different questions: 1) why something is and 2) what it is.

Besides the division between essence and existence, Avicenna draws another division between 'necessary in itself' and 'possible in itself'. 'Necessary in itself' means to have existence essentially, and 'possible in itself,' or contingent, means to have existence accidentally.³⁷ 'Necessary' also means an existent whose very consideration implies its existence –negation of its existence results in contradiction; 'contingent' means an existent that has existence as something superadded to it (to its essence), as well as that its non-existence can be considered without contradiction. Thus, the division between 'necessary' and 'contingent', and the consideration of this division, implies causality –'necessary in itself' has no cause, what is only 'possible in itself' has a cause.³⁸ This is why Avicenna does not involve the origin of the notion of causality *qua* such within the epistemology described in *Kitāb al-Burhān*; it only deals with the particular problem of acquiring causal connection between observable beings through induction and experience (e.g. the fact that scammony purges bile). The notion of 'causality' is among *a priori* notions implied by the division of existence into necessary and possible. This is why the intellect necessitates causal relationship even when senses cannot grasp the difference between the cause and the effect.³⁹

When talking about relationship between 'necessary', 'possible' and 'impossible' Avicenna claims that:

[...] of these three, the one with the highest claim to be first conceived is the necessary. This is because the necessary points to the assuredness of existence, existence being better known than nonexistence. [This is] because existence is known in itself, whereas nonexistence is, in some respect or another, known through existence.⁴⁰

Therefore, the notion of 'necessity' precedes the other two, which are derivable from it. In this sense all of them are *a priori*.⁴¹

³⁵ *Al-Ishārāt*, IV, 6, p.121).

³⁶ *Al-Ilāhiyyāt*, I, 5, (12).

³⁷ This is strikingly similar with al-Kindī's argument that a being must either have its unity essentially or accidentally.

³⁸ *Al-Ilāhiyyāt*, I, 6, (2).

³⁹ *Ibid.*, VI, 3, (21).

⁴⁰ *Ibid.*, I, 5, (24).

⁴¹ Marmura, «Avicenna's Proof from Contingency», op. cit., p. 343.

2.2. The proof in *al-Ilāhiyyāt* and *al-Ishārāt*

Once these premises have been established, all is set for Avicenna's proof: the existence of the 'necessary existent' (*wājib al-wujūd*) is postulated in the division between 'necessary' and 'contingent'. The existence of a thing whose non-existence can be imagined without contradiction is distinct from its essence, and the existence of a thing whose non-existence cannot be imagined without contradiction is not distinct from its essence; its essence is its existence. Therefore, if there is such an existent that is necessary in itself, its essence is its existence. But it seems that for Avicenna this is not enough- The proof continues on *al-Ilāhiyyāt* book VIII by establishing the finitude of the efficient and the receptive causes, something that must be first done in order to prove the existence of God⁴² – the fact that it is impossible for every cause to have a cause *ad infinitum* must be established.

In Avicenna's *al-Ilāhiyyāt* VIII, 1 (4)-(6) the argument runs as follows: if we take into consideration the relation between the effect, its cause and the cause of that cause, we will see that each has a specific characterisation: the first cause is only the cause, the last effect is only the effect, and the middle is both the cause and the effect. So we have the (a) uncaused cause, (b) caused cause and (c) the effect. (a) and (c) are kind of extremes, and (b) is the intermedium. Now we can assume that this chain is finite or infinite. If the chain is finite, it is evident that there is a first uncaused cause. But if we assume that the chain is infinite, the situation is not so obvious. The infinite chain can never be realised, so if we consider this option we should consider that the extremes either do not exist, or that they are just not yet realised. However, in both cases the particular aggregate within the chain can be realised, the aggregate of (a), (b) and (c) – no matter how many (b) we have in this aggregate. But in this case it will be also realised that the entire aggregate is in fact (b) – a cause and something that has been caused. The whole aggregate is depending on what is in itself caused, and the infinite chain that would consist of infinite number of such aggregates would be also caused. «Hence, it is impossible for an aggregate of causes to exist without including an uncaused cause and a first cause. For [otherwise] all of what is infinite would be an intermediary, yet without an extreme, and this is impossible».⁴³

Responding to this argument one could say that the infinity means the infinite number of causes and effect and therefore an infinite number of possible aggregates. The fact that we can extract one of this aggregate and consider it in itself as finite it does not mean that the infinite chain of causes is impossible. However, this critique works only if the argument is taken outside of its ontological context. The fact that Avicenna's consideration of 'existence' and his argument of the causal chain are interconnected is obvious in *al-Ishārāt* IV, 9:

⁴² *Ibid.*, VIII, 1, (2).

⁴³ *Ibid.*, VIII, 1, (6).

Every being, if considered from the point of view of its essence and without consideration of other things, is found to be such that either existence necessarily belongs to it in itself or it does not. If existence belongs to it necessarily, then it is the truth in itself and that whose existence is necessary from itself. This is the Independent Reality. If, on the other hand, existence does not belong to it necessarily, it is not permissible to say that it is impossible in itself after it was supposed existing. But if, in relation to its essence, a condition is linked to it, such as the condition of the nonexistence of its cause, it becomes impossible or, such as the condition of the existence of its cause, it becomes necessary. If no condition is linked to its essence, neither existence nor nonexistence of a cause, then there remains for it in itself the third option, that is, possibility. Thus, with respect to its essence, it would be a thing that is neither necessary nor impossible. Therefore every existent either has necessary existence in essence or has possible existence in essence.⁴⁴

Therein lies the foundation of the proof. Everything that exists cannot be 'possible' in itself, because the possibility in itself means non-existence. The proper way to understand the *ad infinitum* argument from *al-Ilāhiyyāt* VIII is that the totality of contingent things can never be a totality because there is clearly something 'above' it. This is important – Avicenna is not satisfied by the simple statement that causal chain cannot go *ad infinitum*, because that is a) not *per se* evident; and b) it depends in which context we are talking about causal chain. Avicenna's context is the relation between totality and its parts but also between a thing and its existence; if everything is caused, then the totality of such things is also caused by its parts, but «totality having every one of its units as caused requires a cause external to its units...». Therefore the totality of contingent beings «...requires a cause external to all its units»,⁴⁵ and because possible existence is in itself non-existence, no existence can occur from the possible existence alone. This sort of infinite regress is not acceptable and therefore there must be the existent that exists by itself.

Avicenna's proof is founded on his doctrine of the modality of existence, which is implied by the very meaning of 'existence': everything that exists, is either by itself or through another. There is no third option, and hence the disjunction is necessary. This necessity is implied in the notion of 'existence' and, due to this implication, ontological modality is deduced and represents necessary judgement of the mind of anything considered in itself. A thing can either be possible in itself, which means that one can imagine its non-existence without any contradiction, or necessary in itself, which means quite the opposite: one cannot imagine its non-existence without contradiction. Avicenna explains this idea in his *al-Ishārāt*:

That to which possibility belongs in essence does not come into existence by its essence, for, inasmuch as it is possible, existence by its essence is not more appropriate than nonexistence. Thus, if its existence or nonexistence becomes more appropriate [than

⁴⁴ *Al- Ishārāt*, IV, 9, p. 122.

⁴⁵ *Ibid.*, IV, 12, p. 123.

the other], that is because of the presence or absence of a certain thing [respectively]. It follows that the existence of every possible thing is from another.⁴⁶

This simply means that the absoluteness of existence cannot be contingent; if we have an infinite number of causes «every one of the units of the chain will be possible in essence, [but] the whole chain [i.e. the totality of existence] depends on these units, so the chain too will not be necessary and becomes necessary through another».⁴⁷ The chain of causes that Avicenna talks about is the same chain that he mentions in his *Metaphysics* VIII. In both cases the context is ontological and based on the consideration of the divisions of existence: the totality of thing presented by the «chain» is in itself either possible or necessary; it is not necessary because it exist due to its parts. The totality is therefore possible, which means that its non-existence can be considered, its existence does not essentially belong to it. But in order for the absoluteness of existence to be, there must be something essentially existent – necessary in itself. Therefore, the meaning of ‘existence’ is sufficient to imply something that is necessary in itself – and whatever is necessary in itself its quiddity does not have a meaning other than its reality. In short, the meaning of ‘necessary existent’ must have a reality because it is *per se* the principle of every reality.⁴⁸

As we can see, the causal premise within the proof is derived from the division between two modes of existence. If existence does not belong essentially to a contingent being, then it accidentally belongs to it, and whatever provides that existence is a cause in its metaphysical sense. In this context, if everything that is possible in itself must have a cause, then it is non-existence in itself. Therefore, if everything existing is contingent, then everything existing is in itself non-existence. This is why the infinite causal chain is impossible, but if we consider the totality of things as contingent only, then we fall into absurdity. If everything is contingent, then it only deserves non-existence in itself, but this would mean that the absoluteness of existence is non-existence, therefore there must be something that is by itself necessary, uncaused. It is for this reason that Avicenna says: «It has [also] become evident that everything other than Him, if considered in itself, [is found to be] possible in its existence and hence caused, and it is seen that, [in the chain of things] being caused, [the caused existents] necessarily terminate with Him.»⁴⁹ He also states that:

everything, with the exception of the One who in His essence is one and the existent who in His essence is an existent, acquires existence from another, becoming through it an existent, being in itself a non-existent. This is the meaning of a thing's being created—that is, attaining existence from another. It has absolute nonexistence which it

⁴⁶ *Ibid.*, IV, 10, p. 123.

⁴⁷ *Ibid.*, IV, 11, p. 123; the translation is slightly modified.

⁴⁸ *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 4, (7).

⁴⁹ *Ibid.*, VIII, 3, (6).

deserves in terms of itself; it is deserving of nonexistence not only in terms of its form without its matter, or in terms of its matter without its form, but in its entirety.⁵⁰

Consequently, all existence is necessary one way or another, either as something uncaused, in which case it is necessary by itself, or due to something else, in which case it is necessary due to its cause. Furthermore, whatever is first cause «it is a cause of every existence and of the cause of the reality of every concrete existence».⁵¹

Thus, we can see that in any metaphysical context, whether we speak about the meaning of 'existence,' the existence of a contingent being, or about the first cause of existence, existence implies necessity –and this implication is so general that it surpasses all division and hence must be applicable to all things as they are in themselves. Hence Avicenna's proof rests mainly upon two previously established ideas: a) existence implies necessity and b) all existence cannot be contingent. Only from these premises it follows that there must be an existent which is necessary in itself –an existent which exists by itself and has no cause.

The ontological foundation of Avicenna's proof is evident: when considered in itself a thing is, in fact, non-existent. For this reason, as we have seen, it is necessary that there must be something necessary in itself that bestows or guarantees its existence. Contingent existent has essentially no existence, but only accidentally – its existence must be 'attained', otherwise it will remain non-existent. On this foundations Avicenna's argument on causal chain has more sense: no matter if the chain is finite or infinite, every part of it is contingent, e.g. caused, ontologically dependent, deserving in itself only non-existence –hence, there has to be something else other than just this casual chain. Indeed, as Steve Johnson notices, Avicenna's proof moves from the knowledge of things as finite and contingent to that which is infinite and necessary.⁵² Yet prior to this it starts from the consideration of the necessary division of existence into 'what is by itself' and 'what is not by itself', e.g., the division between necessary and contingent –something which has nothing to do with the empirical evidence, but with intuitive knowledge that is awaken within the mind after it becomes aware of existence and the self.

As an existent whose essence is its existence, nothing can be on its rank: the necessary existent «is the principle of necessitation of the existence of everything, necessitating either in primary manner or through an intermediary».⁵³ As something whose essence is its existence, the necessary existent cannot be composed in any way.⁵⁴ In this sense the necessary existent is 'pure existence'.⁵⁵ As such, the necessary existent has no genus, nor

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Al-Ishārāt*, IV, 8, p. 122.

⁵² Johnson, «Ibn Sina's Fourth», op. cit., p. 164.

⁵³ *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 4, (1).

⁵⁴ *Ibid.*, VIII, 4, (7).

⁵⁵ *Ibid.*, VIII, 4, (13).

differentia, and hence no definition; regarding it there cannot be question ‘what is it?’⁵⁶ – this means that there cannot be proposed a *propter quid* or *burhān lima* demonstration of the necessary existent’s existence –there cannot be a ‘why’ regarding its existence, nor ‘whyness’ regarding its acts.⁵⁷ However, the demonstration is neither *quia* or *burhān inna* in the real sense, as it does not start from the observable nature of contingent beings but from the consideration of the meaning of ‘contingency,’ which is previously derived from meanings of ‘existence’ and ‘necessary.’⁵⁸

If the proper Aristotelian *quia* demonstration of God would be possible in Avicenna the proof would not be the privilege of metaphysics, but it could be also provided by physics, or at least with the help of principles established in physics. Instead, the proof simply goes from the consideration of the division between necessity and possibility of existence. It does not fit into Aristotle’s division in *Posterior Analytics*. The only Aristotelian element mislead for quite a few authors is the argument for the finitude of causal chain, but as we have seen, this argument is not sufficient for the proof for the existence of God if taken outside of the context of the necessary-possible division/consideration of existence.

Due to the fact that the necessary existent «has no quiddity, no quality, no quantity, no where, no when, no equal, no partner and no contrary...», there is «...no definition and no demonstration...»⁵⁹ for its existence, except «the clear implications».⁶⁰ Therefore, there is no demonstration for the existence of God except by the means of ‘the clear implications,’ or «*al-dalā’ilu al-wāḍiḥa*» – the notion which I believe stands for ‘logical implications,’ which are in fact the logical implications of the notion of ‘existence.’ We

⁵⁶ *Ibid.*, VIII, 4. (14).

⁵⁷ *Ibid.*, VIII, 4. (16).

⁵⁸ As Thomas Aquinas explains in his *Summa Theologiae*: «Demonstration can be made in two ways. One is through the cause, and is called *propter quid*, and this is to argue from what is prior absolutely. The other is through the effect, and is called a demonstration *quia*; this is to argue from what is prior relatively only to us. When an effect is better known to us than its cause, from the effect we proceed to the knowledge of the cause. And from every effect the existence of its proper cause can be demonstrated, so long as its effects are better known to us; because since every effect depends upon its cause, if the effect exists, the cause must pre-exist. Hence the existence of God, in so far as it is not self-evident to us, can be demonstrated from those of His effects which are known to us.» (*Summa Theologiae*, I, Q. 2. Art. 2. pp. 22-23, transl. by Fathers of the English Dominican Province, London, Burns Oates & Washbourne Ltd, 1920, the translation is slightly modified). This is why Avicenna says that there is no demonstration (*burhān*) of God (*al-ilāhiyyāt*, VIII, 4, (16); 5, (14)), but there is proof (*dalīl*) (*Ibid.*, I, 1, (11), or «clear demonstration» (*al-bayyān al-burhān*) (*Ibid.*, I, 1, (16)). I believe that Avicenna wants to say that although there is no demonstration for God’s existence in the strict Aristotelian sense, we can still reach certainty about God in metaphysics. In Avicenna God’s existence is not demonstrated from God’s effect in the same sense like in Aquinas.

⁵⁹ Emphasis added.

⁶⁰ *Al-ilāhiyyāt*, VIII, 5, (14). At this point I slightly modified Marmura’s translation. Marmura translated the term *al-dalā’ilu al-wāḍiḥa* as «the clear evidential proofs». However, as shown above, Avicenna talks about the implication of the notion of ‘existence’ – the same way he talks about this in his *Isharāt* IV, to which Marmura refers in the footnote 5 in his translation of Avicenna’s *Metaphysics*, VIII, chapter 5.

can find another supportive statement for this interpretation in Avicenna's *al-Ishārāt*, IV: «The First has no alike, no contrary, no genus, and no difference. Thus it has no definition and cannot be indicated except by pure intellectual knowledge».⁶¹

According to this interpretation it seems that Morwedge is right when claiming that in Avicenna «the knowledge of the Necessary Existent is discursive a priori»,⁶² but not quite so if we consider the notion of 'the necessary existent' in *al-Ilāhiyyāt* I, 6 of , as this is merely the conceptual preparation for the proof. The proof is based on logical implications of the meaning of 'existence'. Its first implication is the 'necessity' by which a limited essence participates in the absoluteness of existence – without a cause, essence is non-existence, but, without absoluteness of existence, essence would be pure nothingness.

2.3. *The necessary existent in al-Najāt*

Avicenna's *al-Najāt* offers a shorter version of his proof for the existence of the necessary existent. Still, the proof is founded on the meaning of 'existence,' its divisions and implications. Prior to the proof Avicenna clarifies the meaning of 'the necessary existent': again, existence implies necessity, through which possibility and impossibility is conceived. Existence of an existent cannot be otherwise, e.g., the postulation on non-existence of an existent either results in absurdity or it does not result in absurdity.⁶³ Possible existent becomes necessary «not through itself».⁶⁴ Yet whatever is not necessary does not exist.⁶⁵

Next step is the clarification that whatever is through-itself is not only the ultimate cause of everything that is not through-itself, it is also absolute simplicity –otherwise it would be dependent on its parts, e.g., composed, caused, not-through-itself. Hence it cannot be «a body, nor any matter of a body, nor a form of a body, nor an intelligible matter of an intelligible form, nor an intelligible form in an intelligible matter, nor divisible».⁶⁶

The starting point of the proof is the intuitively evident fact that «there is existence».⁶⁷ This is evident not only from our perception of existing beings, but primarily through our own participation in the absoluteness of existence; as we cannot deny our own self, we cannot deny that there is existence. In fact, in order to affirm our own self, we must understand the meaning of 'existence,' because only thorough this absolute meaning any affirmation if possible. However, if there would be no

⁶¹ *Al-Ishārāt*, IV, 27.

⁶² Morwedge, P., «A Third Version of the Ontological Argument », op. cit., p. 214.

⁶³ *al-Najāt*, II, 1: [546]; in J. McGinnis and D. Reisman (eds.), *Classical Arabic Philosophy, an Anthology of Sources*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 2007.

⁶⁴ *Ibid.*, [547] and II, 2.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 3.

⁶⁶ *Ibid.*, II, 5, 2.

⁶⁷ *Ibid.*, II, 12, [566].

participation in the absoluteness of existence, essence of the possible/contingent would be not just a non-existing thing, i.e. not-yet-actualised-in-existence, but also pure nothingness due to the absolute impossibility to ever actualise. Once this is realised, we can start the search for being that necessitates the absoluteness of existence, revealing that «the possible terminates in a necessarily existent being».⁶⁸

If the totality of all existing things is contingent, Avicenna stresses, and there is no necessary being in itself outside this totality: «whether finite or infinite, [this totality] exists necessarily through itself or possibly in itself». In this case the totality is either a) necessarily through itself by means of its members –they are something possible, but this would mean that «necessary subsists by means of things that exist possibly, which is absurd»;⁶⁹ or b) something in itself possible, but then it must acquire its existence from what is necessary in itself, «either external or internal to the totality».⁷⁰ As the necessary existent must necessitate itself prior to the totality, it cannot be an internal cause, because as internal it would participate in the absoluteness of existence instead of necessitating it. This way it would be «a cause of the totality as primarily a cause of the existence of its members, of which it is one».⁷¹ Thus, what gives existence to the totality must be external to the totality, hence it cannot be a possible cause as it would be part of the totality –therefore, there must be the cause of all contingent existence necessary in itself and external to the contingent totality.⁷²

The reasoning in *al-Najāt* seems a cosmological approach at first glance, yet this is not the case. This is revealed if we contemplate the fact that according to Avicenna there cannot be a cause necessary in itself which is internal of the totality of all contingent existence. For example, let us postulate that the world consists of indivisible eternal particles (atoms), and that these particles are the causes of the totality of existence. From the perspective of Avicenna's ontology, this explanation of the world is unacceptable –beside numerous reasons established in physical science– because every cause (like every being) that participates in the absoluteness of existence by the limitation of its own essence must be contingent, e.g., its existence cannot essentially belong to it. In other words, it is non-existence in itself. If we take this into consideration, atoms would be also beings that participate in the absoluteness of existence by the limitation of their essences. Therefore, no matter if atoms exist or not, the cause which Avicenna is looking for must be a being whose essence is sufficient for the need of its existence, e. g., a being whose very consideration of essence implies the necessity of existence –as a result of the ontological consideration of the implication of necessity by the meaning of 'existence.'

⁶⁸ *Ibid.*, [567].

⁶⁹ *Ibid.*, II, 12, [567].

⁷⁰ *Ibid.*, [567]-[568].

⁷¹ *Ibid.*, [568]. Translation is slightly modified.

⁷² *Ibid.*

In metaphysics the cause we are looking for does not participate in the absoluteness of existence by the limitation of its own essence on the contrary, it necessitates the absoluteness of existence. In this sense it is external to the contingent totality. This is exactly why it is important to distinguish between the efficient cause investigated in metaphysics and the efficient causes of physics; between the cause that bestows existence, whose effect is ontologically completely dependent on its cause during its entire existence, and the cause of motion and existence through motion; between the Principle of existence and all other things that just participate in existence. Therefore, the necessary/possible distinction in *al-Najāt* and the proof that follows from it represent the same approach that Avicenna establishes in *al-Ilāhiyyāt* and *al-Ishārāt*: the one and the only possible proof, the proof based on the ontological considerations. The proof is established on the consideration of the meaning of 'existence.' Eventually this consideration implies not only that a contingent being in itself deserves non-existence, but also that if we would assume God's non-existence, that would imply that a contingent being is pure nothingness, which is absurd. Only if we have this in mind the argument from the causal chain implies the existence of the necessary existent.

3. The Necessary Existent as God

As already stated, Avicenna was deeply aware that proving existence of the necessary existent is not the same as proving the existence of God. In order to do so, one has to continue the line of arguments, proving that it is needed (not just that the necessary existent exists), but also that it has all the attributes by which it can rightfully be called 'God'. Like the previous section of the proof, the method continues following the analysis of the meaning of the Necessary Existent in order to show that the so-called Divine attributes must be implied by this meaning. Because the Necessary Existent is not a substance, except in the broadest sense of 'it is not in a subject',⁷³ it cannot have any attributes in the classical Aristotelian sense. In fact, attributes as something that depends on a substance would mean that the Necessary Existent is composed, e.g. caused, something which turned out to be absurd. Therefore, the meaning of 'attribute' here is not similarly related with its meaning in regard with a substance, since every divine attribute means the same as the divine essence, which is the 'necessary existence'. The necessary existent cannot have genus or species because it is unique as necessary in itself.

Therefore, when we talk about Divine attributes we talk only about the implications of the meaning of 'the necessary existent'. These meanings reflect in positive and negative relations which are necessary concomitants of Divine essence.⁷⁴ Thus, in order

⁷³ *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 4, (18).

⁷⁴ *Ibid.*, VIII, 4, (2).

to accomplish the goal of metaphysics, Avicenna intends to continue his long deduction until he shows that the necessary existent implies all attributes making it God:

[...] the primary attribute of the Necessary Existent consists in His being a 'that [He is]' and an 'existent'. Then, [respecting] the other attributes, some will include the meaning of this existence with [something] additional, [and] some [will include the meaning] of this existence with a negation. Not one of [the attributes] necessitates at all either multiplicity or difference in His essence.⁷⁵

As the necessary existent is an existent, it is something specific. However, its very specification is existence, so it is such a unique being that there cannot be nothing like it.⁷⁶ Therefore, the necessary existent must be one: «the conclusion of this is that that whose existence is necessary is one in accordance with the specification of its essence and in no way can it be stated of many».⁷⁷ Beside this the necessary existent must be also unity, or indivisibility, otherwise it would be caused by its parts.⁷⁸ Such a unique being:

[...] does not share a generic or a specific idea with anything. Therefore, it does not need to be distinguished from anything by a differential or an accidental idea. Rather, it is distinguished by its essence. Hence its essence has no definition, since this essence has neither a genus nor a difference.⁷⁹

Avicenna's deduction follows several directions. The notion of 'the necessary existent' implies that some meanings imply relations regarding its effect, lacking certain features. Depending of the aspect, attributes or meanings, it can be divided into positive and negative, while keeping in mind the divine absolute simplicity and uniqueness.⁸⁰ The main specification of the necessary existent is that it is one with its essence which is its existence. As such, there is nothing like the necessary existent, and there is not thing that could share the meaning of its essence.⁸¹ Therefore, every so called 'attribute' mentioned in this section is just a meaning implied by the divine essence/existence, e.g., it is something deduced by the intellect –not actual plurality that somehow exist in Him. As stated above it is clear that the necessary existent has no genus, no quiddity, no quality, no quantity, no 'where,' no 'when,' no equal, no partner, no contrary-may, and no similar.⁸² In fact, as a being necessary in itself whose essence is its existence, the necessary existent is «nothing but existence».⁸³

⁷⁵ *Ibid.*, VIII, 7, (12).

⁷⁶ *Al-Ishārāt*, IV, 18, p.125-126

⁷⁷ *Ibid.*, 20, p. 127.

⁷⁸ *Ibid.*, 21, p. 127.

⁷⁹ *Ibid.*, 24, p. 128

⁸⁰ For more details on the deductive process from the 'necessary existence' in Avicenna see Adamson, P., *From the Necessary Existent to God*, in idem, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 170-189.

⁸¹ *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 5, (2)-(3).

⁸² *Ibid.*, VIII, 4, (14) and IX, 1, (1).

⁸³ *Ibid.*, (12).

The main positive attributes of the necessary existent is that it is one, an uncaused cause, and the principle of all things. It is one because its specification is existence; it is uncaused cause because it bestows existence and the causal chain terminates with it. As such, the necessary existent is the ultimate cause of all things, it is what bestows existence by the act of emanation from itself.⁸⁴ As such it is pure good and hence something that everything desires, –this is the reason why existence is desired rather than non-existence.⁸⁵ In this sense, the necessary existent is Truth in real sense, and the ultimate reality.⁸⁶

Next qualification of necessary existent is extremely important, the ‘bridge’ that connects two meanings, ‘the necessary existent’ and ‘God’: according to Avicenna it is clear that the necessary existent is something intellectual due to the fact that it cannot be composed and yet it has to be a single entity, e.g. a single existent. A short argument is provided in *al-Ishārāt*:

The essence of the First is intelligible and independent. Thus, the First is self-subsistent, free from attachments, defects, matter, and other things that make the essence in a state additional [to itself]. It has been learned that that of which this statement is true intellects its essence and is intellectured by its essence.⁸⁷

In *al-Ilāhiyyāt* Avicenna states that «the necessary existent is pure intellect because he is an essence dissociated from matter in every respect».⁸⁸ For the same reason the necessary existent is also the pure intelligible.⁸⁹ However, this idea is not the kind of truth demonstrated in psychology, but something that is evident from Avicenna’s famous ‘flying man’ experiment in *Shifā’*: *al-Nafs* (I. 1, 16), which is equally applicable to psychology as well as metaphysics. However, as no science can demonstrate its own subject-matter, the ‘flying man’ experiment does not represent the demonstration of the existence of human soul, but the metaphysical starting point of psychology. Besides, we can only infer the existence of ourselves from self-awareness if we understand the meaning of ‘existence.’ Avicenna’s pre-Cartesian meditation shows that intellectual self is a non-material entity, and confirms the idea that a substance is either a material or intellectual –an idea also stressed in *al-Ilāhiyyāt*,⁹⁰ a fact which is admitted in metaphysics as well as in psychology as self-evident. This is something further investigated in psychology and represents the very starting point of psychology; whereas in metaphysics it serves as an important part of the proof for God being the necessary existent. In short, it is a metaphysical truth that the necessary existent must be a ‘Self’ that affirms the existence of itself, otherwise it would not be a single

⁸⁴ *Ibid.*, VIII, 6, (1).

⁸⁵ *Ibid.*, (2).

⁸⁶ *Ibid.*, (5).

⁸⁷ *Al-Ishārāt*, IV, 28, p. 130.

⁸⁸ *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 6, (6).

⁸⁹ *Ibid.* (6)-(7).

⁹⁰ For example in II, 2, (10) or III, 2, (10).

uncomposed entity. And because it cannot be composed and must exist, it follows that the necessary existent is an intellectual entity.

It is important to note that the necessary existent is not an intellectual being in the ordinary sense of the word, otherwise it would have genus and differentia. What Avicenna wants to say is that intellect as we know it from the meditation on the self is the closes thing to that whose essence is its existence. When we say that the necessary existent is an intellect, it is so because it knows and apprehends itself and all being that emanates from it. By being 'intellect' here does not mean 'to be affected by intelligible', in this context the necessary existent certainly is not an intellect. On the contrary, it is an intellect in the similar sense as it is a substance—not something that can be categorised, but something that is not in a subject and something devoid from matter. In this sense its essence is its existence, which is intellect, intellectual and intelligible.⁹¹ As such, the necessary existent knows all things through apprehension of its own essence, because it is the principle of all existence and hence apprehends its effect⁹² inasmuch as it is the effect and not as something that changes.⁹³ This specific Intellect knows all things in a very specific way: «the necessary existent apprehends intellectually all things in a universal way; yet, despite this, no individual thing escapes his knowledge. Not [even] the weight of an atom in the heavens and the earth escapes Him». ⁹⁴ Also, the knowledge of the necessary existent is such that it apprehends all things at once in a way that does not cause any multiplicity in its essence, and through its essence it knows essences of all things.⁹⁵ In this way the Necessary Existent's apprehension is the cause of all things that its essence necessitates in the form of emanative creation.⁹⁶

As being intellectually aware of itself, the necessary existent is alive and willing.⁹⁷ Still, as with the other attributes, here life and will have an equivocal meaning and represent something that cannot be compared with anything to which these words are used in ordinary language. Life and will are, again, only meaning implied by its being intellectual, which is eventually implied by the necessary existent's essence/existence. Same goes for other attributes like 'the good,' 'the powerful' and 'the munificent'.⁹⁸ With all these and other attributes that are implied by His essence, it is proven that the necessary existent is God, the Necessary Existent, that He is in the relationship with His creation as God and that He should be worshiped as God.

⁹¹ *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 6, (6)-(7).

⁹² *Ibid.*, VIII, 6, (13).

⁹³ *Ibid.*, (14).

⁹⁴ *Ibid.*, (15).

⁹⁵ *Ibid.*, 7, (1).

⁹⁶ *Ibid.*, (4).

⁹⁷ *Ibid.*, (10)-(12).

⁹⁸ *Ibid.*, (13).

4. Reinterpreting Avicenna's metaphysics

We could say that the analysis of Avicenna's proof for God's existence reveals two dimensions within his metaphysics: a) we can approach metaphysics from the consideration of his entire philosophical corpus, where the first philosophy is the continuation of the natural sciences –while the ultimate end, purpose of theoretical inquiry, actualises in the doctrine of the Uncaused Cause; b) with the strict focus on the relationship between the subject-matter and the goal of metaphysics, e.g., with the focus on the proof for God's existence itself.

The first perspective reveals that the totality of contingent being to which we can refer as 'the world' represents a complex eternal entity that emanates from the First Cause and consist of things 'possible in themselves' (in the sense of their own essences), and 'necessary through another' (in the manner of the four causes). While the existence is necessitated from God, essence represents *per se* the pure possibility, or the ultimate condition for the contingent being to exist. In this sense existence is eternal, and nothingness is an absurdity. There is no creation out of nothing, only eternal emanation from the First. Thus everything is something and not nothing, and our understanding of the world is based on the ontology of substance upon which any other science rests. In this context metaphysics should be learned after the natural sciences, as all variation of substantial existence and change should be grasped prior to anything else.

However, the second perspective is more fundamental and reveals the foundational place of metaphysics in Avicenna's scientific corpus. Here the focus is on the proof itself, and the meaning of 'possibility' is 'in-itself-nothing.' Thus we could say that the creation here has a conditional meaning of '*ex nihilo*' in the sense that 'if there is no God, existence is impossibility.' The proof shows the absurdity of existence if we postulate that God does not exist; only in this sense everything but God is nothing. Thus, in order to avoid this absurdity, e.g., the impossibility of existence, we must accept the existence of God. In this sense Avicenna's *a priori* proof, or as I call it 'the proof from the ontological considerations' has two sides: it shows that if anything at all exists, then God exists; but 'if God does not exist, existence is impossibility.' To prove that something does exist is not a condition here. We have no need to point at something in an *a posteriori* approach, because the meaning of 'existence' is not grasped from the world like any other concept, but is the intuitive meaning realised through our participation in the absoluteness of existence –this participation is a consequence of «the first impression». Through this meaning we grasp the knowledge of the world no matter if we assume that the absoluteness of existence reflects in: a) the world that we perceive and experience; b) the world which we cannot prove that exists outside of our mind; or c) our single intellect detached from all the senses (like in the case of the «flying man» experiment).

We participate in the absoluteness of existence this way or another and we grasp it as 'existence' before we understand anything else including ourselves (in order to grasp self-existence we must understand the meaning of 'existence'). We do not prove, or

need to observe that some entity exists in order for the proof for God's existence to have a starting point. Existence as the most general and *per se* evident meaning is the starting point from which the proof is developed – existence implies necessity, necessity implies causality, etc. This is why, although metaphysics should be learned after other sciences, it is prior to them in the sense that it demonstrates their subject matters – all sciences depend on metaphysics as ontology and have their ultimate purpose and guidance in it as philosophical theology.

When we talk about essence, it certainly is not absolute non-existence, as it can receive existence – the absolute non-existence cannot receive anything. But, if there would be no God, essences would not be able to receive existence, and what cannot receive existence is the absolute non-existence. Essences would disappear in their pure possibility as they would become 'impossibilities-to-ever-actualise' –one should notice how absurd, but unavoidable, is the use the verb 'to become' in this context. Yet this is the exact implication of Avicenna's *a priori* proof: it shows that nothing makes sense if we postulate God's non-existence; the language itself becomes absurdity. In this sense, we can consider essences as well as contingent beings as something that deserves non-existence, even as something that is in itself pure nothingness. Therefore, to say that contingency is in itself pure nothingness simply means that it is 'the impossibility without God' or 'that-which-non-existence-without-God-is-the-necessity.'

Contingent being is always something, as there is always some cause up to the first uncaused cause to prevent its absolute non-existence. But if there is no first uncaused absolute cause, the absolute non-existence cannot be prevented. However, as the immediate intuitive *a priori* knowledge of existence implies that the absolute non-existence is prevented, this reasoning eventually implies the necessity of God.

Conclusion

According to my interpretation, Avicenna's *al-Ilāhiyyāt*, *al-Ishārāt* and *al-Najāt* argumentation can stand alone –apart from natural sciences and *a posteriori* inquiries– as metaphysical argument for the existence of something in itself necessary; from where all divine attributes can be developed by a purely analytical method of deduction in order to prove that the Necessary Existent is God. However, Avicenna obviously includes certain 'cosmological' elements within his *al-Ilāhiyyāt* metaphysics and consequently into his proof:⁹⁹ if metaphysics is devoid of other sciences it would not have any value for the explanation of the world as the totality of all things, except in the most general sense –all we could say is that the world is contingent and its existence is somehow due to the Necessary Existent.

⁹⁹ These elements are not described in this article because our sole purpose is to show that the proof is essentially *a priori* and can be established independently of all physical and empirical notions.

If metaphysics aims to give an ultimate meaning to other sciences by providing them with the proofs of their subject-matters –as well as to give a proper explanation of the world–, it has to involve certain concepts on which it will develop the proof for the existence of God further on –beyond mere considerations, so it can be connected to natural sciences. These concepts are *matter*, *composition* and, above all, *the general classification of causes* –although the very notion of ‘causality’ does not originate in natural sciences, but is implied by the ultimate division of ‘existence’.

All the concepts taken from natural sciences serve as a preparation for metaphysics. This is why metaphysics is to be learned after natural sciences –although natural sciences essentially depend on metaphysics. Yet in order to be of any significance for the whole Avicennian scientific corpus, the proof for God’s existence needs a sort of expansion as well as the inclusion of certain concepts from other sciences. In the process, the proof itself is connected with some cosmological elements usually applied in *quia* demonstration and, because of this, often misguided for the cosmological proof.

Vladimir Lasica
lasoov@gmail.com

Fecha de recepción: 20/10/2018

Fecha de aceptación: 07/01/2019

LA TEORÍA DE OCKHAM SOBRE LA COGNICIÓN SENSITIVA Y LA RACIONALIDAD ANIMAL NO-HUMANA

Ockham's Theory of Sensitive Cognition and Non-Human Animal Rationality

Lydia Deni Gamboa

B. Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

Para Ockham, todo animal posee un alma sensitiva, en virtud de la cual, puede tener deseos sensitivos, cogniciones intuitivas sensitivas y cogniciones abstractivas sensitivas. Entre estas últimas, tenemos representaciones sensibles, actos del sentido común y recuerdos. El objetivo de este artículo es el de reconstruir la teoría de Ockham sobre la cognición animal sensitiva. Esta reconstrucción muestra que Ockham adscribe a los animales, en general, una capacidad de representar diferentes propiedades de las cosas singulares, una memoria episódica, una memoria procedimental y cierto tipo de ilusiones. Debido a que ciertas representaciones sensibles son equivalentes a proposiciones mentales, según Ockham, los animales no-humanos pueden juzgar y formar silogismos.

Palabras clave

William of Ockham; cognición animal; alma sensitiva; facultades sensitivas; actos sensitivos

Abstract

For Ockham, every animal has a sensitive soul, in virtue of which it can have sensitive desires, sensitive intuitive cognitions, and sensitive abstractive cognitions. Among the latter cognitions, there are sensitive representations, acts of common sense and memories. This article reconstructs Ockham's theory of animal cognition. The reconstruction shows that Ockham ascribes to animals the capacity of representing different properties of singular things, an episodic memory, a procedural memory and a certain sort of illusion. Since some sensitive representations are equivalent to mental propositions, according to Ockham, non-human animals can judge and form syllogisms.

Keywords

William of Ockham; animal cognition; sensitive soul; sensitive faculties; sensitive acts

Introducción

Ockham defendió la teoría de la multiplicidad de las formas substanciales, es decir, la teoría según la cual, cada humano está compuesto por varias almas. Ockham propone un alma sensitiva y un alma intelectual para cada humano.¹ La primera de estas almas es una *forma* substancial debido a que, al constituir un compuesto, realiza la capacidad de un cuerpo vivo de tener sensaciones; mientras que la segunda, al ser una *forma* substancial, realiza la capacidad de un compuesto vivo y sensitivo de tener intelecciones. Ambas almas son *substanciales* debido a que son capaces de recibir accidentes. De acuerdo con la navaja de Ockham,² estos accidentes son exclusivamente cualidades singulares.³ En efecto, Ockham sólo reconoce la existencia de substancias y cualidades singulares, el resto de las Categorías son sólo conceptos.⁴ Las cualidades que pueden estar inherentes en un alma sensitiva o en un alma intelectual son, según Ockham, actos sensitivos o actos intelectivos respectivamente.

¹ «...in homine sunt plures formae substantiales...» *Reportatio* II, q. 7, OTh 5:137. Aquí utilizaré algunos libros de la obra editada de Guillelmus de Ockham, *Opera Philosophica* (abrev.: OPh), 7 vols., ed. G. Gál, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 1974; Guillelmus de Ockham, *Opera Theologica* (abrev.: OTh), 10 vols., ed. G. Gál, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 1967. Sobre este tema vea, por ejemplo, la siguiente literatura clásica: Lottin, O., «La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin: quelques documents nouveaux», *Revue néo-scholastique de philosophie*, 36 (1932), pp. 449-467; Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1951. Sobre la discusión que tiene Ockham para defender la teoría sobre la multiplicidad de las formas substanciales vea: *Quodlibeta septem* II, q. 10-11; OTh 9: 156-165.

² El principio de economía o la navaja de Ockham refieren al principio según el cual no debemos multiplicar las entidades sin necesidad, y así no creer que todas o algunas entidades abstractas son reales – por ejemplo, los universales o las relaciones. Este principio es el que sostiene el nominalismo Ockhamista, según el cual, en el universo solo existen entidades singulares. Sobre este tema vea la introducción a la filosofía de Ockham de Keele R., *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*, Chicago, Open Court, 2010, caps. 3-5.

³ «...actus omnium potentiarum sunt in genere qualitatis.» *Reportatio* II, q. 20; OTh 5: 429. «...omne singulare est substantia vel accidens...» *Ordinatio* d. 23, q. Unica; OTh 4: 66.

⁴ «...quodlibet praedicamentum est unum incomplexum primae intentionis, et hoc quia significant res quae non sunt signa.» *Summa logicae* I, c. 39; OPh 1: 111. Sobre las Categorías para Ockham, vea por ejemplo: Klima, G., «Ockham's Semantics and Ontology of the Categories», en P.V. Spade, (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 118-42; Roques, M., «La sémantique ockhamiste des catégories. Essai de reconstruction», *Vivarium*, 52/1-2 (2014), pp. 49-71.

La teoría de Ockham sobre la naturaleza y funciones de los distintos actos intelectivos ha sido profundamente analizada en la literaria secundaria.⁵ En contraste, poco se ha dicho con respecto a la teoría de Ockham sobre la naturaleza y funciones de los distintos actos sensitivos.⁶ En general, poco se ha analizado la teoría de Ockham sobre la naturaleza y las facultades del alma sensitiva. Esto se debe probablemente, en parte, al hecho que Ockham no nos ofrece descripciones detalladas sobre estas entidades, ni tampoco consagra alguna sección de sus escritos a tratar sobre estos temas. Sin embargo, es importante reconstruir la teoría de Ockham sobre la naturaleza del alma sensitiva, las facultades sensitivas y los actos sensitivos que dependen de estas facultades debido a que esto nos permitirá entender su teoría general sobre la cognición animal no-humana; su teoría sobre la memoria episódica sensitiva y procedimental; así como su teoría sobre algunos tipos de ilusiones, temas que han sido poco estudiados por los especialistas en la filosofía de William of Ockham.⁷

Con esta reconstrucción en mente, quisiera dividir mi exposición en cuatro secciones. En la primera de éstas analizaré algunos de los argumentos expuestos por Ockham en favor de la distinción entre alma sensitiva y alma intelectiva. En la segunda sección explicaré dos diferentes definiciones del término «facultad» y aquí veremos que, para Ockham, una de estas definiciones se aplica propiamente al alma sensitiva y a los órganos sensitivos. En la tercera parte, veremos qué función tiene cada uno de los actos sensitivos correspondientes a las diferentes facultades sensitivas, a saber, las facultades de los sentidos externos – a las que corresponden las cogniciones intuitivas sensitivas; las facultades de los sentidos internos – a las que corresponden tres tipos diferentes de actos abstractivos: (1) los actos que representan objetos que existen actualmente; (2)

⁵ Veá por ejemplo: Boehner, P., «The Notitia Intuitiva of Non-Existentes According to W. Ockham: With a Critical Study of the Text of Ockham's *Reportatio* and a Revised Edition of Rep. II, q. 14-15», *Traditio*, 1 (1943), pp. 223-75; Boler, J., «Ockham on Intuitive Cognition», *Journal of the History of Philosophy*, 11/1 (1973), pp. 95-106; Fuchs, O., *The Psychology of Habit According to William Ockham*, Franciscan Institute, 1952; Karger, E., «Mental Sentences According to Burley and to the Early Ockham», *Vivarium*, 34/2 (1996), pp. 192-230; Karger, E., «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», en V.S. Paul, (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 1999, pp. 204-226; Perler, D., «Emotions and Cognitions. Fourteenth-Century Discussions on the Passions of the Soul», *Vivarium*, 43/2 (2005), pp. 250-74; Perini-Santos, E., «La structure de l'acte intellectif dans les théories ockhamiennes du concept», *Vivarium*, 45/1 (2007), pp. 93-112; Panaccio, C., «Le jugement comme acte mental selon Guillaume d'Ockham», en Biard, J. (ed.), *Le langage mental du moyen âge à l'âge classique*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Éditions Peeters, 2009, 117-33; Panaccio, C., «Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism», en M. Pickavé y L. Shapiro, (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 75-93; Panaccio, C., «Ockham: Intuition and Knowledge», en L.M. Osbeck, y B.S. Held, (eds.), *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, New York, Cambridge University Press, 2014, pp. 55-74.

⁶ Veá por ejemplo: Charalampous, C., «William of Ockham's Mind/Body Dualism and Its Transmission to Early Modern Thinkers», *Intellectual History Review*, 23/4 (2013), pp. 537-63.

⁷ Veá la reciente contribución de Oelze, A., *Animal Rationality: Later Medieval Theories 1250-1350*, Brill, Leiden / Boston, 2018, cap. 18.

los actos por los cuales un alma sensitiva representa un objeto que fue experimentado en el pasado y (3) los actos del sentido común por los cuales el alma sensitiva percibe los sentidos externos y representa sus objetos actuales. Finalmente, la facultad de la memoria – a la que corresponden los *habitus* sensitivos. En esta sección también analizaremos el significado del concepto «terminare» en relación con los actos abstractivos posteriores, así como la descripción que hace Ockham de lo que llamamos memoria episódica sensitiva. En la última sección, analizaremos la descripción que hace Ockham de lo que llamamos memoria procedimental y veremos qué dice sobre algunos tipos de ilusiones. Con base en esta reconstrucción, en este artículo quisiera contribuir a la tesis, según la cual, Ockham sostiene que los animales poseen una cierta racionalidad, así como muchos otros filósofos de la Edad Media según A. Oelze.

1. La distinción entre un alma sensitiva y un alma intelectiva

En la *Reportatio* IV, q. 9, Ockham presenta por primera vez un argumento en favor de la distinción entre dos formas substanciales. Este argumento dice lo siguiente: (a) En un mismo sujeto inmediato no existen actos contrarios. (b) Pero un humano tiene simultáneamente y más de una vez un acto apetitivo y un acto contrario de rechazo respecto de un objeto. (c) Luego, un acto apetitivo y un acto de rechazo existen en formas distintas.⁸ La primera premisa nos recuerda que una misma substancia o una parte de ella no puede ser, por ejemplo, amarga y dulce al mismo tiempo, o bien, fría y caliente al mismo tiempo, es decir, no puede tener cualidades contrarias. Sin embargo, según la segunda premisa, ocurre que un agente tiene normalmente deseos contrarios, es decir, algún apetito que lo impulsa hacia una cosa, al mismo tiempo que rechaza la misma cosa. Por ejemplo, a veces deseamos beber café, y al mismo tiempo rechazamos este mismo acto debido a razones de salud. Así, concluye Ockham, es necesario reconocer que un humano está compuesto por más de una forma substancial, pues sólo así podemos explicar la existencia simultánea de cualidades contrarias respecto a una misma cosa. Según nuestro ejemplo, el alma sensitiva es el sujeto de un apetito que nos impulsa a tomar café y, simultáneamente, el alma intelectiva es el sujeto del acto volitivo por el cual rechazamos tomar café. Este argumento es importante para nosotros debido a que, al mostrar la distinción entre un alma sensitiva y un alma intelectiva, Ockham indica que cada una de estas almas son substancias que

⁸ «...in eodem subiecto immediato non sunt actus contrarii. Sed homo simul et semel habet actum appetendi respectu alicuius obiecti et actum contrarium [...] Igitur actus appetendi voluntatis et actus fugiendi appetitus sensitivi sunt subiective in diversis formis.» *Reportatio* IV, q. 9; OTh 7: 161. Quizá el lector encuentre que este argumento no es válido, pues los apetitos y actos de rechazo de un mismo objeto no son propiamente contrarios. Adam of Wodeham – alumno de Ockham – y Walter Chatton presentaron una objeción en contra de este argumento negando la premisa (b) y, en consecuencia, proponiendo la distinción entre lo virtualmente contrario y lo formalmente contrario. Sobre este argumento vea Gamboa, L.D., «Walter Chatton y Adam of Wodeham, dos perspectivas medievales funcionalistas sobre la naturaleza de algunos estados mentales», *Scripta Mediaevalia*, 8/1 (2015), pp. 25-42.

admiten actos, operaciones o estados mentales como cualidades, ahí donde estos estados mentales son actos volitivos en el alma intelectual y actos apetitivos en el alma sensitiva. Como veremos, cada una de estas almas admiten muchos otros estados mentales o intelectivos y estados sensitivos respectivamente.

En *Quodlibeta* II, q. 10, Ockham presenta de nuevo el argumento anterior y algunos otros en favor de la distinción entre alma sensitiva y alma intelectual. Uno de estos argumentos está fundado en la premisa según la cual, el alma sensitiva es material y extensa, mientras que el alma intelectual es inmaterial y no-extensa. Debido a que una sustancia no puede tener cualidades contrarias, se sigue que un humano está compuesto por dos formas substanciales.⁹ Este argumento es importante para nuestra investigación debido a que en él Ockham claramente adscribe dos cualidades contrarias a cada una de las almas que componen a un humano, y como veremos, estas cualidades están en la base de la distinción entre los dos significados que puede tener el término «facultad» (*potentia*).

2. Las referencias del término «facultad»

El término «facultad» puede entenderse de dos maneras. Ockham presenta esta diferencia en la *Reportatio* II, q. 3-4 y en la *Reportatio* III, q. 4. De acuerdo con la primera versión de esta diferencia, «facultad» refiere a aquello que se tiene del lado del alma y así, diversas operaciones o actos no suponen diversas facultades, es decir, la diversidad de cualidades o actos inherentes en un alma no indican alguna diversidad de facultades. Por otra parte, el término «facultad» puede entenderse como aquello requerido para que se pueda producir una cierta operación o acto y, de este modo, una facultad puede entenderse como algún *órgano corporal* y, desde este punto de vista, además, de la diversidad de operaciones o actos se sigue la diversidad de facultades.¹⁰

Según la segunda versión de las dos definiciones que ofrece Ockham del término «facultad», ésta puede entenderse como un principio parcial o bien como una causa

⁹ «...eadem forma numero non est extensa et non extensa, materialis et immaterialis; sed anima sensitiva in homine est extensa et materialis, anima intellectiva non, quia es tota in toto et tota in qualibet parte; igitur etc.» *Quodlibeta septem* II, q. 10: OTh 9:159. Vea también: *Quodlibeta septem* I, q. 10; OTh 9: 63; *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 124.

¹⁰ «...potentia dupliciter accipitur in proposito. Uno modo pro eo quod se tenet a parte animae. Et sic ex diversitate operationum non arguitur diversitas potentiarum. [...] Alio modo accipitur potentia pro illo quod necessario coexigitur ad hoc quod potentia primo modo elicitur operationem. Et sic est aliquod organum corporale; et sic ex diversitate operationum arguitur diversitas potentiarum. Exemplum de auditu et visu, auditione et visione. Si enim aliquis habeat organum iuditus et non organum visus, tunc sic habet unam potentiam et non aliam.» *Reportatio* II, q. 3-4; OTh 5: 58.

parcial.¹¹ Entendida como causa parcial, una facultad sensitiva es diferente del alma sensitiva y de otras facultades sensitivas. Entendida como principio parcial, en cambio, una facultad no es diferente de un alma.¹² Ockham constantemente identifica cada una de las almas con sus facultades,¹³ pero de acuerdo con estas dos definiciones, es claro que al hacer esto, Ockham refiere con el término «facultad» a un principio parcial. Además, de acuerdo con esta distinción es claro que al tratar sobre las diferentes operaciones o actos del alma sensitiva o del alma intelectiva, Ockham considera a sus correspondientes facultades como causas parciales.

Según lo que dice Ockham en la *Reportatio* II, q. 3-4, una facultad entendida como causa parcial o como aquello requerido para que se pueda producir un acto, puede identificarse con algún órgano corporal. En este sentido, una facultad sensitiva puede ser entendida como un *sentido externo*. Además, una facultad entendida como causa parcial se distingue de otras facultades gracias a la distinción entre operaciones o actos. De este modo, Ockham separa, por ejemplo, la facultad visual de la facultad auditiva, o la facultad del sentido común de la *phantasia* o imaginación.¹⁴ Ockham clasifica la facultad visual y la facultad auditiva en la categoría de los sentidos externos; mientras que, el sentido común y la imaginación, son clasificados en la categoría de los sentidos internos. Aquí no trataremos sobre la facultad apetitiva debido a que nuestro objetivo es dilucidar la teoría de Ockham sobre algunos actos cognitivos del alma sensitiva. En lo que sigue veremos cuál es el rol de los diferentes actos cognitivos sensitivos – i.e. no-apetitivos – que Ockham reconoce en los animales no-humanos.

3. Los animales no-humanos sólo poseen un alma

En *Reportatio* III, q. 4, Ockham dice que en un animal solo existe un alma o forma sensitiva, la cual produce toda operación sensitiva. Además, en esta sección Ockham dice que esta forma es divisible en partes de la misma naturaleza.¹⁵ Al ser material, el alma sensitiva es divisible.

De acuerdo con una de las definiciones del término «facultad» – aquella que distingue un alma de sus facultades – cada una de las facultades del alma sensitiva es una causa parcial, es decir, cada una produce parcialmente sus operaciones. Además, cada

¹¹ «...potentia animae potest dupliciter accipi: uno modo pro omni necessario requisito ad quemcumque actum vitalem tanquam causa partialis; alio modo pro illo praecise quod se tenet a parte animae elicientis tanquam principium partiale» *Reportatio* III, q. 4; OTh 6: 135-136.

¹² «...primo modo, dico quod quod potentiae sensitivae distinguuntur ab anima et inter se. ... Secundo modo non distinguuntur realiter, sicut res et essentiae distinctae, nec inter se nec ab anima sensitiva.» *Reportatio* III, q. 4; OTh 6: 135.

¹³ «...anima et potentia sunt idem realiter per eum...» *Reportatio* II, q. 20; OTh 5: 434.

¹⁴ En la siguiente sección trataremos sobre estas facultades del alma sensitiva.

¹⁵ «...in animali sit tantum una forma sensitiva quae elicit omnes istas operationes, tamen ipsa forma non est indivisibilis sed divisibilis in partes eiusdem rationis...» *Reportatio* III, q. 4; OTh 6: 136-137.

operación sensitiva tiene al menos dos causas parciales, tal es el caso de un acto de visión corporal o cognición intuitiva sensitiva, la cual es causada parcialmente por algún órgano corporal y por algún objeto externo singular.¹⁶ Así también, es el caso de un primer acto abstractivo sensitivo, causado parcialmente por una cognición intuitiva sensitiva y la facultad de imaginación. En efecto, según Ockham:

... una causa parcial [de un acto abstractivo] es una visión corporal, y la otra [causa parcial] es la facultad de imaginación (*potentia phantastica*). Estas dos [causas], junto con Dios, suficientemente causan un primer acto abstractivo, y el objeto sensible externo no es la causa de ese acto [abstractivo], sino que es sólo la causa de la causa, pues si Dios destruyera el objeto externo sensible y conservara en el ojo la cognición intuitiva de este [objeto], en su ausencia, la facultad de la imaginación sería capaz de tener un acto abstractivo en relación con aquel [objeto] sensible. Pero si la cognición intuitiva es destruida, aún si permanece el [objeto] sensible o no, un primer acto abstractivo sería naturalmente imposible. ... Luego, una cognición intuitiva sensitiva es la causa parcial de un primer acto abstractivo, y no el [objeto] sensible externo.¹⁷

En esta sección Ockham sugiere y aclara muchas cosas. En primer lugar, aclara que una visión corporal puede ser llamada «cognición intuitiva sensitiva». En segundo lugar, en este párrafo indica que tenemos actos abstractivos primeros y, en consecuencia, podemos suponer que tenemos actos abstractivos posteriores o no-primeros – más adelante aclararemos cuáles son estos últimos. En tercer lugar, Ockham aclara que un primer acto abstractivo es causado parcialmente por una cognición intuitiva sensitiva y por la facultad de la imaginación – como causa parcial. Además, un primer acto abstractivo puede ser causado indirectamente por un objeto externo en condiciones naturales, pero en condiciones extraordinarias – por ejemplo, en caso de que Dios destruyera una cognición intuitiva sensitiva, un primer acto abstractivo puede ser causado sólo por una cognición intuitiva sensitiva. De este modo, un primer acto abstractivo sensitivo necesita naturalmente de una cognición intuitiva; no así de un objeto externo.

Un primer acto abstractivo es capaz de causar un *habitus*, es decir, una entidad mental capaz de causar a su vez en el futuro un acto abstractivo no-primero o posterior, en virtud del cual, un agente recordará el objeto que causó indirectamente y en condiciones naturales un primer acto abstractivo. En condiciones no naturales, el acto

¹⁶ «...primum obiectum sensus est realiter singulare...» *Ordinatio* d. 3, q. 5; OTh 2: 455.

¹⁷ «...una causa partialis est visio corporalis, et alia est potentia phantastica. Istaе duae, cum Deo, sufficienter causant actum primum phantasiandi, et obiectum sensibile extra non est causa illius actus, sed tantum est causa causae, quia si Deus destrueret sensibile extra et conservaret in oculo cognitionem eius intuitivam, adhuc posset virtus phantastica habere actum phantasiandi respectu illius sensibilis. Sed si cognitio intuitiva destruat, sive maneat sensibile sive non, impossibile est primum actum phantasiandi haberi naturaliter. ...Ergo cognitio intuitiva sensus est causa partialis respectu primi actus phantasiandi, et non sensibile extra.» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6 :123.

abstractivo posterior será aquel en virtud del cual un agente recordará lo que parecía presente pero sólo fue imaginado por un agente. Ockham describe un acto abstractivo posterior del modo siguiente:

En relación con el sentido interno, por ejemplo, la imaginación (*phantasia*), ahí hay dos cualidades: una impresa por un objeto, restauradora o debilitadora de un órgano, y ésta tiene una naturaleza diferente que el objeto externo en la medida en que se encuentra en la visión; y la otra generada por un acto abstractivo que no está subjetivamente en un órgano, cuando se distingue de una facultad, tal como la primera cualidad, sino que existe subjetivamente en una facultad, cuando se distingue de un órgano, tal como ciertamente es un acto abstractivo en sí mismo. Y esta segunda cualidad no es un objeto para un acto, pero es un *habitus* generado por un acto de imaginación que inclina como una causa parcial en relación a actos similares en la ausencia de una cosa sensible... Así, después de un primer acto [abstractivo], si el mismo [objeto] sensible es destruido, la facultad de la imaginación, mediante aquel *habitus* generado por un primer acto, es capaz de producir un acto abstractivo terminado por el mismo [objeto] sensible en número que fue visto antes.¹⁸

Según Ockham, en relación con la facultad de imaginación encontramos dos cualidades, una que restaura o debilita algún órgano sensitivo y que se encuentra en aquel órgano sensitivo; y otra que es generada por un primer acto abstractivo y que se encuentra en la facultad de imaginación. La cualidad que se encuentra en la facultad de imaginación es un *habitus*, mientras que la cualidad que se encuentra en un órgano sensitivo es una impresión. Un *habitus* causa parcialmente – junto con la facultad de imaginación – un acto abstractivo posterior, el cual estará *terminado* por el mismo objeto sensible en número que causó un acto sensitivo o cognición intuitiva sensitiva y un primer acto abstractivo. Según Ockham, un *habitus* no constituye un objeto para un acto abstractivo posterior. Pero ¿qué entiende Ockham al utilizar la expresión «terminare»?

Al buscar el uso de esta expresión en los escritos de Ockham encontramos que ésta se encuentra vinculada a las descripciones de las líneas y los puntos, a las descripciones de las relaciones y a las descripciones de ciertos actos intelectivos y sensitivos.¹⁹ El uso

¹⁸ «Sed quantum ad sensum interiorem, puta phantasiam, est ibi duplex qualitas: una impressa ab obiecto confortativa vel debilitativa organi, et illa est alterius rationis ab obiecto extra sicut illa in visu; et est alia generata per actum imaginandi quae non est subiective in organo ut distinguitur contra potentiam, ut praecedens qualitas, sed est subiective in potentia ut distinguitur contra organum, sicut ipse actus phantasiandi. Et illa qualitas secunda non est obiectum alicuius actus, sed est *habitus* generatus per actum phantasiandi inclinans sicut causa partialis ad actus consimiles in absentia rei sensibilis, sicut posui prius in intellectu, ita quod post primum actum si ipsum sensibile destruat, potest potentia phantastica eum illo habitu generato ex primo actu elicere actum phantasiandi terminatum ad idem sensibile numero quod prius vidi.» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 120.

¹⁹ *Quodlibeta septem* I, q. 9; OTh 9: 55-56; *Quodlibeta septem* II, q. 1; OTh 9: 110; *Quodlibeta septem* III, q. 16; OTh 9: 267; *Quodlibeta septem* IV, q. 10; OTh 9: 344-345; *Quodlibeta septem* VI, q. 24; OTh 9: 673-674. Encontramos algunos textos de literatura secundaria en los que se explica de manera

de esta expresión que mejor aclara su significado para el tema que nos ocupa es el vinculado con ciertos actos intelectivos, en particular, aquellos que, de acuerdo con la teoría de los *ficta* de Ockham, tienen como objeto un *fictum*, es decir, una proposición mental o algún concepto general – i.e. algún universal.²⁰ Ockham defendió la existencia de *ficta* en sus primeros escritos, pero en su teoría de madurez decidió abandonarla.²¹ De acuerdo con el uso de la expresión «terminare» en relación a los conceptos generales, tenemos que podemos entender un *fictum* como el objeto intencional de un cierto acto intelectivo, en otras palabras, como aquello sobre lo cual es un cierto acto intelectivo, ahí donde el objeto intencional es aquello que *termina* aquel acto intelectivo. Ockham lo dice del modo siguiente:

... en virtud de toda intelección algo es pensado (*intelligitur*), luego en virtud de tal intelección [i.e. una abstracción general] algo es pensado; y no algo singular extramental, pues no se piensa [por una tal abstracción] una cosa más que otra... Además, todos llaman 'concepto mental' a esto que *termina* este segundo acto del intelecto, pero tal acto del intelecto no se *termina* a sí mismo en primera instancia, pues no es mejor razón para que una intelección se *termine* a sí misma que otra; ... entonces, ni esa intelección se *termina* a sí misma en primera instancia, ni el concepto es la misma intelección.²²

Según Ockham, algo siempre es pensado (*intelligitur*) por una intelección y, lo que es pensado por una abstracción general es un concepto general, un concepto que no representa una cosa más que otra, un concepto que no representa a un singular sino a muchas cosas del mismo género o especie, un concepto que *termina* una abstracción general. Un concepto general no se identifica con un acto intelectivo – i.e. con una abstracción general, sino que se distingue ontológicamente de él, en consecuencia, una

incidental el significado de la expresión «terminare», vea por ejemplo: Karger, E., «Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Occam», *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 33/03 (1994), pp. 441; King, P., «Rethinking Representation in the Middle Ages», en H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot [etc.], Ashgate Publishing Ltd., 2007, 6.

²⁰ En efecto, no sólo cualquier universal es un *fictum* o *esse obiectivum*, sino también cualquier proposición mental: «...chimera et hircocervus ...sunt aliqua quae tantum habent esse obiectivum. Similiter, propositiones, syllogismi et huiusmodi...» *Ordinatio* d. 2, q. 8; OTh 2: 273-274. «...universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima, et est quodam *fictum* habens esse tale in esse obiectivo...» *Ordinatio* d. 2, q. 8; OTh 2: 271-272.

²¹ Sobre la teoría de Ockham de los *ficta* vea, por ejemplo: Read, S., «The Objective Being of Ockham's Ficta», *The Philosophical Quarterly*, 27/106, 1977, 14-31; Perini-Santos, E., «La structure de l'acte intellectif dans les théories ockhamiennes du concept», *Vivarium*, 45/1 (2007), pp. 93-112.

²² «...omni intellectione aliquid intelligitur, igitur tali intellectione aliquid intelligitur; et non aliquid singulare extra animam, quia non plus unum quam alterum, nec plus illud quod non est quam illud quod est; igitur vel nihil tale vel quodlibet tale intelligitur illa intellectione; et non quidlibet...» *Ordinatio* d. 2, q. 8; OTh 2: 268.

abstracción general no se termina a sí misma, es decir, no se piensa a sí misma, sino que por ella pensamos un concepto general. Ockham identifica tal concepto general con un *factum* o *esse obiectivum*, que es el objeto pensado o, en otras palabras, el objeto intencional de una abstracción general, aquello que *termina* este acto intelectual.²³

Pues bien, si consideramos lo anterior para dilucidar el significado de la expresión «terminare» en relación con algún acto abstractivo posterior causado parcialmente por un *habitus* y explicado en el párrafo [2], podemos interpretar lo siguiente. Un *habitus* generado por un primer acto abstractivo – causado por una cosa singular mediante una cognición intuitiva sensitiva, es decir, causado indirectamente – será capaz de causar un acto abstractivo posterior una vez que la cosa singular ya no esté presente. En este caso, el acto abstractivo posterior será *terminado* por la misma cosa singular que originalmente causó el *habitus* indirectamente, es decir, el acto abstractivo posterior tendrá como objeto intencional aquella misma cosa singular que causó tal *habitus* mediante una cognición intuitiva y un primer acto abstractivo. El objeto intencional de un acto abstractivo posterior será entonces el objeto que causó indirectamente el *habitus* que produce este acto.

Ockham no solo habla de *habitus* en el párrafo [2], sino también de impresiones que restauran o debilitan algún órgano corporal. Ockham vuelve a tocar el tema en la *Reportatio* III, q. 3, y describe estas impresiones del modo siguiente:

... esta impresión permanece cuando no hay luz ni [cosa] sensible presente. Luego, es algo impreso ahí que no es sensible, ni una *specie*, ni un acto, ni es sensible para sí ni para otro; sino alguna cualidad impresa en un órgano visual que a veces restaura y otras debilita. Y es impresa efectivamente por un color al mismo tiempo que con un acto de visión. Y no existe previa a un acto como principio, ni es generada por un acto, sino por un color al mismo tiempo que con un acto de visión, es impresa en un órgano visual. Y esta cualidad permanece a veces hasta el fin de la vida de un hombre, a veces por mucho tiempo y otras por poco tiempo.²⁴

De acuerdo con esta descripción, una impresión que debilita o restaura un órgano visual se encuentra inherente en tal órgano y es causada por un color al mismo tiempo que éste causa un acto de visión o cognición intuitiva sensitiva. Una impresión de este tipo, además, no es sensible para cognición intuitiva sensitiva alguna, sino que afecta nuestra visión debilitándola o restaurándola. Así también, como hemos visto en el

²³ Sobre la identificación de un concepto general o universal con un *factum* vea, por ejemplo: *Ordinatio* d. 2, q. 8; OTh 2: 271.

²⁴ «Sed illud impressum manet quando non est lux nec sensible praesens. Ergo est ibi aliquid impressum quod nec est sensible nec species nec actus, nec est sensible a se nec ab alio, sed est quaedam qualitas impressa in organo visus quae aliquando est confortativa, aliquando debilitativa. Et imprimitur effective a colore et simul cum actu videndi. Nec est praevium actui sicut principium, nec generatur ab actu, sed a colore simul cum actu videndi in organo visus imprimitur. Et manet illa qualitas aliquando usque ad finem vitae hominis, aliquando per maius spatium, aliquando per minus.» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 108. Las cursivas son mías.

párrafo [3], una impresión de este tipo es capaz de causar un acto abstractivo posterior, una vez que el color que causó esta impresión ya no está presente.

Aparte de las intuiciones sensitivas y las abstracciones sensitivas – primeras y posteriores, Ockham encuentra otro tipo de actos en el alma sensitiva, a saber, los actos del sentido común, aunque poco habla de ellos. En la *Reportatio* IV, q. 16, Ockham describe el sentido común como la capacidad de percibir (*percipere*) las sensaciones de los sentidos (*sensationes sensuum*).²⁵ Según esto, un acto del sentido común equivale a un estado de segundo orden dirigido a un estado de primer orden, es decir, a un acto sensitivo que tiene como objeto otro acto sensitivo.²⁶ Por ejemplo, según Ockham, por un acto del sentido común un agente es capaz de percibir que tiene una sensación visual o auditiva. Pero esto no es todo, en las *Quaestiones variae* q. 6, Ockham sugiere que al aprehender o percibir un sentido exterior junto con un acto apetitivo, el sentido común también aprehende el objeto de aquel sentido exterior y de aquel acto apetitivo, de modo que el mismo acto del sentido común causa un cierto placer sensitivo respecto del sentido exterior en cuestión, respecto del acto apetitivo en cuestión y respecto de su objeto.²⁷ Además, en la d. 3, q. 6 de la *Ordinatio*, Ockham afirma que, al conocer un objeto, el sentido común no es suficiente para conocer otro objeto, sino que requiere de un sentido particular.²⁸ En suma, por un acto del sentido común un agente es capaz de percibir las sensaciones de los sentidos, y también sus objetos – el color, el aroma, la textura, etc., de un objeto.

Ockham llama al sentido común «imaginación» (*phantasia*), y también, «sentido interior» (*sensus interior*).²⁹ Además, es necesario aclarar que estos actos cognitivos, junto con las cogniciones intuitivas sensitivas, pueden encontrarse en animales humanos y no humanos, de modo que podemos atribuir a todos ellos, no sólo actos sensitivos de percepción, sino también recuerdos, actos reflexivos y actos de imaginación, los cuales, como veremos, equivalen a ciertas operaciones racionales, es decir, a operaciones propias del alma intelectual según Ockham.

²⁵ «...sensationes sensuum non percipiuntur ab ipsis sensibus quorum sunt, sed vel a sensibus superioribus, puta a sensu communi, vel ab intellectu.» *Reportatio* IV, q. 16; OTh 7: 314.

²⁶ Sobre los estados de segundo orden como estados reflexivos vea, por ejemplo: Lycan, W.G., *Consciousness and Experience*, Cambridge / London, MIT Press, 1996; Rosenthal, D. M., *Consciousness and Mind*, New York, Oxford University Press, 2005.

²⁷ «...sensus aliquis interior, puta sensus communis vel phantasia, apprehendit actum sensus exterioris et actum desiderii sensitivum... Et ipse actus apprehensivus praedictorum actuum causat immediate, sine omni actu appetitus primo vel medio, delectationem in appetitu sensitivo respectu illorum actuum tamquam respectu obiectorum...» *Quaestiones variae* q. 6; OTh 8: 255. Vea también: *Quodlibeta septem* III, q. 17; OTh 9: 272.

²⁸ «...sensus communis etiam cognoscendo unum obiectum non est sufficiens ad cognoscendum aliud obiectum, ...sed praeter ista requiritur actus cognoscendi sensus particularis...» *Ordinatio* d. 3, q. 6; OTh 2: 510.

²⁹ «...sensus aliquis interior, puta sensus communis vel phantasia...» *Quaestiones variae* q. 6; OTh 8: 255. «...sensus interiorum, puta phantasia...» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 120.

4. Racionalidad sin razón

Hemos descrito tres tipos de actos sensitivos: las cogniciones intuitivas sensitivas; los actos abstractivos sensitivos – primeros y posteriores; y los actos del sentido común. Una cognición intuitiva sensitiva es causada directamente por un objeto singular extramental y por algún órgano corporal. Ockham utiliza constantemente como ejemplo de una cognición intuitiva sensitiva una visión corporal, causada por un órgano visual y por un objeto extramental visible. De acuerdo con las descripciones que nos ofrece Ockham, además, una cognición intuitiva sensitiva o visión corporal es un acto efímero que podemos identificar con una cualidad material y, de este modo, según nuestra interpretación, con las alteraciones que ocurren a nivel fisiológico en los ojos de un agente y en los nervios ópticos, al recibir luz.

Una cognición intuitiva sensitiva es la causa parcial de un primer acto abstractivo. Podemos identificar un acto de este tipo con una imagen o representación de un objeto exterior ya que, según Ockham, el término «imagen» (*phanstasma*) significa principalmente la cosa imaginada y connota el acto de imaginación (*actum phantasiandi*).³⁰ En consecuencia, podemos identificar un acto de este tipo con el contenido representacional de una cognición intuitiva sensitiva.

Un primer acto abstractivo, es capaz de causar un *habitus*, el cual será capaz de causar una representación o acto abstractivo posterior cuyo objeto será la cosa que indirectamente causó aquel *habitus*. En consecuencia, podemos entender que un *habitus* es un engrama o medio por el cual una representación es almacenada en la memoria.³¹ Un *habitus* o engrama depende de una primera representación de una cosa experimentada, de ahí que, según Ockham, un animal que carece de imaginación no puede tener memoria, pues es incapaz de generar *habitus*.³² Según esto, claramente podemos identificar un acto abstractivo posterior con un recuerdo, el cual depende de la memoria, ahí donde la memoria es identificable con poseer *habitus*.³³

³⁰ «...hoc nomen ‘phantasma’ vel conceptus eius significat principaliter ipsam rem imaginatam, connotando actum phantasiandi...» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 122. El término «imagen» es connotativo: tiene un significado primario y otro secundario. Su significado primario es la cosa representada; su significado secundario es el acto abstractivo sensitivo o acto de imaginación. Sobre los términos connotativos vea, por ejemplo: Spade, P.V., «Ockham’s Distinctions between Absolute and Connotative Terms», *Vivarium*, 13/1 (1975), pp. 55-76; Panaccio, C., «Nominalism and the Theory of Concepts», en H. Cohen, y C. Lefebvre, (eds.), *Handbook of Categorization in Cognitive Science*, Oxford, Elsevier Science Ltd, 2005, 993-1008.

³¹ Sobre este tema vea, por ejemplo: Tulving, E., «Coding and Representation: Searching for home in the Brain», en H.L. Roediger, Y. Dudai y S.M. Fitzpatrick, (eds.), *Science of Memory: Concepts*, Oxford UK, New York, Oxford Univeristy Press, 2007, 65-68.

³² «Et ideo animalia quae non imaginantur nisi in praesentia rerum, non habent memoria, quia in eis non possunt tales habitus generari» *Reportatio* IV, q. 14; OTh 7: 316.

³³ «...memoria dupliciter accipitur: uno modo pro potentia habente aliquem habitum vel qualitatem derelictam ex actu praeterito, virtute cuius potest talis potentia in aliquem consimilem actum et eiusdem rationis cum actu praeterito... Alio modo accipitur pro potentia

Si identificamos un acto abstractivo sensitivo – primero o posterior – con una representación de un objeto presente o ya percibido en el pasado, cabe preguntarnos si esta representación representa solo una propiedad sensible de un objeto singular – su color, o su aroma, o su textura, etc. – o bien varias de las propiedades sensibles del objeto singular – su color y su aroma y su textura, etc. En otras palabras, ¿acaso un primer acto abstractivo sólo puede ser causado por un órgano externo con su objeto propio? O ¿acaso un primer acto abstractivo puede ser causado por varios órganos externos con sus objetos propios? Ockham no responde a estas preguntas de manera clara y precisa, pero afirma que «todas las cogniciones de las facultades interiores de una misma forma son abstractivas».³⁴ Según esto, entonces, un acto del sentido común es un acto abstractivo sensitivo y, de acuerdo con lo antes descrito, en virtud de un acto del sentido común un agente puede percibir las sensaciones de varios sentidos y sus objetos, i.e. un color por la vista y un aroma por el olfato y una textura por el tacto, etc. Con base en esta aclaración, en lo que sigue llamaremos «acto abstractivo sensitivo» a todo primer acto abstractivo, todo acto abstractivo posterior y a todo acto del sentido común; actos que constituyen representaciones.

En suma, los actos que hemos descrito son accidentes de un alma sensitiva y son parcialmente causados por alguna facultad sensitiva – por algún órgano corporal o por la imaginación. Un animal no-humano posee un alma sensitiva pero no un alma intelectual, de lo cual se sigue que un animal no-humano no posee una facultad racional y, por lo tanto, que un animal no-humano no es capaz de mostrar ningún comportamiento que pudiera calificarse como racional.³⁵ Pero esto es equivocado, pues según Ockham, algunos animales se comportan como si fuesen capaces de tener juicios, cogniciones complejas³⁶ y hasta silogismos, actos que sólo son atribuibles a una facultad racional del alma intelectual. En otras palabras, algunos animales, para Ockham, tienen racionalidad sin poseer una facultad racional y un alma intelectual. Ockham explica estos comportamientos en la *Reportatio* IV, q. 14, al afirmar que el alma sensitiva tiene juicio (*iudicium*), pues animales no-humanos pueden distinguir entre lo peligroso y lo conveniente,

quae potest in actum recordandi proprie dictum mediante habitu generato ex actibus praeteritis, non quidem incomplexis sed complexis... Memoria reperitur in parte sensitiva et intellectiva, quia certum est quod in utraque derelinquitur aliqua qualitas mediante qua potest in aliquem actum in quem prius non potuit et in actum consimilem primo actui...» *Reportatio* IV, q. 14; OTh 7: 297-298.

³⁴ «...omnes cogniciones potentiarum interiorum eiusdem formae sunt abstractivae...» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 125.

³⁵ Este término lo entendemos tal como Oelze, *Animal Rationality*, op. cit., 38. Según él algunas operaciones son propias de aquellos animales que poseen racionalidad debido a que poseen un alma intelectual. Tales operaciones son las siguientes: (1) cognición universal; (2) juicio y (3) razonamiento. Como veremos, Ockham atribuye a los animales no-humanos la capacidad de tener operaciones tales como (2) y (3), lo cual implica que también les atribuye la capacidad de tener algo similar a nuestros pensamientos proposicionales.

³⁶ Con la expresión «cogniciones complejas» nos referimos a proposiciones, oraciones y órdenes.

gracias a ciertos *habitus* y actos no-complejos que son *equivalentes* a cogniciones complejas.³⁷ Un *habitus* sensitivo, como hemos explicado, es causado por una representación de alguna propiedad sensible de una cosa singular o de varias propiedades sensitivas de una cosa singular, es decir, por un acto abstractivo sensitivo. En consecuencia, cuando Ockham afirma en la q. 14 de la *Reportatio IV* que ciertos *actos no-complejos* son equivalentes a *actos complejos*, se refiere, por una parte, a los actos abstractivos sensitivos junto con sus *habitus* y, por otra, a las aprehensiones intelectivas por las cuales pensamos una proposición mental.³⁸ Según Ockham, entonces, una representación del sentido interno o acto abstractivo sensitivo es equivalente a un acto por el que pensamos una proposición mental. Pero eso no es todo, cuando Ockham afirma en esta misma sección de la *Reportatio IV* que los animales no-humanos tienen juicio, se refiere a aquellos estados mentales por los cuales asentimos a una proposición, disentimos a una proposición o dudamos sobre el valor de verdad de una proposición. De esto se sigue que, según Ockham, un animal no-humano es capaz de asentir, disentir o dudar del valor de verdad de una representación compleja. Ockham presenta un ejemplo de *habitus* y de representaciones complejas del modo siguiente:

... esto es claro de acuerdo con la experiencia de la prudencia y cautela de las hormigas y de acuerdo con la experiencia del castigo a simios y perros. Pues algunos [actos] abstractivos (*phantasiae*) están inclinados por *habitus* no-complejos generados por actos precedentes en aquellos animales cuando ellas [i.e. las hormigas] aprenden una región y los perros aprehenden órdenes y oraciones, que generan en éstos diferentes *habitus* aprehensivos que inclinan imágenes en esos animales cuando aprehenden lo mismo que aprendieron antes. Y mediante muchos de estos *habitus* aprehensivos incomplejos ellos pueden hacer tanto como si tuvieran *habitus* complejos. Y por esta razón, estos *habitus* son equivalentes a [*habitus*] complejos, pues los animales pueden hacer tanto como nosotros a través de *habitus* complejos.³⁹

³⁷ «...sensitiva habet iudicium. Patet in brutis, pueris, fatuis, etc., qui iudicant inter nociva et convenientia...illi habitus et actus incomplexi aequivalent eis ac si haberent notitiam complexi...» *Reportatio IV*, q. 14; OTh 7: 314-315.

³⁸ En efecto, un acto complejo es una aprehensión que tiene como objeto o es terminada por una proposición mental según Ockham en sus primeros escritos: «...inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit.» *Prologus Ordinatio* q. 1; OTh 1: 16.

³⁹ «...hoc patet ad experientiam de prudentia et providentia formicae et de vindicta simiae et canis. Quia per habitus incomplexos generatos ex actibus praecedentibus inclinantur phantasiae talium animalium ad apprehendendum eadem incomplexa quae prius apprehendebant. Puta formica apprehendens locum et canis apprehendens ictum et sentiens, generantur in eis diversi habitus apprehensivis inclinantes phantasias talium animalium ad apprehendendum eadem quae prius apprehendebant. Et per multos tales habitus apprehensivos incomplexos possunt tantum

Algunos animales no-humanos son capaces de almacenar, mediante un *habitus*, regiones, órdenes y oraciones, lo cual supone que estos *habitus* fueron causados por representaciones incomplejas, equivalentes a expresiones complejas tales como, por ejemplo, «Al norte del gran árbol hay un banco de arena» o «¡Rita, ve por la pelota!» o «Mitzi, esta es tu cama». Tales representaciones incomplejas, equivalentes a pensar en una región, en una orden o en una oración, además, pueden ser juzgadas por una hormiga, un simio o un perro, respectivamente. Así, estos animales, según Ockham, son capaces de asentir, disentir o dudar del valor de verdad de tales representaciones incomplejas. Finalmente, estos animales no-humanos, al poseer actos sensitivos equivalentes a pensamientos y juicios, son capaces de tener operaciones equivalentes a inferencias o silogismos.⁴⁰ De acuerdo con esto, insisto, los animales no-humanos son capaces de tener operaciones equivalentes a algunos estados mentales que dependen de una facultad racional del alma intelectual y, así, podemos decir, poseen racionalidad sin razón. Según esto, finalmente, Ockham tiene una teoría *asimilacionista*⁴¹ con respecto a la racionalidad animal no-humana debido a que, según él, por una parte, cada uno de los animales humanos y de los animales no-humanos poseen un alma sensitiva. Por otra parte, Ockham tiene una teoría *asimilacionista* con respecto a la racionalidad animal no-humana debido a que, para él, cada animal no-humano puede tener comportamientos similares a los racionales, es decir, actos dependientes de actos sensitivos equivalentes a actos intelectivos.

5. Memoria corporal e imágenes residuales

Hasta ahora hemos analizado la memoria que Ockham identifica con poseer *habitus* en el alma sensitiva, entidades a las que podemos llamar *engramas* o medios para almacenar representaciones de cosas experimentadas en el pasado. Estos *habitus* son causados por representaciones de objetos presentes y son capaces de causar las mismas representaciones cuando aquellos objetos ya no están presentes. La memoria que Ockham identifica con poseer *habitus* la podemos llamar *memoria episódica* en animales no-humanos y animales humanos, pues constituye una memoria en virtud de la cual recolectamos experiencias pasadas.⁴²

Ockham explica en su teoría sobre los actos sensitivos otro tipo de memoria, aquella que podemos llamar memoria procedimental: la memoria en virtud de la cual

facere sicut si haberent habitus complexos. Et ideo illi habitus aequivalenter sunt complexi, quia tantum possunt bruta facere mediantibus illis habitibus sicut nos mediantibus complexis.» *Reportatio* IV, q. 14; OTh 7: 313-314.

⁴⁰ «...de syllogizatione canis patet per idem, quia apprehendit incomplexa quae aequivalent notitiis complexis...» *Reportatio* IV, q. 14; OTh 7: 315.

⁴¹ He tomado esta expresión de Oelze, *Animal Rationality*, op. cit., 17.

⁴² «Episodic memory refers to recollecting previous experiences from one's personal past...» Schacter, D.L., «Memory: Delineating the Core», en H.L. Roediger, Y. Dudai, y S.M. Fitzpatrick, (eds.), *Science of Memory: Concepts*, Oxford, UK, New York, Oxford Univeristy Press, 2007, 24.

adquirimos habilidades, tales como manejar una bicicleta o, según Ockham, copiar un manuscrito.⁴³ Esta memoria no es identificable con poseer *habitus*, sino con poseer impresiones corporales y, aunque Ockham no la describe en relación con animales no-humanos, podemos suponer que algunos de ellos poseen este tipo de memoria ya que ésta depende sólo de un alma sensitiva. Ockham describe esta memoria del modo siguiente:

...no es más inconveniente poner algo que incline a un sentido interior que a un [sentido] exterior. Pero en un sentido exterior puede estar presente alguna cualidad que inclina, tal como es manifiesto en los copistas, cantantes y cualquiera que realice [una actividad] manual. Y, sin embargo, [tal cualidad] no inclina a uno sólo a [realizar] algo de la misma naturaleza, sino a [realizar] el mismo juicio en número. [Por ejemplo], uno frecuentemente regresa al mismo lugar donde estaba una puerta frontal, aun después de haberla cambiado [de lugar]... Entonces, aquella cualidad que inclina a uno a caminar por [el lugar] donde estaba la primera puerta, inclina a uno a hacer el mismo juicio en número, no sólo en especie.⁴⁴

Para Ockham, las actividades manuales requieren de una memoria procedimental, pero no solo eso, algunos movimientos corporales habituales también se deben a una memoria de este tipo. Así, la costumbre de dirigirse hacia una puerta, aún después que ha sido cambiada de lugar, se explica por las impresiones que inclinan a nuestro cuerpo a moverse de un modo y no de otro.

Ockham atribuye a algunos tipos de impresiones inherentes en los órganos visuales algunos tipos de ilusiones. Debido a que muchos animales no-humanos y humanos poseen órganos visuales, es posible que Ockham aceptara que muchos animales no-humanos y humanos sean capaces de sufrir casi los mismos tipos de ilusiones que dependen de tales impresiones. Ockham trata este tema en la *Reportatio* III, q. 3, donde dice que en la visión hay impresiones causadas por cosas sensibles.⁴⁵ Estas impresiones no son actos de visión, ni *species*, ni son generadas por actos de visión, sino que constituyen cualidades inherentes

⁴³ «...procedural memory refers to the acquisition of skills or procedures» Schacter, «Memory: Delineating the Core», op. cit., p. 24.

⁴⁴ «... non videtur magis inconveniens ponere aliquid inclinativum in potencia interiori quam exteriori. Sed in organo exteriori potest poni talis qualitas inclinans, sicut patet in scriptoribus, cantoribus et omnibus operantibus manualiter. Et tamen non tantum inclinant illae qualitates ad aliquid eiusdem rationis, sed ad idem iudicium numero. Patet in aliquo inclinatio ad transeundum per certum locum et ostium in certa parte parietis domus. Si post mutetur ostium adhuc frequenter redit ad locum ubi fuit primum ostium... Igitur illa qualitas inclinans ad transeundum per primum ostium inclinatio ad idem iudicium numero non tantum specie.» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 116.

⁴⁵ «Ideo dico quod in visu imprimitur a sensibili aliqua qualitas quae non est actus videndi nec species, nec generatur ex actu videndi, sed est quaedam qualitas impressa visui simul cum actu videndi, et causatur ab objecto sicut actus videndi. Sed obiectum est causa totalis illius qualitatis sicut aliquid creatum potest esse causa totalis, sed respectu actus videndi est obiectum causa partialis.» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 111-112.

en una visión. Además, dice Ockham, una cualidad de este tipo es causada por un objeto sensible simultáneamente con un acto de visión, pero el objeto sensible es la causa total de aquella cualidad y la causa parcial de aquel acto de visión. Según Ockham, estas impresiones causan ilusiones de imágenes residuales (*afterimage illusions*):

...si alguien ve un color blanco por mucho tiempo, y después voltea para ver otro color, parecerá que [esto] tiene el mismo color [blanco]... si alguien ve el sol o algo muy brillante, y después cierra los ojos, primero aparecerá un color brillante, y después otros colores; al final negro, el cual entonces desaparecerá.⁴⁶

El color blanco de un objeto o el brillo de un objeto causan impresiones en nuestros órganos visuales y, por esta razón, después de ver un objeto blanco o un objeto brillante, normalmente experimentamos ilusiones de imágenes residuales de un color blanco o del brillo de una cosa. Estas impresiones, a diferencia de algunas de las impresiones que restauran o debilitan un órgano visual, son efímeras y no parece que causen directamente una visión, sino la representación o acto abstractivo sensitivo por el cual experimentamos un color blanco o un color brillante.

Ockham describe otro tipo de ilusiones de imágenes residuales en la misma *Reportatio* III, q. 3. Estas ilusiones se presentan cuando un agente observa algo que se mueve – digamos un objeto *a* – y después observa algo que no se mueve – digamos un objeto *b*. En virtud de una impresión en la visión causada por el objeto *a*, parecerá que el objeto *b* también se mueve tal como el primero.⁴⁷

En suma, Ockham explica tres operaciones diferentes mediante la atribución de impresiones corporales: aquellas que restauran o debilitan la visión, aquellas que causan imágenes residuales y aquellas que constituyen memoria corporal. Estas operaciones son atribuibles a animales humanos y a animales no-humanos, ya que sólo dependen de un alma sensitiva.

Conclusiones

En favor de la distinción entre un alma sensitiva y un alma intelectual, Ockham propone asumir que cada una de éstas posee o puede poseer propiedades contrarias. El alma intelectual es inmaterial, mientras que el alma sensitiva es material. El alma intelectual puede poseer deseos contrarios respecto de los deseos que puede poseer un alma sensitiva simultáneamente y con respecto a una misma cosa. Debido a que las

⁴⁶ «...si aliquis inspiciat colorem album longo tempore, si post convertat se ad aliud alterius coloris, illud videbitur esse eiusdem coloris... si aliquis inspexerit solem vel aliud splendidum, et post claudat oculos, primo apparebit color splendidus, deinde alii colores usque ad nigrum, et tunc evanescent.» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 106.

⁴⁷ «...si aliquis inspiciat rem velociter motam, si post inspiciat rem quiescentem, illa res apparebit sibi moveri et prius non. Hoc non est nisi propter aliquid impressum...» *Reportatio* III, q. 3; OTh 6: 107.

propiedades contrarias no pueden existir simultáneamente en una misma substancia, es preciso distinguir un alma intelectual y un alma sensitiva, según Ockham.

El término «facultad» puede entenderse de dos maneras distintas, las cuales en alguna medida se corresponden con la separación entre un alma sensitiva y un alma intelectual. «Facultad» puede entenderse como algo requerido para que se produzca una operación y en este sentido es una causa parcial. Desde este punto de vista, a partir de la diferencia entre actos, podemos distinguir cada facultad e identificar a cada una con cada uno de los sentidos externos, que son materiales. En cambio, «facultad» puede entenderse como principio parcial y, de este modo, no se distinguen las diferentes facultades a partir de los actos. Además, desde este punto de vista, ciertas facultades se identifican con un alma sensitiva o un alma intelectual.

Cada uno de los animales-no humanos posee un alma sensitiva y, por esta razón, podemos suponer, que cada uno posee diferentes facultades sensitivas, a saber, las facultades que se identifican con los diferentes sentidos externos y la facultad de imaginación. Si consideramos la primera definición del término «facultad», la facultad de imaginación se distingue de cada uno de los sentidos externos con base en la distinción entre los actos de imaginación o abstractivos y los actos visuales o los auditivos, por ejemplo. Ockham llama «actos abstractivos» (1) a todos los estados por los cuales un alma sensitiva representa un objeto que actualmente existe; (2) a los actos por los cuales un alma sensitiva representa un objeto que fue experimentado en el pasado; y (3) a los actos de segundo orden o del sentido común por los cuales el alma sensitiva percibe los sentidos externos y representa sus objetos actuales. Todos estos actos son llamados actos del «sentido interno» o abstractivos. En el primer caso (1), los actos abstractivos constituyen los contenidos representacionales de cogniciones intuitivas sensitivas. En el segundo caso (2), los actos abstractivos constituyen recuerdos y, en el tercer caso (3), al parecer, los actos abstractivos constituyen representaciones de más de un objeto propio respecto de un sentido externo.

Los actos abstractivos sensitivos, según Ockham, son equivalentes a aprehensiones complejas, es decir, a proposiciones mentales y, por esta razón, podemos atribuir a ciertos animales la capacidad de aprender regiones, órdenes y oraciones. Además, así como los animales humanos somos capaces de juzgar nuestras proposiciones mentales, los animales no-humanos, según Ockham, también son capaces de juzgar sus actos abstractivos sensitivos equivalentes a proposiciones mentales. Finalmente, así como los animales humanos producimos silogismos con nuestras aprehensiones complejas, los animales no-humanos también son capaces de producir silogismos con los actos abstractivos sensitivos en cuestión. De este modo, los animales no-humanos, aún sin poseer un alma intelectual, son capaces de tener actos equivalentes a nuestros estados racionales, ellos poseen racionalidad sin razón.

Finalmente, tal como hemos visto, cada uno de los animales no-humanos, al poseer sólo un alma sensitiva, son capaces de poseer memoria episódica y memoria corporal. La primera de éstas depende de los *habitus* producidos por los contenidos

representacionales de las cogniciones intuitivas sensitivas. Tales *habitus*, causan recuerdos de cosas previamente experimentadas. En cambio, la memoria corporal depende de impresiones corporales y, gracias a éstas, los músicos, cantantes, copistas pueden realizar ciertos movimientos corporales precisos. Según Ockham, tales impresiones corporales también están involucradas en las explicaciones de un cierto tipo de ilusiones, las cuales probablemente también podemos atribuir a animales no-humanos, así como la memoria corporal, pues dependen de entidades estrictamente corporales. De acuerdo con nuestra reconstrucción, en suma, los animales humanos y algunos animales no-humanos son similares en muchas de sus capacidades para Ockham, ya que todos poseen un alma sensitiva y, en muchos casos, los actos de algunos animales no-humanos son equivalentes a los actos de los animales humanos.

Lydia Deni Gamboa
lydia.gamboa@correo.buap.mx

Fecha de recepción: 06/06/2019

Fecha de aceptación: 29/07/2019

EARLY MODERN SCOTISTS AND THOMISTS ON THE QUESTION ON THE INTELLECT'S FIRST AND ADEQUATE OBJECT (15TH-17TH CENTURIES)*

Anna Tropia

Karlova Univerzita, Praha

Resumen

Se analizan las críticas de los escotistas del s. XVII a los comentadores de tomistas que reflexionaron sobre el primer objeto del intelecto y la extensión del conocimiento humano, que Tomás de Aquino había planteado en la *Summa theologiae*. No obstante, a partir del s. XV, estos comentadores ya habían comenzado a integrar los planteamientos de Escoto.

Palabras clave

Primer objeto del intelecto; comentadores de Tomás de Aquino; escotistas de la primera modernidad; conocimiento humano.

Abstract

This paper analyses the criticisms put forward by the Scotists of the 17th century to Thomas Aquinas' commentators on the subject of the intellect's first object. What the intellect knows first, and what the extension of human cognition is, are questions that Aquinas addressed in several places in *Summa theologiae*, presenting conclusions which Scotus famously criticised. From the 15th century on, observed the tendency among Aquinas' commentators to adjust

* This work was supported by the European Regional Development Fund-Project «Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World» (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734). I also wish to express my gratitude to Serena Masolini, Fabio Zinelli, Ada Bronowski, as well as to the two blind reviewers who helped me improve the quality of this paper. As to references: all quotations from Aquinas are made from the *Opera Omnia* Vaticana; cf. Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII edita, Romae, ex typographia Poliglotta, 1888. The quotations from Duns Scotus are made from the Wadding edition: see Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Reprografischer Nackdruck der Ausgabe Lyon, 1639, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. Henceforth quotations from Scotus will be made under this form: Duns Scotus, Work, Wadding, followed by the number of the volume and the page (i.e.: Wadding X p. 200).

themselves to Scotus' opinion concerning this matter. The paper includes a collection of the texts they mention and focuses on this 'shift' in the history of Aquinas' readings.

Keywords

Intellect's first object; Thomas Aquinas' commentators; early modern Scotists; human cognition

1. The intellect's first and adequate object

Medieval philosophers used to call «adequate» to a cognitive power the object which that power is able to know directly and first, without the involvement of any other power: the most common example given by scholastics is the one of colour, which is sight's first object, or sound, which is hearing's first object. The adequate object thus designates a cognitive power's extension. In Aquinas' account of cognition, the question of the intellect's first and adequate object fixes the limits of the created mind's capacity. At the core of his argument, there is the idea that the cognitive faculty's nature determines its cognitive object. The philosopher assigns to different intellects – such as the enmattered, human intellect, or that which is separate from matter, the angelic intellect– a precise range of knowledge, dictated by its nature and in accordance with two converging principles: (I) the cognitive object is known/received by the cognitive faculty according to its nature («cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis»)/ «receptum est in recipiente, sed per modum recipientis») and (II) there must be a necessary proportion between the cognitive faculty and its object («obiectum debet proportionari potentiae»). According to the scheme exposed by Aquinas in the *First Part* of the *Summa theologiae*, as the human soul is the form of the body, its first cognitive object, the one it knows directly, is the immaterial essence («quidditas») of a material substance (e.g. the essence of table, not of *this* table). Consequently, human nature «orders» human beings to first grasp the universal forms abstracted by the intellect from the material substances; the cognition of anything immaterial (e.g. my soul, an angel, God), instead, can never be acquired directly by the human intellect.

This account, exposed in questions 84, 85 and 86 of the *First Part*, was the object of Duns Scotus' criticism. If, as Aquinas affirmed, the intellect's first and adequate object is the material substance, not even the blessed soul could have a perfect cognition of God in the afterlife. God would in fact exceed the intellect's nature and, more precisely, its object: for, «adequate», is the object which comprehends all that a cognitive power can know. In *Ordinatio* I d. 3 q. 3, Scotus makes his controversial claim on the univocity of being: he states that being is the intellect's adequate object, the one covering its whole cognitive extension and fitting its nature (the «natura potentiae»). Accordingly, the very nature of the human intellect is not to be linked to the material substances; they provide it with a direct cognition in the present state only («pro statu isto»), either

owing to the divine punishment which followed the original sin, or to the natural connection between the soul's faculties. Scotus thus agrees with Aquinas that the first *cognitum* in the present state corresponds to the essence of the sensible substances. The combination of these two theses, both depending on the concept of nature, is thereafter familiar to the Scotists and, as we will see, to the Thomists as well.

In this paper, I will focus on how some early modern theologians from both schools of thought – Thomists and Scotists – dealt with the question of the intellect's first and adequate object and, more precisely, on how both sides reported Aquinas' view. In this paper, I will not fully address who was Aquinas' best Defensor, and who transmitted correctly his position. Rather, I will confine myself firstly, to trace down, by following the commentaries on Aquinas produced between the 15th and 17th centuries, the way his commentators effectively reported his view and secondly, to compare it with the criticisms later put to them by the Scotists. The commentators claimed that, without any doubts, their opponents, who were unable to reply to Scotus' objections, began, after the 15th century to expound on the matter on the intellect's object just like their master did. In this paper, I have thus collected all the places mentioned by the Scotists, and thus brought to light this infinitesimal part in the story of how Aquinas was read. The implicit conclusion – perhaps even more radical than Macedo's – to which the Scotists of the 17th century hint to, is that after Aquinas, not even his followers could follow his doctrine.

(I) To begin with, I will consider two different kinds of criticism made by the Scotists to Aquinas' commentators in the 17th century. The most «dramatic» is indeed the one raised by the Portuguese Franciscan Francisco Macedo (1596–1681) in his *Collationes* (1671–1673). Macedo claims that Aquinas held three different and conflicting theses on the intellect's first object, thus bringing his commentators to echo his confusion. (II) The second form of criticism addressed to Aquinas was persistently diffused not only by Scotists such as Filippo Fabri, Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto, Juan Merinero and Hugh McCaghwell. In the *Decisiones philosophicae* (1645–1646) by the Minim Jean Lalemandet (1591–1647), for instance, the author individuates a discrepancy among early modern Thomists, as well as the tendency, in their commentaries, to reproduce Scotus' position to approach the problem of the intellect's object. (III) In conclusion, I will examine the positions effectively expressed by the Thomists of the 17th century mentioned by their opponents, the Scotists.

2. Francisco Macedo: Aquinas' account is inconsistent

Francisco Macedo wrote the *Collationes doctrinae s. Thomae et Scoti* (1671–1673) – a text in which he compares the whole philosophy of Thomas Aquinas with that of John Duns Scotus' – whilst teaching in Padua¹. Before becoming a Franciscan, he had been a Jesuit – he claims, in the introduction to the *Collationes*, to have visited Suárez's lectures in Coimbra – and a Discalced Augustinian, taking also part in the debate on Jansenism. In between, he broke his religious vows and participated in the civil war in Portugal. His compendium is at least as formidable as its author's biography, and a typical product of early modern Scholasticism. Such texts, in which Aquinas' philosophy is compared with Scotus', were largely widespread and mostly representative of the attempt at systematizing the oppositions between two worlds in conflict². Here I will refer to the *Collatio Quarta* of the *Collationes*' first volume, where Macedo is concerned with the intellect's first and adequate object. According to his method, the author first presents the texts of the two philosophers and then gives his own reading, analysing the reasons why one position – the Scotist, as he «fights for Scotus» («pro Scoto pugno») – is better than the other. As I already mentioned, in the case of the intellect's first object, Macedo isolates three theses held by Aquinas in the *First Part*. Also, he claims that they are irreconcilable one with another.

In the *First Part*, Aquinas defined very precisely the range of every intellectual power, assigning a different object to the intellects of God, the angel and human beings. Also, every cognitive power's nature has a connatural («connaturalis») and adequate cognitive object, due to its nature. Such cognitive powers are the senses, that act through a sense organ; the human intellect, that acts without a sense organ, but is tied to a material body; the angel, that acts through immaterial species only. This account is exposed in the questions 12 and 84 and is the first to be analysed by Macedo. He then mentions two other texts by Aquinas which open the ground for a discussion – as we can see, for example, in Cajetan's commentary. In Ia, q. 5, a. 2, Aquinas stated that being is the intellect's first known object («cognitum») and, in q. 3 a. 5, that «nothing is known before God» («nihil

¹ On Macedo's biography and production, see Troilo, E., «Franciscus a S. Augustino Macedo», in G. Bardi, *Relazioni storiche fra l'Italia ed il Portogallo*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1940, pp. 239-260; de Sousa Ribeiro, I., *Francisco Macedo. Um filósofo escotista português e um paladino de la Restauração*, Lisboa, Ordem da Universidade, 1951. See also Baù, A., «P. Francesco Macedone e P. Antonio Maria Bianchi docenti in filosofia all'Università di Padova», in C. Bérubé (ed.), *Regnum hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976*, 2 vols. Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1978: II, pp. 337-343; Ceyssens, L., «François de Saint-Augustin de Macedo. Son attitude au début du Jansénisme», *Archivum Franciscanum Historicum*, 49 (1956), pp. 1-14; Tropa, A., «Scotus' Platonic Account of the Intellect in the *Collationes* by Francisco Macedo (1671–1673)», *Historia Philosophica. An International Journal*, 9 (2011), pp. 57-67.

² On the literature spreading from this academic context, see Schmutz, J., «Bellum Scholasticum. Thomisme et anti-thomisme dans les débats doctrinaux modernes», *Revue Thomiste*, 108 (2008), pp. 131-182.

Deo prius»). These claims provide Macedo with the occasion to underline a certain confusion in Aquinas' text as well as in his commentators, like Cajetan:

S. Thomas in I. p. q. 5 a. 2 disputans, *Utrum Bonum secundum rationem sit prius, quam ens? Sensit: Primum quod concipitur ab intellectu esse ens, atque adeo primum obiectum intellectum esse ens; imo et proprium, et adaequatum. Verba sunt perspicua in Corp. (...) Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est in actu, ut dicitur 9. metaphysice: unde ens est proprium obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Quomodo haec sententia cohaereat cum proxima eiusdem D. Thomae asserente obiectum intellectus esse quidditatem rei materialis? ergo non video, nec vidit Caietanus, qui in suis Commentarijs ad eum locum exponens mentem D. Thomae circa istam prioritatem ait: *rationem eius concludere, ens non solum esse prius secundum rationem bono, sed etiam omnibus alijs, et movet dubium de Deo (...)*.³*

Macedo declares not to understand what is the intellect's first object according to Thomas: how, he says, can the primacy of being taken in the most general sense («ens in communi») be reconciled with that of material being, the «quidditas rei materialis»? This confusion, he says, has not been seen by Cajetan, who, instead, «raised a doubt about God»⁴ in his commentary to q. 3; such confusion is consequently presented like «new» by Macedo – a new incoherence in Aquinas' texts.

In the wake of these doubts, and not without a hint of polemics, the Franciscan concludes that, on the intellect's first object, Aquinas expressed not one, but three different conflicting theses and that no one, among the Thomists, has been able to solve the puzzle:

Itaque manent tres sententiae diversae de obiecto intellectus apud D. Thomam, nimirum esse Ens in communi p. I q. 5 a. 2. Esse Deum. P. I q. 3 art. I. Esse Ens materiale. q. 84 ar. 7. Nam dubito, quin Thomistae Angelici Theologi hanc difficultatem explicant, sed dum se ab illa explicant; meum iudicium esto.⁵

Macedo aims to show the inconsistency of his opponents, the Thomists. He mainly builds his argument to destroy Aquinas' thesis of the essence of the material thing («quidditas rei materialis»), emphasising its narrowness compared to Scotus' thesis on being. The difficulties he mentions, about Aquinas' three texts, somehow close the section on the intellect's first object like a witty «cauda»: not only Aquinas was confused on this matter, but so were his followers, like Cajetan, who have not been able to solve the difficulties in their master's text.

³ Francisco Macedo, *Collationes doctrinae sancti Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque textibus utriusque fideliter productis sententiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum Cajetani, imprimis et Lychetis diligenter excursis, et aliarum pene omnium Scholarum, ...*, 3 vols, Patavii, typis et sumptibus Petri Mariae Frambrotti, 1671 – 1673 ; I, *Collatio IV*, diff. 1, pp. 78-79.

⁴ Cf. The aforementioned text, n. 2.

⁵ Macedo, *Collatio IV*, diff. 1, p. 79.

Macedo's text is indeed marked by partiality: for Aquinas' position is briefly considered in the wake of three texts, that, not thoroughly analysed by Macedo, present the same three puzzles. His position is radical and does not offer an insight on the current way Thomas Aquinas was read in his day; it constitutes an extreme *unicum* in the panorama of Aquinas readings by the 17th century Scotists. To understand them, I will take a step back and start off with examining Cajetan's interpretation, poorly estimated by Macedo but, in my opinion, the most adherent defence of Thomas Aquinas.

2.1 Cajetan: the canonical reading in defence of Aquinas' account

Macedo is correct when he blames Cajetan for not having noticed the ambiguity between the primacies of being in general and being in particular («ens materialis»), inasmuch as for Cajetan there is no ambiguity in Aquinas' text. In his commentary on the *First Part* (1507), Cajetan does not analyse how the intellect grasps *ens* in general, keeping the metaphysical problems (as well as an important comparison with Scotus) for the first question of his reading on *De ente et essentia*. Brought by Scotus to question whether *ens* in general is the intellect's first object, he rejects it following his master's path.⁶

In his reading of questions 12 and 84, Cajetan puts at the centre of his reflection the concept of nature and follows Aquinas by (re)proposing a theory that we may call «one mind-one proper object». In a very effective synthesis, he states that the measure of what a cognitive power can know is given by its own nature («mensura naturalis cognitionis est ipsa cognoscentis natura»).⁷ That is why the human intellect cannot know God directly and by its own means (q. 12, a. 4). As the form of a material body, it is somehow «confined»⁸ to the knowledge of the external sensitive world (q. 84 a. 7). Since the human intellect is the least noble among the intellective powers (inferior to the separate soul, the angels and God), it needs by its own nature to cooperate with the sensible powers and the sensible species to acquire knowledge of both universals and singulars.

Cajetan strongly defends Aquinas from Scotus' criticisms. On the intellect's first object, moreover, Scotus is the only opponent to Aquinas he mentions. It is thinking of the philosopher's theological objection to his master that, in his commentary to q. 84 a. 7, he claims that the essence of the material thing is not the intellect's first and adequate object in general («absolute»), nor the blessed soul's («intellectus coniunctus

⁶ Cf. Cajetan in Ia, q. 84, a. 7, in V, p. 327, n. XI.

⁷ Cf. Cajetan in Ia q. 12 a. 4, in IV, p. 122.

⁸ I am referring to Macedo's words: cf. Macedo, *Collatio IV*, diff. 1, p. 76: «(...) ex his sensisse D. Thomam obiectum primum, et adaequatum esse quidditatem rei materialis, Primum, quia intellectus immersus in materiam accipit species a sensibus, et immediate cognoscit materialia; adaequatum, quia etsi cognoscat immaterialia, ea non nisi abstrahendo a materia in qua versatur, agnoscit; unde stringitur, et clauditur in materiae carceribus.»

corpore glorioso»). Aquinas referred this thesis to the intellective power united to the body only:

Prima conclusio: intellectus coniunctus corpore passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ubi nota duas limitationes. Prima, quod non est sermo de intellectu nostro absolute, aut secundum statum separationis a corpore; sed de eo ut coniunctus est corpore. Secunda est, quod non loquimur de eo ut coniunctus corpore glorioso, ut in resurrectione erit, sed corpore passibili.⁹

Scotus' objection concerning the blessed soul is thus neutralized by Cajetan. The texts he criticized focus on the object that the human intellect can grasp naturally, without the help of other powers («ex natura potentiae secundum proprias vires»¹⁰), and «quidditative», grasping the essence, the «quid est», of a substance. According to Cajetan, such an object is known by the intellect «intensive ex natura potentiae», in opposition to «extensive» and in general¹¹. Differently from Scotus, Cajetan then affirms that, through grace only, the intellective power extends its usual cognitive range, and can thus be elevated to the direct knowledge – «visio» – of God:

Quoniam, ut iam patet, de obiecto non quomodocumque, sed quidditative cognoscibili naturaliter, est sermo: (...) Cum quo tamen stat, quod potest per gratiam elevari ad quidditative cognoscendum etiam Deum. Non enim inconvenit potentiam elevari ad cognoscendum aliquid quidditative, quod est extra obiectum quidditative cognoscibile a se naturaliter. (...) Iam enim dictum est quod hic est sermo de obiecto adaequato intensive ex natura potentiae secundum proprias vires: et non de obiecto adaequato extensive, extra quod nullus habitus adducere quomodolibet potest potentia.¹²

Hence, in the questions criticized by Scotus, Cajetan stresses that Aquinas just described the human intellect's capacity according to its nature, without the intervention of grace. As we have seen, he uses the pair «intensive – extensive» to qualify knowledge according to the modality of acquisition: either directly, namely acquired by the intellect by its own means («intensive»), or indirectly, namely acquired by way of analogy with the first one («extensive»). It is the case of being in general and of spiritual substances, known indirectly through the material substance («in ordine ad quidditatem sensibilem») and through their traces («conditione vestitum»).¹³ Cajetan then solves any possible ambiguity stating that, in the human intellect's case, the

⁹ Cajetan in Ia q. 84 a. 7, p. 326.

¹⁰ See, i.e., Cajetan in Ia q. 12 a. 4, in IV, p. 123.

¹¹ Cf. Cajetan in Ia q. 12 a. 4, V, p. 122: «(...) obiecta quae assignantur potentiis, non sunt obiecta adaequata extensive, sed sunt obiecta adaequata intensive naturaliter: quia supra illa non potest naturaliter potentia quidditative penetrare.»

¹² Cajetan, in Ia, q. 12, a. 4, t. IV, VI, p. 123.

¹³ Cajetan, in Ia, q. 84, a. 7, XI, p. 327: «(...) nihil potest intellectus noster naturaliter intelligere nisi in ordine ad quidditatem sensibilem. Quidquid enim de Deo aut angelis naturaliter attingimus, causalitatis aut excellentiae aut negationis respectu sensibilium, conditione vestitum cognoscitur, ut experimur.»

essence of the material being is the sole possible object, both «intensive» and «extensive». What brings the intellective power to acquire cognition («ratio motiva») and this cognition's achievement («ratio terminativa») then coincide:

Quidditatem enim rei sensibilis obiectum non quodcumque, sed naturaliter proportionatum intensive ponimus intellectus nostri: quia nihil potest naturaliter intellectus cognoscere quidditative nisi naturas sensibilium. Et pro statu isto non solum est intensive, sed extensive obiectum intellectus: quia nihil potest intellectus noster naturaliter intelligere nisi in ordine ad quidditatem sensibilem. (...) Unde et ipse Scotus, a veritate coactus, dicit quod quidditas sensibilis est intellectus nostri pro statu isto obiectum in ratione motivi; quamvis, minus philosophice loquens, neget in ratione terminativi, ut patet ex dictis.¹⁴

The reflection on the primacy of «ens» in general, stimulated in Cajetan by Scotus' objections, is rejected following the Thomist path, thus reinforcing the difference between what the human intellect can know immediately («intensive») and in general («extensive»). «Being in general» and spiritual substances are known by the human intellect only through the material substances. In Cajetan's commentary there is no place for any ambiguity: he sharply distinguishes Aquinas' account from what he calls Scotus' (bad) «mixture» («mixture»).¹⁵

To sum up: in his commentary, Cajetan defends Aquinas from Scotus' accusation by underlining that the thesis on the essence of material being as the intellect's first *cognitum* concerns the human intellect only. Focusing on the concept of nature, in the wake of Aquinas Cajetan specifies that the union between the intellective power and the body produces a certain kind of cognition, defined by the necessity of the sensible species. This union, contrarily to what Scotus stated, is natural and does not result from a divine punishment¹⁶. The thesis on «ens» taken in its most general sense is rejected

¹⁴ Cajetan, in Ia, q 84, a. 7, XI, p. 327.

¹⁵ Cajetan in Ia, q. 12 a. 4, IV, VI, p. 123: «Propositiones autem ex quibus littera procedit, etsi non sunt syllogisticae formaliter, sunt tamen virtualiter; ut superius eas ordinavimus valde facile, absque tanta mixtura quantam fecit Scotus.»

¹⁶ On the divine punishment modifying the intellective power's capacity in Scotus, see the famous passage of *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, Wadding, V.1, p. 466: «(...) pro statu isto ei [intellecti] adaequatur in ratione motivi, quidditas rei sensibilis. Et ideo pro statu isto non naturaliter intelligit alia, quae non continentur sub illo primo motivo. Si quaeritur quare est ratio istius status: Respondeo, status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilium est autem illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa, quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam animae in operando (...).» See also Cajetan replies in his commentary to Ia q. 84, a. 7, n. XVI, p. 327-328: «Scotus enim in Primo, d. III, q. III, et in Quarto, dist. XLV, qu. II, consentiens conclusioni principali, scilicet quod nihil sine phantasmate intelligimus, dissentit in medio. Vult enim quod hoc non insit intellectui nostro ex se absolute, quia sic anima separata non intelligeret; nec ex hoc quod coniunctus est corpori, quia sic anima in corpore glorioso egeret phantasmate. (...) XVII. Ad obiecta vero in oppositum dicitur quod hoc est naturale animae nostrae

by Cajetan, because in the present state (being united to a material body), the human intellect needs the sensible species for acquiring knowledge: they furnish it with the departure point to obtain cognition and, at the same time, as the horizon containing every possible cognitive object. «Ratio motiva» and «ratio terminativa», in Cajetan's account of cognition, coincide.

Thus, Cajetan's defence is based on the substantial agreement with Aquinas' thesis – that in the present state, every human cognition is filtered via the senses and is indirect, when it extends to the knowledge of what is immaterial. The rejection of Scotus passes via the fact that his opinion is held as wrong, insofar it does not take into account the nature of the cognizer. Cajetan does not see any inconsistency in Aquinas, as Macedo will do, and carefully comments on the text of the *Summa*.

3. «Thomistae discrepare inter se»: another canonical reading of Aquinas

Cajetan's commentary is perhaps the most faithful reading of Aquinas' account of cognition exposed in the *Pars prima*. As we will see, after him, not every commentator of the *Summa* will comment on Aquinas with the same adherence. This is, at least, what a group of early modern theologians observed in such works: on the intellect's first object, the Scotists of the seventeenth century, as well as the Minim Jean Lalemandet, noticed a certain tendency to follow Scotus among the Thomists. We find this sentence, unmodified, in many and different texts. Let us start off with Lalemandet's.

In his *Decisiones philosophicae* (Prague, 1645-1646), later reprinted as *Cursus philosophicus* (Lyon, 1656), the French Minim Lalemandet synthesized and confronted the positions expressed by the three *viae* – the Thomist, the Scotist and the nominalist one.¹⁷ Lalemandet's text works effectively like a philosophical handbook: on the intellect's first object, after mentioning Aquinas' and the Scotist thesis, the author moves on to explain the lexicon usually employed for the first *cognitum*, as well as the difference between the *ratio motiva* and the *ratio terminativa*.¹⁸ Correctly, he ascribes to

ex modo essendi, scilicet in coniunctione ad corpus: unde conveniebat etiam in statu innocentiae. Et cum infertur, Ergo convenit etiam animae in corpore glorioso, negatur consequentia: quoniam de statibus pure naturalibus loquimur, et non de miraculosis. (...) Ratio vero ex peccato originali non est naturalis: hoc autem est naturalis, ut mori, etc.»

¹⁷ Jean Lalemandet, *Cursus philosophicus complectens, lateque discutiens controversias omnes a Logicis, Physicis, Metaphysicisque agitari solitas, praesertim quae Thomisticae, Scoticae, et Nominalium Scholis sudorem cient*. Lugduni, sumpt. Laurentii Anisson, 1656 (the previous version of the *Cursus*, the *Decisiones philosophicae*, and the *Cursus philosophicus* are both accessible on googlebooks). On the author, see «Lalemandet, Jean», in J. Schmutz, *Scholasticon*, URL = <http://www.scholasticon.fr/>. On Lalemandet's *Cursus*, cf. Edwards, M., «Body, soul and anatomy in late Aristotelian psychology», in G. Manning (ed.), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Leiden, Brill, 2012, pp. 33-76.

¹⁸ Cf. Lalemandet, *Cursus philosophicus*, disp. XVI, part. V, p. 618: «Communiter dividunt obiectum intellectus Animastici in motivum, et in terminativum: motivum vocant omne ens sensibile ab intellectu perceptibile, quod ideo vocant motivum; quia sensibilia per suas species

Aquinas the thesis that the human intellect's first *cognitum* is the *ens materialis*, and to Scotus the claim that *ens* taken in its most general sense is the intellect's adequate object. On Aquinas' position, though, Lalemandet remarks that the Thomists had different opinions («thomistas discrepare inter se»). Some of them, like the Italian Dominican Crisostomo Javelli (1470-1534),¹⁹ held that the essence of material being is the human intellect's first object in the present state only, reserving to «being» the role of first *cognitum* in general, as the adequate object of the intellective power:

Nota specialiter pro opinione D. Thomae ipsos thomistas discrepare inter se; nam Iavellus 3 de anima qu. de obiecto intellectus possibilis dicit D. Thomam ponentem pro obiecto intellectus ens sensibile loqui de obiecto intellectus pro hoc statu: Caietani mens super hoc non est aperta, ut recte notavit Faventinus²⁰. Petrus Niger q. I Clypei vult D. Thomam, et Scotum concordare in assignando obiecto intellectus, et discordare solum in eo, quod D. Thomas nolit ens esse univocum, Scotus vero id asserat, sed haec controversia metaphysica omnino est, et ample a nobis determinata in metaphysica: etc.²¹

Lalemandet's text provides us with an interesting doxography: to the famous Javelli, he associates the German Dominican Petrus Schwarz, author of the *Clypeus Thomistarum* (1481)²². It is rather uncommon to find Schwarz's rare work quoted in early scholastic texts; Schwarz is nowadays mostly studied for his involvement in the conversion of the Jews as a Hebraist and a preacher²³. Lalemandet had perhaps the intention of furnishing his readers with the most accurate historical reconstruction of the Thomists' positions. Be this as it may, he ascribes to Schwarz the thesis of a

movent, et excitant intellectum: terminativum illud esse dicunt, quod non movet intellectum per se, percipitur tamen ab eo, quales sunt omnes res spirituales.»

¹⁹ For Javelli, see Tavuzzi, M., «Chrysostomus Iavelli OP (c. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part I, Biography», *Angelicum*, 67 (1990), pp. 457-482; Id., «Chrysostomus Iavelli OP (c. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part II, Bibliography», *Angelicum*, 68 (1991), pp. 109-121.

²⁰ «Faventinus» is the Italian Scotist Filippo Fabri, whose text we shall examine. I do not agree with this remark by Lalemandet on Fabri's judgement on Cajetan («Caietani mens super hoc non est aperta, ut recte notavit Faventinus»): on the contrary, Cajetan's commentary is accurately discussed by Fabri, who considers the Cardinal as Aquinas' best interpreter – and thus deserves his whole attention.

²¹ J. Lalemandet, *Cursus philosophicus*, disp. XVI, part. V, p. 618.

²² Petrus Niger, *Clypeus thomistarum in quoscumque aduersos: per venerabilem virum fratrem Petrum Nigri ex ordine praedicatorum*, Venetiis, per magistrum Raynaldum de Nouimagio theothonicum, anno Domini 1481. The edition of Venice, 1504, has been digitalized by the Bayerische Staatsbibliothek and is now accessible on the website Deutsche Digital Bibliothek (DDB): /www.deutsche-digitale-bibliothek.de.

²³ See, for example, the recent work by Diemling, M., «Petrus Nigri (Petrus Schwarz). Fifteenth-Century Polemicist, Preacher and Hebraist», in E.H. Füllenbach, and G. Miletto (eds), *Dominikaner und Juden/Dominicans and Jews*, Berlin, De Gruyter 2015, pp. 299-317. See also Vollkmann, B.V., «Nigri, (Schwarz) Petrus», in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon*, 6 vol., Berlin – New York, De Gruyter, 1987, pp. 1008-1013.

supposed agreement between Aquinas and Scotus concerning the intellect's first object, with the unique difference that «Aquinas did not hold the univocity of being».²⁴

Before – and after – Lalemandet, many Scotist texts refer to a «discrepantia» among the Thomists concerning the intellect's first object. As the texts we are going to mention are all very similar, I will focus only on one of them, Filippo Fabri's *Philosophia naturalis* (1602),²⁵ one of the first to formalize the Thomists' positions and whose *littera* can be found, more or less unchanged, in many Scotists of his day. In his work, which is a summa of Scotus' philosophy divided into «theorems», Fabri presented the division among the Thomists in terms that Lalemandet will subscribe to; nevertheless, his analysis is more in-depth than the French Minim's. Just like Lalemandet does, Fabri observed that, concerning the intellect's first object, Aquinas' supporters did not convey the same interpretation of their master, and he also individuated in Javelli's reading an alternative to Cajetan's. In his commentary *On the Soul* (1552), Javelli had actually attributed to Aquinas two thesis concerning the intellect's first object, distinguishing between the present state and the *primum cognitum* in general: «ex natura potentiae/absolute». Had Aquinas stated this, says Fabri, he and Scotus would have held the same position. However, such a reading of the Doctor Angelicus' text is false («sed re vera haec non est D. Thomae»); there is no agreement between the two philosophers concerning this matter:

Iavellus 3 libro de anima, quaestione de obiecto intellectus possibilis, aperte ait, Scotum, et alios decipi, quia mentem D. Thomae non perceperunt: unde ait D. Thomam asserere quoque obiectum adaequatum intellectus ex natura potentiae, esse ens, et hoc probat in questione prima de obiecto intellectus; quando autem D. Thomas dixit quidditatem rei materialis esse obiectum intellectus, loquitur de obiecto adaequatum pro hoc statu, sive de obiecto motivo intellectus pro hoc statu: manifestum est autem quod hoc est quidditas rei materialis, et ideo frustra arguunt Scotus, et alij contra D. Thomam. Si haec sit mens

²⁴ To be true, in his *Clypeus* Schwarz held that material being plays the role of «ratio motiva» and being in general that of «ratio terminativa» in the human cognitive process: cf. Schwarz, *Clypeus Thomistarum*, q. I, fol. 3: «Nos autem ponimus obiectum intellectus nostri ut coniunctus est quidditatem rei materialis, idest in quantum intellectus habet talem modum essendi (...) Obiectum primum per se intelligibile nostri intellectus est ens in quantum ens hoc intelligere in ratione terminativi. Haec opinionem tenens Avicenna in primo sue metaphysice, et sanctus Thomas parte prima quaestione quinta; (...) dicendum quod quidditas rei materialis est obiectum intellectus nostri in ratione motivi solum: non autem in ratione terminativi.»

²⁵ Filippo Fabri, *Philosophia naturalis Jo. Duns Scoti, ex quatuor libris sententiarum et quodlibetis collecta, in theoremata distributa et contra adversarios... defensionibus illustrata... Cui praemissa sunt viginti theoremata, praecipuas difficultates logicas complectentia, et in cujus fine additus est tractatus brevis, facilis, et necessarius in formalitates Scoti, auctore fratre Philippo Fabro, Venetiis, apud J. Bertonum, 1602. On this scholastic (1564-1630), see J. Schmutz's page in the already mentioned website «Scholasticon».*

D. Thomae patet quod Scotus, et ipse D. Thomas concordēs sunt; sed re vera haec non est D. Thomae, ut patet inspicienti opinionem eius, quam retulimus.²⁶

According to Fabri, Javelli's interpretation is wrong, because Aquinas did not distinguish between an adequate object «pro statu isto» and «absolute». Moreover, the primacy of the material being's essence is always connatural to the human intellectual power, namely the intellect united to a body, and in any state («in quocumque statu», i.e., in the state of innocence): what determines it, is the relation of the soul with the body as its form. The only «upgrade» the human intellect can aspire to, together with a more complete knowledge, is that provided by the intervention of grace («per lumen gloriae»):

Clarum est enim quod loquitur D. Thomas de obiecto adaequato intellectus ex natura potentiae; unde assignans rationem, propter quam quidditas rei materialis est obiectum intellectus, sumpsit fundamentum a natura potentiarum cognitarum, non a statu, et dixit animam nostram ex eo quod est forma materiae, non posse cognoscere nisi ea, quae sunt materialia; modo quod anima sit forma materiae, competit ei ex propria natura, et per hoc distinguitur ab intelligentijs, ergo cum dixit obiectum intellectus esse quidditatem rei materialis, locutus est de intellectu secundum naturam potentiae, non pro hoc statu tantum, immo loquendo de cognitione essentiae Divinae, quam secundum Theologos habebit anima nostra in alio statu, ait quod illam non habebit ex virtute potentiae propriae intellectus, sed per lumen gloriae, et supernaturaliter, quia ex propria virtute solum obiecta naturalia intelligere potest, ergo loquitur ex natura potentiae in quocumque statu.²⁷

According to Fabri, Javelli's reading differs from Aquinas' account of cognition. Javelli also commented on the *First Part*, but his reading touches the first thirteen questions only, and is centred on the Trinity and God's attributes.²⁸ We can thus observe that Javelli's «alternative» reading of Aquinas, which approaches his account of

²⁶ Fabri, *Philosophia naturalis*, Theorema 86, cap. 3, p. 577. Fabri faithfully reports Javelli's text: cf. Crisostomo Javelli, *Super tres libros Aristotelis de anima quaestiones subtilissimae, in quibus carissime resolvuntur dubia Aristotelis, et Commentatoris, eaque ut plurimum decisa habentur iuxta Thomisticum dogma*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1552, lib. III, q. 1, p. 179: «In hac quaestione adverte, quod intendimus loqui de obiecto intellectus nostri, non absolutae considerari, sic enim de eo locuti sumus in quaest. praecedenti sed de obiecto eius, ut coniunctus est, sive pro statu praesentis vitae. In hoc igitur proposito adverte, quod plures ut Scot. et Aur. et Aver. impugnant B. Th. potius verbis quam sensu, eo quod non habuerunt, nec intellexerunt mentem B. Th. arbitrantur enim quod B. Th. teneat quidditatem materialem esse primum et formale et adaequatum obiectum intellectus nostri coniuncti, quod tamen est falsum, nec ista fuit mens D. Thom.» (The quoted edition is accessible on googlebooks).

²⁷ Fabri, *Philosophia naturalis*, Theorema 86, cap. 3, p. 577.

²⁸ Cf. Crisostomo Javelli, *Expositio praeclarissima eximii Magistri Chrysostomi Javelli... in primum tractatum primae partis angelici doctoris D. Thomae Aquinatis... in Divi Thomae Aquinatis... Totius theologiae summa, in tres partes digesta, & ad Romanum exemplar collata. Cum commentariis R. D. D. Thomae de Vio Cajetani... t. I: I. Prima pars, cui addita sunt commentaria R. F. Chrysostomi Javelli ad librorum prohibitorum indicem... Lugduni, apud S. Michaellem, 1588.*

cognition to Scotus', is vehiculated by a commentary *On the Soul*, and not by his commentary on the *First Part*.

As for Cajetan, Fabri remarks that his defence of Aquinas differs from Javelli's.²⁹ His commentary is more adherent to the *littera* and, as it presents a battery of anti-Scotist arguments, it is deeply analysed (and refuted) by the Scotist. Here I will highlight mostly three points of Fabri's digest of Cajetan's commentary. (1) According to the Scotist, Cajetan correctly reads Aquinas' text and does not furnish another version of his account of cognition, like Javelli did; (2) concerning the two theses on the primacy of being in general and material being, in the wake of Aquinas, Cajetan established that the essence of material being is the human intellect's first object «intensive», acquired by its own means and naturally (*ex natura potentiae*), while being in general, is the intellect's first object «extensive», and the human intellect can grasp it after the intervention of grace only:

Ex his verbis apparet quod secundum eum obiectum adaequatum intellectui ex natura potentiae cognoscibile quidditative ab ipso, est eiusdem ordinis, et generis, cuius est anima, neque aliud ens altioris generis, vel ordinis potest intelligi, et percipi ab anima quidditative ex natura animae; anima autem est quidditas materialis, quia est forma materiae, et sic obiectum eius materialiter, et quidditative cognitum, est quidditas rei materialis, quia est eiusdem ordinis cum anima. Si vero loquamur secundum gratiam Dei, potest quidem etiam intellectus noster intelligere, et hoc est quod dicit quidditatem rei materialis esse obiectum intellectus adaequatum intensive solum, non extensive, quia obiectum intellectus extensive est omne ens, nam anima ex propria natura non potest intendere plusquam in quidditatem rei materialis, sed ex gratia potest extendere se ad cognitionem cuiusvis entis, etiam extra quidditatem rei materialis (...).³⁰

(3) Fabri claims that, at the core of Cajetan's reading, there is the necessity to establish that the object and the cognitive power share the same «order and genre»: there is a *convenientia generica* between the soul and its cognitive object.³¹

²⁹ Fabri, *Philosophia naturalis*, Theorema 86, cap. 3, p. 577: «Aliter igitur pro D. Thoma quam Iavellus, et concedit mentem D. Thomae esse quod quidditas rei materialis est obiectum adaequatum intellectus nostri ex natura potentiae, ut patet ex ijs, quae dicit in corpore illius expositionis, et respondendo ad argumenta, et maxime ad quartum ubi habet hac verba: 'Concedo quod intellectus ex natura non potest quidditative cognoscere altius quidquam sit natura animae nostrae; cum quo tamen stat quod potest per gratiam elevari ad cognoscendum quidditative, quod est extra obiectum quidditative cognoscibile, a se naturaliter'.»

³⁰ Fabri, *Philosophia naturalis*, Theorema 86, cap. 3, p. 377-378.

³¹ Cf. Fabri, *Philosophia naturalis*, Theorema 86, cap. 3, p. 578: «[secundum Caietanum] debet esse proportio inter cognitum, et potentiam cognoscitivam, sic quod cognitio quidditativa obiecti non debet excedere modum cognoscendi potentiae, et insuper debent habere eundem modum essendi, non quidem specificae, sed generice, ita quod debent esse eiusdem ordinis, et generis, non autem cognitum debet esse altioris ordinis; (...).»

As I already said, Fabri's remark on the differences among the Thomists is presented, more or less in the same words, in many Scotist texts. The most influential is certainly the commentary to Scotus' *De anima* by the Irish Franciscan Hugh McCaghwell, published together with the famous and authoritative Wadding edition of Scotus' works (Lyon, 1633). In the explanatory notes following the chapter on the intellect's first object, McCaghwell discusses the Thomists' positions and, in particular, Cajetan's and Javelli's. Just like Fabri did, he claims that Javelli and his followers were wrong in explaining their master's thought («verum glossa haec non videtur subsistere»)³² Again, Cajetan's reading is considered as the most adherent to Aquinas and, consequently, the sole Thomist reading to be the object of McCaghwell's attention (and refutation).³³ The same doxography, that presents on the one hand, Aquinas' most faithful ones – Capreolus and Cajetan mostly – and, on the other, Javelli and the modern Thomists (the «recentiores»), can be found also in the important scholastic commentary on Scotus' *De anima* by Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto (Venice, 1643).³⁴ They recognize too that the «Thomistae recentiores» follow Javelli's

³² Cf. Hugh McCaghwell, *Annotationes in De anima*, q. 19, conclusio I, in Wadding II, p. 559: «Thomistae in explicatione Divi Thomae in hac parte, non conveniunt. Iavell. 3 de Anima 9, de obiecto intellectus possibilis, dicit quod loquitur D. Thomas de obiecto intellectus humani pro hoc statu; dum ait esse quidditatem rei materialis, quodque secundum naturam potentiae, ponit ens esse eius obiectum: quod si verum esset, Scotus, et ille conveniret. Verum glossa haec non videtur subsistere.»

³³ Cf. McCaghwell, *Annotationes in De anima*, q. 19, pp. 559-560.

³⁴ As for Mastri and Belluto, we cite the edition of 1678: B. Mastri, B. Belluto, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer... tomus tertius continens disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae De anima, de generatione et corruptione, de coelo et de meteoris*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678, *Disputatio VI*, q. VI, p. 203 §160: «Quaesitu hoc agitari potest de intellectu nostro, tum pro statu isto, in quo vires habet suas quodammodo ligatas sensibus, tum ex natura potentiae, secundum quam considerationem a sensibus praescindit, ac veluti quocunque impedimento solutus consideratur, et eius adaequatum obiectum in utraque consideratione hic inquirimus, et per adaequatum obiectum intelligimus illud, quod non excedit ipsam potentiam, neque excedit ab illa, nihilque intra ambitum illius obiecti continentur, quod ad illam potentiam non pertineat, nec aliquid pertineat ad illa potentiam, quod sub illo obiecto non contineatur, ut dictum est in logica. Thomistae in hac re non satis inter se conveniunt de mente D. Thom. cum enim p. p. q. 12 art. 4 et q. 84 art 7 et q. 87 art. 3 statuisset quidditatem rei materialis nostri intellectus obiectum, id aliqui absolute intellexerunt de obiecto intellectus nostri ex natura potentiae, ita Caietanus dictis in locis, et Capreolus p. 2 q. 1 et alij quamplures, in quo sensu opinio D. Thom. solide rejicitur a Doctore p. d. 3 q. 3. Alij vero volunt D. Thom. dum ait quidditatem rei materialis esse obiectum adaequatum intellectus humani coniuncti, loqui de obiecto intellectus pro hoc statu, non ex natura potentiae, sic enim obiectum eius adaequatum est ens in tota sua latitudine, ita Iavell. 3. de anima q. de obiecto intellectus, Bannes p. p. 84, a 7, Complutenses disp. 16 de anima q. p. et 2 alii recentiores communiter, in quo sensu intellecta D. Thom. opinio parum, vel nihil distat a sententia Scoti, quam espressi p d 3 q. 3 et quolib. 14 art 2 et in de anima q. 19, 20, et 21 et bene adnotarunt Faber theor. 85 et Cavellus in q. 19 cit de anima annot. P. qui tamen ibidem demonstrant D. Thom de obiecto adaequato intellectus nostri ex natura potentiae locutum esse, cum ait obiectum adaequatum eius esse quidditatem rei materialis, et in hoc sensu quoque eum citant Regentes Parisienses 3 de anima q. 2 ad q. p. collater.»

reading of Aquinas, which «does not differ much, or at all, from Scotus' text»³⁵. Be this as it may, in their commentary, Mastri and Belluto also claim that this Scotist reading of Aquinas is false, like Fabri and McCaghwell had already pointed out.³⁶ Juan Merinero López's commentary on Scotus' *De anima* (Madrid, 1659) echoes these readings.³⁷ The aforementioned texts present the integration, by certain Thomists, of «Scotus' two theses» on the intellect's first object, «pro statu isto» and «ex natura potentiae», and the divergence with Cajetan. I might only want to add a word about Merinero's commentary *On the Soul*, as, after presenting the Thomists' positions, he claims that Aquinas effectively supported the two theses. Perhaps provocatively (as he does not seem to care about establishing Aquinas' real position)³⁸, Merinero quotes a passage from *Prima*, q. 79, where being is said to constitute the intellect's whole cognitive range:

Porro secundum D. Thomam intellectum nostrum ex natura sua se extendere ad omne ens, et consequenter ens in tota sua latitudine esse obiectum adaequatum intellectus nostri, patet ex verbi eius; nam I. part. quaest. 79 art. 7 sic ait, *Intellectus recipit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quod est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur intellectus possibilis; quid clarius?*³⁹

³⁵ See the previous note: «(...) Alii Recentiores communiter, in quo sensu intellecta D. Thom. opinio parum, vel nihil distat a sententia Scoti, etc.»

³⁶ Cf. the previous section on Fabri as well as n. 33.

³⁷ Juan Merinero (1583–1663) is a Spanish Scotist and an important figure within the Franciscan Order in the 17th century. Professor of theology, he was Provincial and then General of the whole Franciscan Order (1639–1645). Cf. Juan Merinero, *Commentarii in tres libros Aristotelis de anima, iuxta subtilis doctoris Ioannis Duns Scoti mentem, una cum disputationibus et quaestionibus, hoc tempore agitari solitis*. Matrili aud Matthaeum Fernandez Typographum Regium, anno 1659: *De anima*, liber III, disp. IV, q. 2, §10, p. 373: «Non me latet, inter discipulos D. Th. dissidium esse in explicanda mente Angelici Doctoris; nam Caietanus in articulum 4 q. 12 primae partis D. Thomae, etsi ita lubricus sit, ut vix capias eius mentem; tamen ad 4 et in corpore expositionis admittit secundum D. Thomam, quidditatem rei materialis esse obiectum intellectus humani, non quaecumque, sed ex natura potentiae, et consequenter adaequatum, et idem sentiunt Capreolus loco supra citato, et aliqui alij Thomistae; imo Scotus noster in hoc sensu intellexit sententiam D. Thomae, et quia eodem modo loquitur de intellectu humano, assignando ei obiectum, ac loquitur de sensu, et de intellectu Angelico, sed de his loquitur I. parte, quaest. 85 a. 1 secundum naturam suam; ergo et de intellectu humano. Item ratio D. Thomae de proportione in modo essendi requisita inter potentiam cognoscitivam, et obiectum eius, qua usus est ad probandum, obiectum intellectus nostri esse quidditatem rei materialis, si quid probaret, probaret utique, quidditatem rei materialis esse obiectum intellectus nostri, non solum pro hoc statu, sed etiam ex natura potentiae, seu adaequatum; quia anima nostra ex natura sua non solum pro hoc statu, sed etiam pro futuro est forma corporis, petens esse in materia.»

³⁸ Cf. Merinero, *De anima*, lib. III, disp. IV, q. II, §12, p. 374: «Sed quidquid sit de ista controversia, quae, ut dixi, versatur inter Discipulos D. Thomae in explicando mentem eius; tenendum est cum Scoto nostro in I. dist. 3 q. 3 num 8 et in 4. dist. 49 quaest. 11 et de anima quaest. 10 obiectum adaequatum intellectus nostri esse ens reale in tota sua latitudine sumptum. Etc.»

³⁹ Merinero, *De anima*, lib. III, disp. IV, q. II, §11, p. 374.

From this rapid presentation, there are some considerations to make. On the problem of the intellect's first object, in the seventeenth century some of the most influential Scotist theologians, as well as the eclectic Minim Lalemandet, started off with presenting a division among the Thomists in their doxographies: on the one hand, Aquinas' most faithful party, made by Capreolus (whose commentary on the *Sentences* is usually referred to without a proper discussion, differently from Cajetan's), Cajetan and others, holding that the human first and adequate object «in every state» is the essence of material being; on the other one, Javelli – «that the contemporaries use to follow»⁴⁰ – and the «recentiores», holding two theses: one for the present state and the other, «in general». This double presentation aimed to weaken the opponents' party: as we have seen, rather explicitly, Macedo's purpose was to highlight the inconsistency of Aquinas' thesis, echoed by his school. As for the other Scotists (as well as for Lalemandet) I have mentioned, they put the accent, mostly, on the fact that the proximity between Aquinas' and Scotus' thesis on the intellect's first object, supported by the modern Thomists, was false or, like Merinero highlights, at least problematic. The last observation I can make is that, in these commentaries, the metaphysical debates are left aside and there is no mention of the univocity of being.

4. (Some) Early Modern Thomists: Báñez, Zumel, the Complutenses

In this third and last section, I will analyze the commentaries on the *Prima Pars* by three Thomists contemporaries to the texts mentioned above. The first one is the commentary by the «Thomista rigidus» Domingo Báñez (1528-1604), printed in 1588,⁴¹ and included by the Scotists in their list of the modern Thomists following Scotus.⁴² Báñez's commentary is very instructive for many reasons. Concerning the studied problem, it traces back the story of the question: Cajetan's commentary is quoted and used as a model to respond to Scotus' objections; no mention is made of Javelli. Be this as it may, the form of the commentary is synthetic and different from Cajetan's. Although there is no mention of them in Aquinas' text nor in Cajetan's commentary, in the «unica conclusio» which follows the question 84 (article 7), for example, Báñez introduces the two «Scotist» theses:

⁴⁰ Cf. Merinero, *De anima*, lib. III, disp. IV, q. II, §11, p. 374: «E contrario vero Iavellus 3 de anima quaest. de obiecto possibili, quem communiter recentiores Thomistae sequuntur, asserit, secundum D. Thomam intellectum nostrum ex natura sua se extendere ad omne ens (...)»

⁴¹ See Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris S. Thomae*, Salamanca, 1584-1588. We use the edition of Douai, 1614 [apud Petrum Borremannum Typographum Iuratum]. For this text's edition, see D. Báñez, *Tratado sobre el hombre. Comentario a Suma teológica, I, q. 75-q. 77*, Introducción y notas de J.A. García Cuadrado, Traducción de A.C. Chacon, M. Idoya Zorroza y J.A. García Cuadrado, 2 vols. Pamplona, EUNSA, 2007, vol. I, p. 15-16.

⁴² For example, by Mastri and Belluto in their commentary on Scotus' *De anima*.

Obiectum adaequatum intellectus nostri secundum totam suam latitudinem sive obiectum specificans est ens in communi: obiectum vero proportionatum et connaturale illi pro statu praesentis vitae, est quidditas rei materialis.⁴³

How can this double solution - that the Scotists will acknowledge as inspired by their master - cope with an «orthodox» and consistent reading of Aquinas?

In question 84, a. 7, the focus is the functioning of the human intellect and its necessary dependence on the sensitive faculties (the «*conversio ad phantasmata*»). Báñez claims that the Aristotelian sentence according to which the human intellect always needs the phantasms was common among the Theologians;⁴⁴ why then was Aquinas «attacked» by many of them, concerning the claim that the essence of material being is the human intellect's first object?⁴⁵ Scotus' objections can be quickly summarised in the thesis on the *quidditas rei materialis* as adequate object is too narrow and does not describe all the intellectual functions. Báñez starts off with underlining the double nature of the human cognitive power; despite its union as well as its dependence on the material body, the human intellectual power is immaterial and functions differently from the vegetative and the sensitive powers. It has thus a double cognitive first object:

Obiectum intellectus nostri est duplex: alterum quod dicitur motivum, alterum vero, quod vocatur terminativum. Obiectum vero terminativo est illud, ad quod se extendit virtus ipsius potentiae. De obiecto motivo communis sententia est Theologorum et Philosophorum, quam etiam docet Scotus in I. d. 3 q. 3, quod illud est quidditas rei materialis. (...) de obiecto terminativo intellectus nostri possumus loqui dupliciter. Aliud enim est obiectum adaequatum intellectus nostri in tota sua extensione, tam respectu cognitionis perfectae quam imperfectae, tam respectu cognitionis eius, dum est in corpore. Quod alias a Metaphysicis solet appellari obiectum specificans, sive obiectum adaequatum, et hoc obiectum est ens sive verum (...) aliud obiectum intellectus est, quod vocatur proprium et connaturale et proportionatum, quod tantum terminat cognitionem perfectam nostri intellectus, et hoc obiectum non potest esse aliud, quam quidditas rei materialis. Et D. Thom. in hoc artic. tantum loquitur de obiectum intellectus nostri hoc secundo modo.⁴⁶

Báñez acknowledges that in the question he is commenting on, Aquinas had only described the case of the human intellect's proper and connatural object; nevertheless, he takes the thesis on being as *obiectum terminativum* from two other passages of the *Summa*, namely Ia q. 5 a. 2 and q. 87 a. 3 *ad primum*, thus presenting in his commentary

⁴³ Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, *unica conclusio*, p. 383.

⁴⁴ Cf. Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 382: «Sic autem moderata haec prima conclusio, est communis doctrina Theologorum et Philosophorum, imo est expressa sententia Arist. 3. De anima, text. 30. ubi expresse docet, quod anima nihil intelligit sine phantasmate.»

⁴⁵ Namely by Scotus; Báñez uses Cajetan's synthesis of the Scotist objections as a pattern. Cf. Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 382: «Rationem divi Thomae in hoc articulo multi calumniantur, etc.»

⁴⁶ Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 382-383.

a more comprehensive synthesis of Aquinas' thought on the problem of the adequate object. Such a synthesis is not present in Cajetan's commentary *ad locum* and opens at a wider reading of Aquinas' text. Although Báñez agrees with Cajetan's, and states that the human intellect's object is unique and subordinate, in its every cognitive process, to the essence of material being, importantly he also adds, quoting q. 87 a. 3, that the intellect's first object is «somehow common» («commune quoddam»):

Et apertius infra q. 87 articu. 3 ad primum docet, quod obiectum intellectus nostri est commune quoddam, videlicet, ens et verum, non tamen obiectum primum. Nam primum obiectum intellectus nostri secundum presentem statum, non est quodcunque ens aut verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, quibus mediantibus in aliorum cognitione devenit.⁴⁷

This elucidation aims to explain how the human cognition is articulated. The human intellect's whole cognitive range is provided by the material substance, which it knows as «quidditative» and directly. God and the angels instead are not the human intellect's first object, they are not known as *quidditative*, but always through analogy with the material things («per comparationem ad res materiales»)⁴⁸. The fact that the intellect's cognitive object is common makes possible the communication between the cognition acquired directly from the senses, and the cognition extracted by them, indirectly. Hence, just like Cajetan did before, Báñez claims that the human intellect's object, «motivum» and «terminativum», cannot be but the essence of the material substance:

Omnis cognitio intellectus nostri vel terminatur ad res materiales, vel terminatur ad res immateriales medijs materialibus, ergo semper quidditas materialis est obiectum terminativum intellectus nostri, et ex consequenti est obiectum proprium et connaturale.⁴⁹

In his commentary, Báñez presents an «extended» synthesis of the problem, considering the Scotist objections as well as Cajetan's text to build his own. As we have seen, he includes in the discussion other texts by Aquinas in order to defend him from his opponents. Differently from Cajetan, in his «unica conclusio» he distinguishes the human intellect's adequate object in the present state (material being) and in general («ens»). Being in general exceeds the human intellect's proportionate object but

⁴⁷ Cf. Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 383. Cf. Aquinas, Ia, q. 87, a. 3: «Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere, sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum presentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.»

⁴⁸ Cf. Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 383: «(...) Deum et substantias immateriales non possumus cognoscere in statu praesentis vitae nisi per remotionem vel comparationem aliquam ad res materiales.»

⁴⁹ Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 383.

furnishes it with its whole cognitive range. Báñez also remarks that, whatever the intellect knows, it knows it «sub ratione entis»;⁵⁰ he does not mention, as explicitly as Cajetan did, that every being can be accessible to it after the intervention of grace. The beatifical state is referred to within the argument on the «naturalness» of the need of the *phantasmata*.⁵¹

Báñez's presentation concerning the studied problem almost represents a standard in the Thomists' commentaries of his day. Despite of the Dominican's engagement in fighting them, we find it, more or less in the same words, even in the commentaries by Jesuits of the calibre of Suárez (*De anima*, 1572) or Toledo (*De anima*, 1574). The use of the two theses concerning the intellect's first object does not betray Aquinas' text, but widens the discussion and is somehow part of the strategy to reply to Scotus – and the Scotists' – objections.

4.1 Zumel

The other authors whose texts we shall examine are yet another «summista», the Mercedarian Francisco Zumel (1540–1607), as also the famous Discalced Carmelites of the Collegium Complutense. Their commentaries – on the *Prima* and on *De anima* – testify how the problem of the intellect's first and adequate object was synthetized and, moreover, how Báñez's reading was common among Aquinas' commentators of that day. Just like Báñez, Francisco Zumel, who also lived and worked in Salamanca, uses the «two theses» in his commentary on the *Prima Pars*. Zumel does not comment on question 84: his commentary comprehends the first 48 questions of the *Prima* only. The theme of the intellect's first object is thus confronted by the author in question 12, a. 4, which focuses on the impossibility, for the created intellect, to know God's essence by nature and, consequently, on the intellectual capacity as well. Following Aquinas'

⁵⁰ Cf. Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 383: «(...) notandum, quod obiectum alicuius potentiae est duplex. Aliud formale, quod nihil aliud est, quam id sub cuius ratione obiectum refertur ad potentiam, et id in intellectu, est ens sive entitas, omnia enim quae intellectus intelligit, intelligit sub ratione entis. Aliud est obiectum materiale, id est, id, in quo reperitur ratio formalis obiecti obiecti talis potentiae, ut albedo est obiectum materiale visus. Et huiusmodi obiectum, in quo scilicet, principaliter et proportionate reperitur ratio entis, quod est obiectum formale intellectus nostri, est quidditas rei materialis. Itaque quidditas rei materialis est obiectum materiale intellectus nostri proportionatum illi pro isto statu.»

⁵¹ Cf. Báñez, *In Primam*, q. 84, a. 7, p. 384, *ad quintum*: «Ad quintum argumentum respondetur ex doctrina eiusdem Caietani, quod intellectum animae unitae corpori passibili indigere conversione ad phantasmata, est naturale; propterea quod eiusmodi intellectus non potest directe cognoscere singularia naturaliter loquendo. Quapropter etiam in statu innocentiae indigebat eiusmodi conversione ad phantasmata. Ad vero quod anima uniat corpori impassibili et glorioso; est omnino supernaturale, et inde fit quod anima perficiatur in modo etiam intelligendi (...) elevatur enim tunc anima quodammodo ad modum cognoscendi angelorum.»

pattern, Zumel subscribes, from the very beginning of the discussion, to the proportion principle: the way a cognitive faculty knows something is determined by its own nature.

Cuiuslibet cognoscentis cognitio debet esse secundum mensura naturae.⁵²

In the synthesis preceding his commentary, the theologian recalls Aquinas' conclusions. Just like every other created mind, the human intellect cannot see God's essence by nature, namely out of grace; God actually exceeds the nature of every created mind, and the human intellect's adequate object is material being:

Connaturale est animae rationali dum est in via, cognoscere quidditates rerum materialium: non item spiritualium.⁵³

Faithful to the principle that to every mind corresponds a proper object, Zumel concludes that the human intellect's adequate object is material being – and the angel's, immaterial being.⁵⁴ The intellect «in via», united to the body, always needs the sensible species and his cognitive departure point is, clearly, material being. Be this as it may, being in general, «simpliciter», and «absolute», is the intellect's adequate object. Thus, there is, on the one hand, the intellect's proportionate object, material being, and on the other hand, there is being in general, that is, «absolute», the intellect's adequate object:

Intellectus humanus, quamvis habeat pro obiecto proportionato quidditatem rei materialis, tamen obiectum adaequatum, est ens secundum suam latitudinem: quod includit, quamvis in confuso et imperfecte illud ens, quod est per se subsistens, et ipsum esse. (...) loquendo de obiecto naturaliter et quidditative cognoscibili, res materialis est obiectum adaequatum naturaliter nostri intellectus: absolute tamen et simpliciter, non est obiectum adaequatum, sed ens.⁵⁵

Zumel's commentary is structured around Scotus' objections and aims to reply to them.⁵⁶ The theological famous argument of the *Ordinatio*, according to which not even the blessed soul could see God in the afterlife, if one accepts that material being is the intellect's adequate object, is solved through the intervention of grace. The difference between the Scotist and the Thomist account thus consists of the necessity of the divine

⁵² Francisco Zumel, *In Primam D. Thomae partem commentaria*, Venetiis, apud Floravantem Pratum, 1597; in Ia, q. 12, a. 4, p. 195.

⁵³ Zumel, in Ia, q. 12, a. 4, p. 195.

⁵⁴ Cf. Zumel, in Ia, q. 12, a. 4, p. 196-197: «Anima vero non potest cognoscere, nisi quidditates rerum materialium et sensibilibus conceptu absoluto. Angeli vero, naturaliter et evidenter solum possunt cognoscere formas a materiis separatas, hoc est, intelligentias ipsas: quae similem essendi modum habent cum angelo, quatenus immateriales sunt. Et quoniam Deus est actus purus, cuius essentia est ipsum esse infinite separatum a potentialitate, solus Deus per naturam potest naturaliter cognoscere et comprehendere se ipsum: quoniam obiectum cognitum, est simile et proportionatum naturae cognoscenti, quae est ipse Deus.»

⁵⁵ Zumel, in Ia, q. 12, a. 4, p. 197.

⁵⁶ Cf. Zumel in Ia, q. 12, a. 4, p. 196 etc.

intervention («divinitus»⁵⁷) to accomplish the beatifical vision. Zumel also specifies that Aquinas did not mean that the intellect cannot know God: the point is how it can know Him. Aquinas denied that the intellect – every intellect – can know God’s essence «clare et distincte» by nature; the sole cognition it can get through its «vires», and by nature, is «in confuso et imperfecta», and obtained through analogy: through the cognition, «obscura et confuse», of being in general, that also comprehends God and the immaterial substances. Univocity or analogy are not mentioned by Zumel, who focuses instead on the cognitive subject’s nature, thereby closely following the text is commenting on.⁵⁸ The «radix modi cognoscendi», is the nature of the cognitive faculty.

Zumel’s text, which we have quickly examined, is very clear, and summarises the main concepts of Aquinas’ account in a very effective synthesis. Nature and proportion determine the kind of cognition of the intellective power; the «two theses» on being are mentioned in the wake of the replies to Scotus’ arguments.

4.2. The Complutenses

The last paragraph of this section is devoted to the *De anima* commentary published by the Discalced Carmelites of the College of Alcalá (1637).⁵⁹ This text was also counted by the Scotists among the Thomistic commentaries «following Scotus», namely, exposing the two theses on the intellect’s adequate object, *absolute* and *in via*⁶⁰. This scholastic work, which summarises the Thomist tradition, makes use of the same pattern employed in the commentaries on the *First Part* by Báñez and Zumel. Being a commentary *On the Soul*, and not on the *Prima*, it adds to the original Aristotelian structure the problems and the issues brought up by the medieval and Renaissance tradition. The reference to Aquinas, the tutelary deity of the Carmelites’ *Cursus philosophicus*, is clear. On the intellect’s first object, in the *disputatio* 17 the first question is concerned with the thesis of being in general, and the second, with material being:

⁵⁷ Cf. Zumel, in Ia, q. 12, a. 4, p. 197: «(...) ut intellectus noster intelligat quidditatem immaterialem, necesse est ut divinitus adiuvetur et confortetur.»

⁵⁸ Zumel, in Ia, q. 12, a. 4, p. 197: «Quantum ad modum essendi, qui est radix modi cognoscendi, verbi gratia rationalis anima quandiu habet modum essendi unita corpori ut forma, non potest cognoscere Angelum naturaliter sicuti est. Quia cognitio animae in tali statu, non est sine conversione ad phantasma corporale: et ita naturaliter non potest evidenter cognoscere, nisi quidditatem in materia.»

⁵⁹ Cf. Collegium Complutense (Discalceatorum Fratrum Ordinis B. Mariae de Monte Carmeli), *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Iuxta miram Angelici Doctoris D. Thomae, et Scholae eius doctrinam*, Lugduni, 1637. The author of this work is Antonio de la Madre de Dios (Antonius a Matre Dei, 1583-1637), active in Alcalá and Salamanca. On this text, see Jansen, B., «Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17. und 18. Jahrhunderts», *Scholastik*, 13, (1938), pp. 49-71; Spruit, L., *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Vol. 2, Renaissance Controversies, Leiden, Brill, 1995, pp. 334-337.

⁶⁰ For example, by Mastri and Belluto: see n. 34.

Dicendum tamen est obiectum adaequatum nostri intellectus esse ens, aut verum in tota sua latitudine. Ita D. Tho. I p. q. 84, art. 7, ad tertium et q. 87 art. 3 ad primum, ubi loquendo de obiecto intellectus nostri sic ait: *Dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam scilicet ens. Et verum sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi.* Si autem ens non in tota sua latitudine, sed ut restringitur ad ens e verbi gratia naturale, esset obiectum nostri intellectus, non dixisset, absolute, ens esse obiectum illius, sed addidisset ly naturale, sicut quia obiectum Philosophiae non est idem ens in toto suo ambitu, sed limitatum ad ens mobile; (...).⁶¹

The same texts of the *Prima* are mentioned in reference to the second thesis, that concerning the intellect's adequate object in the present state:

Dicendum est primo, intellectum pro hoc statu habere pro obiecto proportionato solam quidditatem materialem, ac proinde, solam eam, ut abstractam a conditionibus materialibus individuantibus. Ita Aristot. in hoc lib. text. 8 quem D. Thom. loquens ibidem lect. 8 de obiecto proportionato intellectus pro hoc statu (...) Quod etiam docet quaest. 87. art. 3 ad primum eumque communiter sequuntur Caietanus, 3 de Anima cap. 5, Bañes I. part. quaest. 84. art. 7. dub. I. referens omnes discipulos S. Doct. nec non, et Scotum in I. distinc. 3. quaest. 3.⁶²

4.3. Early Modern Readings

This overview of Thomist and Scotist texts, concerning the intellect's first object, has no pretention to be exhaustive, nor to establish what Aquinas or Scotus really said about it. My aim was only to show how, between the 16th and the 17th centuries, Aquinas' account on the *primum cognitum* exposed in the *Prima Pars* was read and exposed in the scholastic production of that day. The Scotists, as we have seen, criticised Aquinas' account of cognition through different strategies. In his *Collationes* Macedo reduces Aquinas' theory to a fragmentary puzzle, that none among his followers had been able to recompose. Macedo's strategy is that of separating Aquinas' texts, isolating them, and thereafter showing their disharmony and incoherence, compared to Scotus' account. The second criticism, vehiculated, as we have seen, by some among the most important Scotists of the 17th century – Fabri, McCaghwell, Mastri and Belluto – aims instead to show that Scotus' thesis concerning the studied problem was better than Aquinas' in another (more subtle) way: at a certain point, the Thomist Javelli started to account for the intellect's first object problem just like Scotus did, basically attributing to Aquinas the same two theses of the *Ordinatio*: «pro statu isto», in the present state, and «absolute», in general. Such a reading, the Scotists claimed, does not correspond to what Aquinas affirmed. The thesis of being as first *cognitum* was perceived, by them, as stolen directly from Scotus.

⁶¹ Collegium Complutense, *De anima*, disp. 17, q 1, §3, n. 4, p. 379.

⁶² Collegium Complutense, *De anima*, disp. 17, q. 2, §1, n. 24-25, p. 386.

What can we derive from this overview of texts? Did the Thomists change, as the Scotists claimed, their reading of Aquinas in the wake of Javelli? Or was Javelli right, when he claimed that Scotists and Thomists were fighting around terms, more than sense («potius verbis quam sensu»)?⁶³ If, as we have seen, Macedo tried dismantling Aquinas' theory into fragments – portions of text, taken out of their context –, my impression is that early modern Thomists aimed to recompose the puzzle proposing, in their readings, a more comprehensive picture of Aquinas' account of cognition. The thesis on «ens» as adequate object is derived from Aquinas' texts, and meticulously put alongside that on material being in order to reply to the Scotist accusations. In his commentary, Cajetan focused on the thesis exposed in the quaestiones 84, 85 and 86, and stated that, according to its nature, the human intellect's first object is material being; being in general, is known through material being, as «arrival point» (*obiectum terminativum*) of the cognitive act. This thesis is highlighted in their commentaries by the early modern Thomists, of every kind and order: from the «Thomista rigidus» Domingo Báñez to the Jesuits Toledo and Suárez, and the Carmelites of the Collegium Complutense.

Anna Tropia
anna.tropia@gmail.com

Fecha de recepción: 09/07/2019

Fecha de aceptación: 15/09/2019

⁶³ Cf. Javelli, *De anima*, lib. III, q. 2, p. 179 (cf. n. 26).

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA NATURAL EN LA ÚLTIMA ÉPOCA COLONIAL CHILENA: EL TRATADO ACERCA DE LOS ELEMENTOS Y LAS INSTITUCIONES DE FÍSICA DE MANUEL ANTONIO TALAVERA*

The Teaching of Natural Philosophy in the last Chilean Colonial Era: The Treatise on the elements and the Institutiones Physicae by Manuel Antonio Talavera

Abel Aravena Zamora

Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha
Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins

Resumen

El artículo revisa los contenidos generales del *Tratado Acerca de los elementos* (1792) de Manuel Antonio Talavera, que es parte de los capítulos que estudian la *Física especial* en su obra *Instituciones de Física*. En ésta, se combinan las doctrinas de filosofía natural según las enseñanzas de los filósofos modernos (*Recentiores*), los nuevos datos empíricos generados a partir de los experimentos científicos y la autoridad de las Escrituras. Se intenta mostrar cómo en la enseñanza de la disciplina durante la última época colonial convivieron conocimientos propios de la modernidad matizados con elementos característicos de la escolástica. Presentamos una breve nota biográfica del autor y revisamos desde una perspectiva general los principales aspectos del tratado. La intención es visibilizar el quehacer educativo de Talavera y rescatar parte del legado filosófico latinoamericano.

Palabras clave

Filosofía natural; Historia de la filosofía; Escolástica Americana; Filosofía colonial; Manuel Antonio Talavera.

* Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt de Postdoctorado n° 3170144.

Abstract

This paper examines the general content of the *Treatise on the elements* (1792) by Manuel Antonio Talavera. This treatise is a part of his work *Institutiones Physicae*, and is dedicated to the study of *Physica particularis*. In this work, the doctrine of natural philosophy is combined with new empirical data as well as the authority of the Holy Scriptures. The article analyses how aspects of both modernity and scholasticism coexisted in the teachings of the discipline in the last part of the colonial era. It presents a brief biographical note on the author and from a general perspective examines the principal aspects of the treatise. By examining the principal aspects of the treatise, the article constructs a profile of the educational work of Talavera and highlights legacy of Latin American philosophy.

Keywords

Natural Philosophy; History of Philosophy; American Scholastic; Colonial Philosophy; Manuel Antonio Talavera.

Manuel Antonio Talavera: político y docente

Manuel Antonio Talavera (Villarica, Paraguay 1761 — Mendoza, Argentina 1814) fue un destacado protagonista de las últimas décadas de la época colonial chilena. Pues, por una parte, contamos actualmente con distintos testimonios acerca de su controvertida faceta política, los que incluyen, por ejemplo, el diario¹ en el que relata detalladamente los sucesos ocurridos en 1810 que dieron origen al proceso de independencia. Por otra parte, se conservan también un par de cursos manuscritos en latín, que dan cuenta de su quehacer como profesor de filosofía en el Santiago de aquella época.

Sobre sus datos biográficos, consta que en 1778 ingresó al colegio de Monserrat de Córdoba del Tucumán (Argentina), en donde obtuvo los grados de Maestro en Artes y el de Doctor en Teología en 1788. Más tarde, en 1790, llegó a Santiago de Chile junto con su tío, Nicolás de Chopitea, y estudió Leyes y Cánones en la Universidad de San Felipe hasta obtener el título de abogado.

Se destacó como un personaje político relevante, pues fue un espíritu firmemente hostil a la *revolución* y un ferviente partidario del Rey y de la administración española en los territorios americanos. Hacia comienzos de 1810 fue un testigo privilegiado de los primeros síntomas que marcarían el tránsito desde la *Colonia* hacia la *Nación*, por lo que juzgó conveniente tomar nota de ellos para construir una base a la historia futura. Así, se transformó en el primer cronista del proceso de independencia. En su diario de memorias, narra detallada y pacientemente los sucesos que presencié entre mayo y octubre del año 1810.

¹ Talavera, M.A., *Diario*, Santiago de Chile, Imprenta Mejía, 1901.

En este sentido, se le considera como una suerte de *informante* de la actividad política de la colonia, pues, al parecer, comunicaba secretamente al Virrey del Perú las noticias de todos los acontecimientos ocurridos en Chile. De acuerdo con Barros Arana², cuando Talavera vio el desarrollo que tomaba su crónica, decidió continuar para enviarla al Rey, con el propósito de que éste supiera cuánto habían sufrido sus fieles vasallos de Chile por defender los reales derechos.

En esta misma línea, siendo abogado de la Real Audiencia, Talavera jugó un papel importante reuniendo hombres levantados, equipados y pagados por los vecinos ricos, para defender la causa del Rey³. Por esta razón, fue tomado prisionero por el ejército revolucionario⁴ y se vio envuelto en diversas dificultades y polémicas. Así, fue mandado a juzgar «por perturbador y atentador contra el sistema y las autoridades revolucionarias constituidas, ordenándosele un castigo ejemplar»⁵.

No obstante, pesar de esta polémica faceta política, Talavera contaba además con otras interesantes cualidades. El historiador Diego Barros Arana lo describe de la siguiente manera:

Era un hombre que en su época en estos países podía llamarse ilustrado, porque conocía las leyes civiles i canónicas i había leído muchos de los comentadores. Padre de una numerosa familia, i sin otra fortuna que su profesión, Talavera era en sus relaciones privadas un modelo de probidad, i como ciudadano, un tipo acabado de fidelidad al rey, de veneración a los gobernadores i de resistencia tenaz a toda innovación política i social⁶.

Como lo adelanta este testimonio, Manuel Antonio Talavera destacó también como un notable personaje erudito de la época colonial chilena. Sus escritos filosóficos aún inéditos, dan cuenta de que era un hombre culto, que estaba al tanto de las discusiones científicas de su tiempo, en especial sobre aquellas relacionadas con la física experimental expuestas tanto en las célebres *Memorias de Trévoux* como en diferentes actas de academias científicas europeas, principalmente las de Florencia, París y Londres. Del mismo modo, sus enseñanzas le muestran como un intelectual conocedor de las modernas doctrinas físicas de científicos como Isaac Newton, René Descartes, Pedro Gassendi, Robert Boyle y Jean Antoine Nollet⁷.

² Barros Arana, D., *Historia Jeneral de Chile*, tomo VIII, Santiago de Chile, Rafael Jover Editor, 1887, p. 481.

³ Martínez, M., *Memoria histórica sobre la revolución de Chile, desde el cautiverio de Fernando VII, hasta 1814*, Valparaíso, Imprenta Europea, 1848, p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁵ *Ibid.*, pp. 131, 350, 373; Feliú Cruz, G., *Vida de don Manuel Antonio Talavera: primer cronista de la Revolución de la Independencia de Chile*, Santiago, Impr. Cóndor, 1937, p. 95.

⁶ Barros Arana, *Historia Jeneral de Chile*, op. cit., p. 480.

⁷ Cf. Jacksić, I., *Rebeldes Académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013, p. 43; Infante Martín, J., «Curas, frailes y otros alborotadores en la independencia de Chile», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 37 (2015), pp. 503-520, en p. 512.

Talavera se desempeñó entre los años 1791 y 1792 como profesor de Artes en el Colegio San Carlos de Santiago de Chile⁸ y, más tarde, en 1794, ejerció en la misma ciudad como profesor particular de filosofía, regentando un estudio al que acudían los estudiantes más distinguidos de la sociedad de aquel tiempo⁹. Contaba entonces con ocho alumnos para el primer curso y con siete para el tercero, de modo que más de la mitad de todos los estudiantes seculares que entonces se educaban en Santiago de Chile acudían a su estudio¹⁰.

Fruto de su docencia en el Colegio San Carlos, se conservan actualmente dos partes del curso filosófico del trienio 1791-1793. La primera parte corresponde a algunos fragmentos del curso de ética, fechado en marzo de 1791, mientras que la segunda, a las *Institutiones de Física* y datan del año 1792. Ambos cursos están escritos en latín, según la usanza de la época, y fueron copiados por el mismo Talavera para desarrollar sus labores docentes. Se conservaría también, de acuerdo con Medina¹¹, una obra titulada *Tractatus scholasticus De voluntate Dei*, de la que actualmente no tenemos ninguna otra noticia.

Del primer manuscrito mencionado se conservan solamente cinco fojas en el Archivo Jesuita del Colegio San Ignacio¹² de Santiago de Chile. La traducción castellana de su extenso título es *Institutiones de Ética del curso trienal de Filosofía o Filosofía Moral, dispuestas y elucubradas para los nobles alumnos del Colegio de San Carlos de la Ciudad de Santiago del Reino de Chile, con método claro, por el señor Manuel Antonio Talavera, Maestro Laureado de la Real Universidad de Córdoba en Filosofía, en otro tiempo alumno del Colegio de Monserrat, y ahora en el mismo Colegio de San Carlos profesor de la Cátedra de Artes. Empezadas el 10 de Marzo del año del Señor de 1791*¹³.

⁸ Díaz, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, VII, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, 446; Hanisch, W., *En torno a la Filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, Ediciones Historia, Universidad Católica de Chile, 1963, p. 102; Furlong, G., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ed. Kraft, 1952, p. 383; Frontaura, J.M., *Historia del Convictorio Carolino*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1889, pp. 3-33; Barros Arana, *Historia Jeneral de Chile*, op. cit., p. 480.

⁹ Medina, J.T., *Historia de la Real Universidad de San Felipe de Santiago de Chile*, tomo I, Santiago de Chile, Soc. Imp. Y Lit. Universo, 1928, p. 562.

¹⁰ Aquellos ilustres discípulos de Talavera fueron Francisco de Paula Ramírez, Timoteo Arratia, Pedro Botarro, Diego Lavaqui, Ramón Pedregal, Agustín Palazuelos, Juan Alberto Mardones, Manuel Infante, Marcial Lavaqui, Manuel Luján, Joaquín Fernández, Bernardo Maceira, José Miguel Infante, José Antonio Pedregal y Manuel Mascayano. Cf. Medina, *Historia de la Real Universidad*, op. cit., p. 562.

¹¹ Medina, J. T., *La instrucción pública en Chile desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1905, p. CCCLXII.

¹² Con el nombre de *Tratado Filosofía Talavera*. 2/ 1/ 311 Carp. 08.

¹³ *Trienalis Philosophici Cursus Institutiones Ethicae, sive Philosophia Moralis Nobilibus Sancti Caroli Collegii Jacobopolitana Urbis Regni Chilensis Alumnis clara methodo digestae ac elucubratae a Domino Emmanuele Antonio de Thalavera Regali Cordubensi Academia Laureato in Philosophia Magistro, olim Collegii Monserratensis Alumno, nunc vero in eodem S. C. Collegio Artium Cathedrae Moderatore. Inceptae die 10*

Por otro lado, el segundo manuscrito con las enseñanzas de Talavera se conserva actualmente en el Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile. Su título traducido al castellano es *Instituciones de Física del curso trienal de Filosofía, segunda parte de la filosofía natural, es decir, lo que comprende la Física particular. Según las más verdaderas enseñanzas e indudables experimentos de los filósofos recientes, dispuestas y elucubradas para los nobles alumnos del Colegio de San Carlos de la Ciudad de Santiago del Reino de Chile, con método claro, por el señor Manuel Antonio Talavera, Maestro Laureado de la Real Universidad de Córdoba en Filosofía, en otro tiempo alumno del Colegio de Monserrat, y ahora en el mismo Colegio de San Carlos profesor de la Cátedra de Artes. Empezadas el 27 de Mayo del año del Señor de 1792*¹⁴.

Las Instituciones de Física y el Tratado acerca de los elementos

Las *Instituciones de Física* son parte del curso trienal de filosofía (1791-1793) de Manuel Antonio Talavera. En ellas, expone las doctrinas de filosofía natural según las enseñanzas de los filósofos modernos, llamados también *Recentiores*, y los nuevos datos empíricos generados a partir de los numerosos experimentos físicos realizados por los científicos de vanguardia de la época. Vale la pena mencionar que, ya en el propio título de la obra, el autor las describe como «verdaderas enseñanzas e indudables experimentos».

Actualmente sólo se conserva la parte dedicada al estudio de la *Física especial*, mientras que del tratado que aborda la *Física general*, al que el mismo Talavera hace numerosas referencias, no conocemos su paradero. La *Física especial* se divide, a su vez, en tres tratados: el primero versa sobre los elementos (*De elementis*, ff. 3r-111r), el segundo trata acerca de los seres vivos (*De viventibus*, ff. 112r-179r) y el último aborda el estudio de los cuerpos celestes (*De coelo et Mundo*, ff. 179r-212v).

Un rasgo característico de este curso, en el que quisiéramos centrar fundamentalmente nuestra atención, es el eclecticismo de sus enseñanzas, lo que a juicio de Celina Lértora Mendoza es, justamente, propio del período pre-ilustrado de la escolástica americana. Pues, por un lado, contiene numerosas referencias a diversas teorías de científicos modernos, a las observaciones y experimentos físicos reseñados en las famosas *Memorias de Trévoux* y también a los diferentes boletines divulgativos de las Academias de Ciencias de Florencia, París y Londres¹⁵. Y, por otro lado, a lo largo de la obra Talavera

mensis Martii anii Domini 1791. Corregimos el error de Díaz, *Hombres y documentos*, op. cit., p. 446 y de Hanisch, *En torno a la filosofía*, op. cit., p. 102, quienes fechaban la obra en 1795.

¹⁴ *Trienalis Philosophici Cursus Institutiones Physicae, secundam naturalis Phylosophiae partem Physicam scilicet particularem complectentes. Iuxta veriora Recentiorum placita illorumque inconcussa experimenta. Nobilibus Sancti Caroli Collegii Jacobopolitana Urbis Regni Chilensis Alumnis clara methodo digestae ac elucubratae a Domino Emmanuele Antonio de Talavera Regali Cordubensi Academia Laureato in Philosophia Magistro, olim Collegii Monserratensis Alumno, nunc vero in eodem S. Caroli Collegio Artium Cathedrae Moderatore. Inceptae die Tertio Nomas Maii anii Domini 1792, 213ff.*

¹⁵ Cf. Lértora Mendoza, C., «La *Translatio Studiorum* y la Scholastica Americana. Un tema actual», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25 (2018), pp. 81-96; Lértora Mendoza, C., *La enseñanza*

recurre frecuentemente a la autoridad y enseñanza simplificada de distintos filósofos clásicos y medievales y, en menor medida, a algunos pasajes de las Escrituras¹⁶.

Asimismo, un valor agregado de las *Instituciones de Física* es que constituyen un documento original de manos del propio profesor, lo que es poco frecuente en los códices coloniales que se conservan hasta nuestros días¹⁷. En efecto, la gran mayoría de éstos han sido copiados por alumnos al dictado del profesor –con todas las limitantes que ello supone– y tienen una finalidad eminentemente didáctica¹⁸.

Por ello, con la finalidad de conocer y valorar el quehacer filosófico de Manuel Antonio Talavera, especialmente su enseñanza de la filosofía natural, revisaremos los aspectos más destacables del *Tratado acerca de los elementos* a la luz del contexto filosófico de la época. Intentaremos exponer, en líneas generales, los principales temas de estudio, así como los métodos de argumentación y prueba de las diferentes enseñanzas. Por la misma razón, cuando nos ha sido posible, indicamos una breve información orientativa sobre los autores y obras estudiadas en el tratado.

De acuerdo con lo anterior, pretendemos rescatar y visibilizar esta fuente inédita de la enseñanza de la filosofía en el Chile de la última época colonial, y, consecuentemente, posibilitar futuras investigaciones filosóficas, educativas e históricas.

El Tratado acerca de los elementos

Luego de estudiar en la *Física general* acerca de los principios universales, las causas, las propiedades y las afecciones de las cosas, Talavera centra su estudio en el origen de las singularidades de cada cuerpo¹⁹.

Así, para iniciar el curso dedicado a la *Física especial*, el preceptor aclara que aunque el término *elemento* se entienda de muchas maneras en las disciplinas científicas, los

de la filosofía en tiempos de la Colonia: análisis de cursos manuscritos, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, pp. 11-24.

¹⁶ Cf. Aravena Zamora, A., «Sobre unas conclusiones filosóficas defendidas en la Real Universidad de San Felipe (Santiago de Chile, 1807)», *Revista Communitas*, 3/6 (2019), pp. 220-243; Aravena Zamora, A., «Filosofía en el Chile colonial: el curso de animástica de fray Juan de Fuica», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33/2 (2016), pp. 478-486; Aravena Zamora, A., «Un curso de filosofía del Chile colonial: los Comentarios Acerca del alma de fray Juan de Fuica (1689)», *Veritas*, 35 (2016), pp. 84-96.

¹⁷ Cf. Aravena Zamora, A., «Manuscritos filosóficos coloniales conservados en el Archivo Nacional Histórico de Santiago de Chile», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22 (2015), pp. 289-305; Aravena Zamora, A., «Una contribución al corpus filosófico colonial chileno: los cursos de animástica», *Atenea*, 519 (2019), pp. 11-29.

¹⁸ Cf. Lértora Mendoza, C., «La *Translatio Studiorum*», op. cit., pp. 91-92; Lértora Mendoza, *La enseñanza de la filosofía*, op. cit., pp. 24-30.

¹⁹ Talavera, M.A., *Trienalis Philosophici Cursus Institutiones Physicae, secundam naturalis Phylosophiae partem Physicam scilicet particularem complectentes*, Ms., 1792, f. 1r.

filósofos de la naturaleza —los *Physicos*— lo conciben como algún cuerpo simple, a partir del que los cuerpos se componen y en el que todos se disuelven. De allí que los cuerpos sean denominados un compuesto mixto de los mismos elementos. Tal compuesto, advierte, puede ser de dos clases: imperfecto, si la unión de los elementos puede disolverse; o perfecto, si, por el contrario, dicha unión persevera²⁰.

Aclara que acerca del número de los elementos son muchas las opiniones entre los filósofos antiguos y modernos, por lo que se ocupará, antes que todo, en definir qué y cuántos son los elementos. Al respecto, explica que algunos físicos postulan que sólo hay tres elementos, mientras otros, cuatro o cinco, pero que todos sus argumentos son similares. Para él, de acuerdo con lo que aparece a los sentidos, los elementos son cuatro: tierra, agua, aire y fuego. Por ello, dedicará un capítulo especial al estudio de cada uno de ellos y, en consecuencia, estructura su tratado en igual número de capítulos.

No obstante, antes de seguir, Talavera aclara lo que no debe entenderse por *elemento* en este curso de física especial. Sobre ello, escribe:

Entonces, el concepto es que el fuego vulgar, el agua corriente, el aire que respiramos y la tierra que pisamos, no son en verdad los elementos propiamente dichos, sin embargo pueden llamarse de ese modo impropriamente hablando, porque es evidente que una mezcla de muchos de ellos constituye los cuerpos sensibles²¹.

Luego de afirmar, «junto con el consenso unánime de los filósofos», que todos los cuerpos son afectados por la gravedad y atraídos hacia el centro de la tierra, el autor pregunta si los elementos gravitan en su lugar propio respectivo. Vale decir, si todos los elementos se dirigen hacia un único centro de gravedad, el centro indivisible de la tierra al que todos los cuerpos tienden; o si tienden hacia su lugar respectivo, aquel que ocupan los cuerpos dependiendo de su mayor o menor peso o levedad. En esto, Talavera indica que los peripatéticos sostenían, a través de argumentos y experimentos, que los elementos no gravitan en su lugar propio respectivo, lo que está en contra de la opinión de los filósofos modernos²².

Para esta cuestión preliminar, expone dos conclusiones, que afirman que los elementos gravitan en lugar propio, y resuelve luego cuatro argumentos. En el desarrollo de éstos presenta numerosa evidencia empírica, pues, por ejemplo, hace referencia a las observaciones del doctor parisino Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708) sobre el efecto de la gravedad en las plantas, expuestas en el tomo IV (1702) de las *Mémoires de Trévoux*; y también ofrece las observaciones del Padre De Lana (1633-1687), en su obra

²⁰ *Ibid.*, f. 3r. Cf. Aravena Zamora, A., «La Física contra Tomistas de Lorenzo Romo S. J.: apuntes sobre una controversia filosófica en el Chile del siglo XVIII», *Universum*, 33/2 (2018), pp. 53-73.

²¹ *Ibid.*, ff. 3v-4r.

²² *Ibid.*, f. 4v.

Magisterium naturae et artis, sobre la influencia de la gravedad en el agua y su efecto en los buzos²³.

Vale la pena señalar que ambas informaciones las encontramos en una referencia exacta de la *Physica particularis* (1760), obra del jesuita Berthold Hauser (1713-1762) muy utilizada por los profesores de la época colonial en América del Sur. Hallamos en este punto, además, varias referencias sobre estática expuestas en el *Cursus seu Mundus Mathematicus* (1674) del jesuita francés Milliet Dechaies (1621-1678); y también numerosas menciones a distintos pasajes de la *Física General* del propio Talavera, obra que — como hemos indicado antes— lamentablemente no se nos ha conservado.

Sobre el Fuego

En este primer capítulo, que se estructura en cinco artículos que contienen a su vez un número variable de cuestiones, Talavera analiza primero las diferentes doctrinas sobre el fuego (*ignis*). Inicialmente, aborda el estudio del fuego elemental (*Sulphur*) y sus propiedades, para lo que se vale de las enseñanzas de autores como Aristóteles, Descartes e Isaac Newton.

Explica que, según el Estagirita, el fuego es un elemento caliente y seco (*Meteora*, I, 3), lo que también suscriben los peripatéticos. Para los cartesianos, en cambio, el fuego es un cuerpo mixto liquidísimo y sutilísimo como ningún otro; mientras que muchos newtonianos suponen que el fuego sublunar no es una sustancia peculiar, sino sólo fermentaciones de partes sulfurosas y movimiento rapidísimo. Por ello, en las sentencias de estos autores, las partes sulfurosas se distinguen del fuego sólo por el movimiento²⁴.

De acuerdo con esta conclusión, el fuego elemental es una materia etérea o una sutilísima sustancia corpórea. Así, la movilidad, sutileza y agilidad del fuego elemental lo asemejan a las propiedades que los físicos suponen al éter. En este punto, Talavera fundamenta su enseñanza en dos obras de Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), específicamente nombra las *Cartas eruditas y curiosas* y el *Teatro crítico universal*, y también remite a un pasaje estudiado en su propia obra *Física General*.

Posteriormente, pregunta si por medio de un arte humano pueden producirse luces que ardan perpetuamente, inquietud que compartían —dice— los filósofos antiguos y también muchos modernos, entre ellos el mismo Feijoo y Hauser. A partir de las informaciones entregadas por éste último, Talavera concluye que, considerando los principios físicos del ingenio humano, es del todo imposible tal artificio²⁵.

²³ *Ibid.*, ff. 4v-6v.

²⁴ *Ibid.*, ff. 6v-7r.

²⁵ *Ibid.*, ff. 8v-10v.

Luego, expone ciertas paradojas del efecto del fuego, para lo que nuevamente recurre a diversos datos de observaciones astronómicas y experimentos ópticos comentados por autores como Pierre Bouguer (1698-1758), en su obra *Ignis Mathematicus*, y Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), en *Conversaciones acerca de la pluralidad de mundos* (1686), además de los ya mencionados²⁶. Más adelante, Talavera se dedica a estudiar el fuego subterráneo, indicando que ningún físico ignora que en las entrañas de la tierra se halla fuego, cuya prueba son los terremotos, las termas y los volcanes. Sobre estos últimos, añade que son célebres el Etna y el Vesubio, y los que se encuentran en las Islas Canarias, en Filipinas, en las Islas Molucas, en Perú y también en Chile. Para reforzar mayormente su argumentación, relata además distintos episodios de erupciones volcánicas (por ejemplo, en Catania, Congo e Inglaterra) y de terremotos, valiéndose de obras como *Recreación Filosófica o Diálogo sobre la Filosofía Natural* (1785) de Teodoro de Almeida (1722-1804) y *Mundus Subterraneus* (1665) de Athanasius Kircher (1601-1680), aunque también recurre a los testimonios de los antiguos Plinio y Estrabón²⁷.

En cuanto al fenómeno del fuego artificial, Talavera comenta que su desarrollo ha estado ligado tanto a fines festivos como bélicos. Para explicarlo, relata la anécdota del químico y franciscano alemán Bertoldo Schuber, quien experimentó tempranamente con pólvora, y rescata también el testimonio de Feijoo en el *Teatro Crítico Universal* acerca de su detonación. Además, describe con detalle distintos experimentos que demuestran el control artificial del fuego (por ejemplo, su dirección controlada en la guerra). En este contexto, destaca los testimonios de Pedro van Musschenbroek (1692-1761), Jean Antoine Nollet (1700-1770) y los recogidos a su vez en las obras de Hauser y Almeida²⁸.

Por otra parte, el preceptor analiza también las doctrinas referentes a los fenómenos del relámpago, del rayo y del trueno, que, para el género humano, son –explicaterrribles y formidables a la vez. Primero, estudia la naturaleza y formación del relámpago (*fulgur*), expone las diferentes interacciones físico-químicas que lo causan y concluye que es una exhalación sulfuro-nitrosa al interior de una nube inflamada, que se desvanece en el aire. Para probarlo, refiere el ameno testimonio de Feijoo sobre un intenso fenómeno de esta naturaleza, ocurrido en la ciudad de Oviedo el año 1730. Luego, en una cuestión exclusiva, desarrolla largamente las teorías acerca del lugar en dónde se origina el relámpago y fundamenta sus argumentos en las enseñanzas de autores como Gassendi, Musschenbroek, Feijoo y otros *Recentiores*²⁹.

Después, Talavera expone diferentes doctrinas sobre el rayo (*fulmen*), al que define como una exhalación sulfuro-nitrosa más fructífera, más espesa y más densa que la materia del relámpago, inflamada y movida por una vibración muy fuerte. Seguidamente, se enfoca en la experiencia concreta y describe qué es lo que ocurre cuando un rayo cae

²⁶ *Ibid.*, ff. 10v-11v.

²⁷ *Ibid.*, ff. 12r-13v.

²⁸ *Ibid.*, ff. 13v-15v.

²⁹ *Ibid.*, ff. 15v-17v.

en los árboles, en las piedras e incluso en la piel, brindando distintas anécdotas y detallados testimonios al respecto³⁰.

Más adelante, en corolarios especiales, explica algunas similitudes de los efectos del rayo con la electricidad, según –dice– consta en la experiencia. En esta misma línea, desarrolla largamente cuáles son los lugares más y menos peligrosos para la caída de rayos y dedica no pocos pasajes a referirse a los edificios, las campanas, las cúspides metálicas y otros conductores de la electricidad. Entrega asimismo remedios para protegerse de los rayos e indica que el pararrayos (*vectis ferrea*) es el instrumento más eficaz. Además, explica las ideas y experimentos de Benjamín Franklin y se refiere a los peligros que se corren al experimentar con la fuerza eléctrica. Al respecto, comenta la anécdota del accidente que le costó la vida al físico alemán George Wilhelm Richmann (1711-1753), de la Academia de Ciencias de San Petersburgo, quien, al estudiar la electricidad atmosférica, falleció electrocutado por una descarga mientras trataba de reproducir los experimentos de Franklin con la cometa³¹.

Desde un punto de vista metodológico, es destacable que en este contexto, Talavera recomiende, a quien esté interesado y quiera saber más sobre la electricidad atmosférica, leer con mayor cuidado la parte dedicada a la física general en las *Institutiones Philosophicae* de Joseph Valla y también las obras de José Aignan Sigaud Lafond (1730-1810)³².

Luego, hallamos otras muchas descripciones relacionadas con el tema en estudio. Así, encontramos el relato de numerosas anécdotas sobre los globos ignotos, que eran capaces de lanzar pólvora compactada, y se refiere también a los fenómenos atmosféricos que permiten la formación de halos o coronas alrededor del sol y de la luna. En este punto, explica las observaciones empíricas de Musschenbroek y de Robert Boyle (1627-1691) en la *Physica mechanica* (1660)³³.

Después, el preceptor estudia acerca de la caída de estrellas y de los fuegos fatuos, llamados también *ambulones*. Sobre estos últimos, descarta la opinión vulgar de que sean almas errantes, en pena durante siglos. Y en cuanto a las estrellas, recuerda las denominaciones de Castor, Pólux y Elena de la mitología griega para referirse a la constelación de Géminis, estrellas que servían de guías a los navegantes³⁴.

Al referirse al fenómeno del trueno (*tonitruum*), Talavera explica que son variadas las opiniones de los filósofos sobre sus causas. Algunos dicen que el trueno consiste en una violenta fracción de una nube, causada por el ascenso de materia inflamable en su seno. Descartes y otros afirman que el trueno es causado por la colisión de nubes, en donde la nube superior cae con enorme fuerza sobre la inferior. Sin embargo, –dice– tales opiniones de los filósofos, si bien admiten cierta verdad, presentan también otras

³⁰ *Ibid.*, ff. 17v-18v.

³¹ *Ibid.*, ff. 18v-21v.

³² *Ibid.*, f. 21v.

³³ *Ibid.*, ff. 21v-23r.

³⁴ *Ibid.*, ff. 23r-24r.

muchas dificultades. Por ello, define el trueno como el sonido causado por una fuer-tísima división o vibración del aire, originado por una súbita expansión de materia in-flamable en las nubes. Como prueba de su argumentación, refiere las observaciones de Musschenbroek en la obra *Elementa physicae*, y los experimentos de la Academia de las Ciencias de 1699 descritos por Feijoo y Regnault³⁵.

Por último, para cerrar el capítulo, Talavera, primero, propone y revisa los funda-mentos de las opiniones contrarias con respecto al origen de los rayos³⁶ y, luego, explica con detención algunos otros fenómenos del fuego, fundamentalmente aquellos produ-cidos por su interacción con los elementos aire y agua³⁷.

Sobre el Aire

El segundo capítulo del *Tratado acerca de los elementos* aborda el estudio del elemento aire (*aer*). Los contenidos estudiados se estructuran en cuatro cuestiones y la exposición se desarrolla con diferentes grados de profundidad y extensión.

En la primera cuestión, Talavera se refiere a las propiedades generales del aire y explica los conceptos de gravedad y elasticidad. Luego de distinguir dos géneros de aire (la atmósfera que circunda a la tierra y el aire puro) y de referirse brevemente a sus tres distintas regiones, advierte que sobre la naturaleza de este elemento, la opinión de los filósofos no es una. De acuerdo con esto enseña que «los Peripatéticos pensaban que Aristóteles sostenía que el aire es un elemento cálido y húmedo»³⁸, mientras que para otros la naturaleza de este elemento parecía ser más bien fría. En cambio, según algunos *Recentiores* el aire que respiramos es vapor y una acumulación de exhalaciones y, para otros, se compone de partículas propias y otras comunes a los vapores y exhalaciones. Una vez planteado esto, el preceptor analiza diversas proposiciones sobre la naturaleza, elasticidad, gravedad y levedad del aire³⁹.

En la segunda cuestión, Talavera expone largamente las discusiones en torno a si el ascenso de los líquidos se produce por la gravedad y elasticidad del aire o, más bien, por la antigua doctrina del horror al vacío (*horror vacui*). *Grosso modo*, según la interpreta-ción escolástica de las ideas aristotélicas, que por cierto buscaba ajustarlas a los dogmas del cristianismo, la naturaleza aborrece el vacío. Sin embargo, determinados fenómenos observados en diversos experimentos no podían explicarse satisfactoriamente por me-dio de aquella teoría.

Por su parte, Talavera describe someramente los experimentos de Evangelista To-ricelli, quien demostró la falsedad de la teoría sustentada por los peripatéticos y,

³⁵ *Ibid.*, ff. 24r-26r.

³⁶ *Ibid.*, ff. 28r-29r.

³⁷ *Ibid.*, ff. 29r-30v.

³⁸ *Ibid.*, f. 31v.

³⁹ *Ibid.*, ff. 31v-33v.

consecuentemente, probó la existencia del vacío y la presión del aire. En la conclusión de la cuestión, que según dice es común a todos los *Recentiores*, el preceptor escribe:

El ascenso y la suspensión de los líquidos en los tubos vulgares y en las bombas dependen de la gravedad del aire y el elaterio, y los admirables efectos que se presentan, que para los Peripatéticos se adscriben al miedo al vacío, deben adaptarse a la presión del aire [...]⁴⁰.

En esta misma línea, comenta los aportes empíricos de Pascal, del Padre Lana y de Musschenbroek, de nuevo a partir de la exposición de Hauser en la *Physica particularis*, y describe también brevemente el experimento de Otto von Guericke, conocido como «experimento de Magdeburgo», que demostraba los efectos del vacío. Asimismo, expone con detalle los diversos estudios de Boyle, en la mencionada *Physica mechanica*, acerca de la elasticidad y la gravedad del aire⁴¹.

Desde un punto de vista metodológico, hallamos nuevamente una característica de la enseñanza de Talavera a lo largo del curso, pues revisa y comenta las ideas de diversos autores, entregando la referencia exacta de sus obras. Así, al estudiar los diferentes aspectos relacionados con la atmósfera destaca las observaciones de estática de Dechales, de óptica de Newton y de aerometría de Christian Wolff (1679-1754), así como los recurrentes testimonios de Hauser. En esta línea, el mismo Talavera dice que apoya su argumentación en un texto de la Historia de la Academia de las Ciencias de 1740, titulado *Mecánica sobre el efecto de las bombas en el vacío*. Asimismo, para saber más sobre este tema, recomienda nuevamente consultar las obras de Nollet, Sigaud Lafond, Almeida y del «clarísimo» Hauser⁴².

Más adelante, el preceptor interroga sobre la procedencia del ascenso de los líquidos en los tubos capilares. En ellos, –dice– los fluidos se conducen muy estrechamente a través de una sección circular y reciben su nombre por la similitud con el espesor del cabello humano. En este tema, la metodología de estudio adoptada es la misma. Primero, expone detalladamente nueve opiniones sobre los principales fenómenos observados en los tubos capilares y, luego, rechaza tres sentencias (la cartesiana, la de muchos físicos experimentales y otra de la que no menciona autor) respecto a la causa del ascenso de los líquidos en los tubos. Por último, para refutarlas, comenta los experimentos de G. B. Bilfinger (1693-1750), los testimonios de Nollet y, los del Padre Gendil, respecto a la experimentación con tubos capilares de oro. De acuerdo con Talavera, todos estos testimonios confirmarían el papel causal de la presión del aire y el elaterio en el ascenso de los líquidos en los tubos capilares⁴³.

Con la finalidad de aclarar por completo y demostrar las causas del fenómeno en estudio, en el escolio de esta cuestión Talavera desarrolla algunas disquisiciones físicas.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 34r.

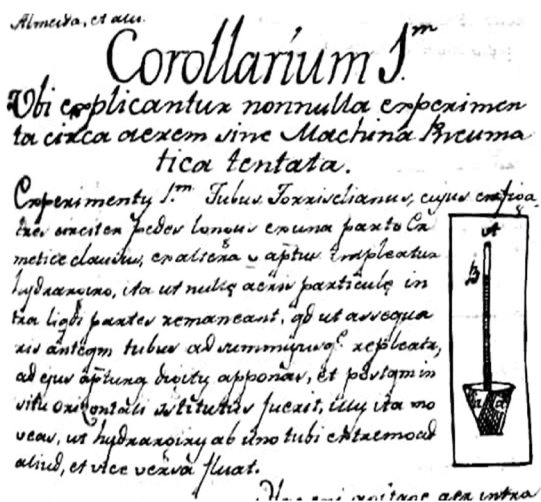
⁴¹ *Ibid.*, f. 34v.

⁴² *Ibid.*, ff. 37r-40v.

⁴³ *Ibid.*, ff. 40v-43v.

Así, destaca las similitudes entre el fenómeno observado en los tubos capilares y el observado en los vegetales, pues en las plantas los líquidos nutrientes van desde la tierra al tronco, luego a las ramas y finalmente a las hojas. En todo caso, indica que para conseguir mayor información sobre estos fenómenos pueden consultarse también las obras de los «clarísimos» Hauser, Almeida y Emmanuel Monteyro⁴⁴.

Luego, se refiere a los resultados de algunos experimentos con el aire efectuados sin una máquina neumática⁴⁵. Aquí, describe y explica dos experimentos sobre la presión del aire: uno con un tubo de Torricelli y el otro con un tubo vítreo, de los que incluye también algunas ilustraciones explicativas, como la que adjuntamos a continuación.



Detalle, f. 44r.

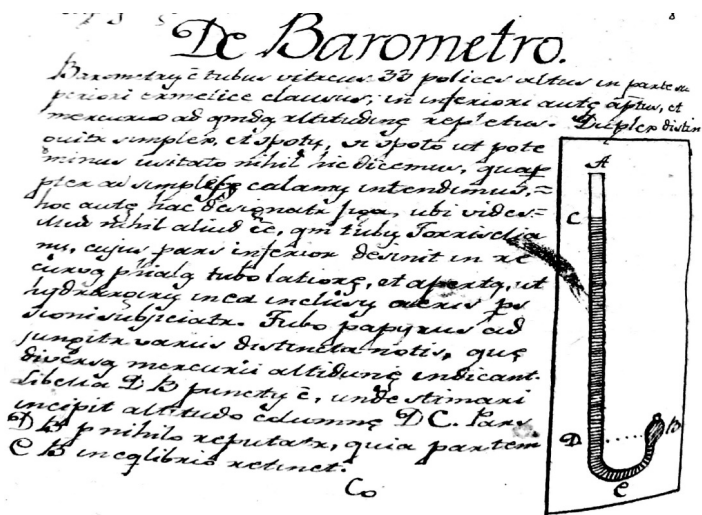
Después, en otro corolario, mediante la descripción de otros seis experimentos afines, Talavera explica el funcionamiento de la máquina neumática y, con ello, –dice– queda demostrada la elasticidad del aire⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*, ff. 43v-44r.

⁴⁵ *Ibid.*, ff. 44r-46v.

⁴⁶ *Ibid.*, ff. 46v-48r.

Posteriormente, en el tercer y último corolario, define, explica e ilustra el funcionamiento de los instrumentos para estimar el peso, el calor, la densidad y la humedad del aire. Así, como puede verse en la imagen que sigue, se refiere al barómetro, al termómetro, al manómetro y al higrómetro, respectivamente. Aquí, hallamos que el preceptor transcribe, al pie de la letra, el texto completo de la *Physica generalis* de Joseph Valla (Dissert. VI, sectio IV)⁴⁷.



Detalle, f. 48v.

En la última cuestión de este capítulo, Talavera estudia el fenómeno de los vientos. Para ello, plantea inicialmente distintas cuestiones: de dónde proceden, cuáles son sus causas y cuáles sus principales especies. Luego, presenta dos conclusiones explicativas. La primera indica que «la causa próxima e inmediata de los vientos es el elevado equilibrio de los trechos de los aires»; mientras que la segunda afirma que «las causas remotas de los vientos son muchas, pero particularmente el calor del sol, y el fuego subterráneo, la elasticidad del aire, el descenso de las nubes, las exhalaciones secas, etcétera»⁴⁸. Seguidamente, el preceptor explica cada una de las causas indicadas, aduciendo siempre pruebas según consta en la experiencia.

Al respecto, agrega que otra causa de los vientos podría ser los diversos géneros de vapores y hálitos que se fermentan en la atmósfera y se refiere al papel de los diferentes procesos de rarefacción y calefacción en la producción de los vientos. En este punto, explica las causas de los huracanes, recurriendo principalmente a las enseñanzas de Musschenbroek, y distingue tres especies de vientos: *egnefias*, tifón (*turbo*) y huracán

⁴⁷ *Ibid.*, ff. 48v-50v.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 51r.

(*praester*). Después, el preceptor explica las diferentes utilidades y propiedades de los vientos⁴⁹.

Como hemos señalado, a lo largo del tratado Talavera ofrece diversos testimonios que describen empíricamente el fenómeno particular en estudio. En este contexto, para ilustrar las intensas consecuencias de los vientos, relata una anécdota histórica sin mencionar su fuente:

En el año 1740, en el Mar del Sur quedó inmersa de agua la nave española de nombre *La Hermiona*, la que intentaba superar, contra los cuatro vientos a la vez, el promontorio austral, vulgarmente conocido como el Cabo de Hornos, bajo la dirección de Don José Pizarro, de lo que los testimonios son muchos, tanto en esta ciudad como en Buenos Aires [...] ⁵⁰.

En esta misma línea, se halla el intento de explicar científicamente circunstancias locales, referidas específicamente en este caso a un determinado periodo de intensos vientos en la ciudad de Santiago de Chile. Así, Talavera se esfuerza en dar cuenta del fenómeno de fuertes y frecuentes vientos, que –según dice– se presenta en la ciudad entre los meses de agosto y septiembre de cada año. De acuerdo con el preceptor, se producen porque, en esos meses, el sol viene desde el norte al sur, lo que rarefacta tanto el aire intermedio como el ascenso de las exhalaciones, y lo más perceptible es el derretimiento de las copiosas nieves, que en este tiempo abundan en los montes y en la cordillera. Por ello, se forman nubes que perturban el equilibrio del aire, originando aquellos fortísimos vientos⁵¹.

Por último, Talavera recomienda que quien desee conocer más sobre los fenómenos del aire consulte las obras del Padre Gaspar Schott (1608-1666), Boyle, Nollet, Hauser y Berguer, pues allí se encontrarán noticias sobre máquinas, artefactos, fuentes neumáticas y otros instrumentos en uso; mientras que en particular sobre los vientos pueden consultarse en especial los trabajos de Musschenbroek y del ya mencionado Berguer⁵².

Sobre el Agua

El tercer capítulo del tratado se centra en el estudio del elemento agua (*aqua*). Aquí, los contenidos se estructuran en cuatro artículos, subdivididos a su vez en diversas cuestiones y secciones.

En el primer artículo, el preceptor aborda la distinción y diversidad del elemento agua, la que con justo mérito –dice– se distingue de los otros fluidos eternos conocidos, ya que es una substancia enteramente fluida, húmeda, inodora, transparente, incolora,

⁴⁹ *Ibid.*, ff. 54r-56v.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 55v.

⁵¹ *Ibid.*, f. 56v.

⁵² *Ibid.*, f. 56v.

con módico calor volátil y un cierto grado de frío glacial, y que extingue por completo al fuego⁵³.

Establece también una diferencia entre el agua pura y el agua natural: el agua pura es aquella en la que no se encuentran otras partículas heterogéneas, mientras que el agua natural es la que la naturaleza subministra para nuestro uso y que contiene diversas partículas heterogéneas, ya dañinas, ya salubres. El agua natural puede referirse, al parecer, a seis especies: pluvial (lluvia, nieve y granizos), de fuente (*fontana*), fluvial (*fluviatilis*), marina, de pozo (*putealis*) y de pantano o ciénaga (*paludona*)⁵⁴.

Talavera, siguiendo las enseñanzas de Musschenbroek respecto a hechos observables en la naturaleza, destaca los abundantes efectos en el espíritu del agua de fuente de los campos de Toledo y Valencia. Por ello, relata que las aguas de sus fuentes tienen la virtud de transformar en piedra todos los cuerpos sumergidos en ellas, como lo escriben Vitrubio, Estrabón y Plinio, y también de infundir color a las crines, a los cabellos y a la lana. También se refiere brevemente a aquellas aguas «venenosas», con altos contenidos de arsénico o antimonio; y enseña las ideas de Kircher, expuestas en *Mundo subterráneo*, y las de Feijoo en el *Teatro crítico universal*, para referirse a las numerosas características del agua bebestible⁵⁵.

En una cuestión exclusiva, estudia cuál es la naturaleza del agua y sus diversas propiedades. Primero, afirma que los físicos experimentales distinguen numerosas propiedades, entre ellas: la fluidez, la dureza y la volatilidad. Luego, expone cuatro conclusiones, entre cuyas ideas destacan, por ejemplo, aquellas sobre la compresión del agua de Francis Bacon, en el *Novum Organum*, y los experimentos físicos-mecánicos de Boyle. A modo de prueba, Talavera explica un experimento difundido por la Academia Florentina acerca de la compresión del agua, que dice fue probado por Musschenbroek y Nollet, según las enseñanzas de Almeida en *Recreación filosófica* (tomo III, vesp. 11^a). En este caso, la referencia a este último texto vuelve a ser exacta⁵⁶.

En una cuestión distinta, Talavera analiza cuál es el origen del agua de las fuentes y de los ríos. Indica que sobre este punto los físicos asientan con unanimidad que su origen está en el mar. Sin embargo, discrepan si en forma mediata o inmediata. Así, de acuerdo con el preceptor existen tres opiniones: la cartesiana, que afirma que el agua marina se difunde en toda la masa de la Tierra y, por medio de canales ocultos en ella, llega hasta las raíces de los montes, en donde por proceso de percolación y diversos otros modos se transforman en dulces. La segunda, afirma que el origen de las fuentes debe ser renovado por las lluvias y la disolución de la nieve, las que, en especies de matraces subterráneos, son recolectadas en receptáculos preparados por la naturaleza, desde donde a través de pequeñas grietas surgen los efluentes, que descienden por las

⁵³ *Ibid.*, f. 57r.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 57r.

⁵⁵ *Ibid.*, ff. 57v-58r.

⁵⁶ *Ibid.*, f. 59r.

pendientes de los montes hacia sus raíces, dando origen a las fuentes. Por fin, la última opinión distingue entre fuentes perennes y temporarias. Las primeras son aquellas que nunca decrecen, en cambio, las temporarias, aquellas que crecen cada cierto tiempo a causa de las tempestades y del derretimiento de las nieves⁵⁷.

Luego, Talavera expone su propia visión de este fenómeno, afirmando que el origen de las fuentes y ríos perennes es el agua marina, la que se comunica en vapores sublimados o por medio de sifones subterráneos. Tal proposición la prueba con las enseñanzas de Kircher (*Mundus subterraneus*, II, 10; V, 2), según quien, en las profundísimas vísceras de la Tierra, especialmente en las cavernas de los montes, se hallan enormes lagos, fuentes y ríos perennes, cuyo origen es el agua marina.

En este punto se halla una de las características fundamentales del eclecticismo en la enseñanza de la filosofía de fines del siglo XVIII en las colonias iberoamericanas, presente también en la docencia de Manuel Antonio Talavera. Pues, las ideas aquí expuestas⁵⁸ son probadas con dos pasajes de las Escrituras, a saber: Génesis 2, 6⁵⁹ y 10⁶⁰. Sumado a ello, hay que señalar que el preceptor ofrece numerosos datos empíricos sobre el fenómeno particular en estudio, en este caso, las aguas de las fuentes y los ríos y su relación con el agua marina. La lista de autores referidos incluye, entre muchos otros, a Riggsiolus (*Geographia*, XVIII, 7), Edmundo Mariotte (1620-1684), Antonio Mayr (1673-1749), Claus Eduardo Corcini (1702-1765) y los ya mencionados Berguer, Almeida, Dechaux, Boyle y Nollet⁶¹.

Por otra parte, Talavera aborda también el estudio acerca del mar o agua marina. Define, primero, algunos conceptos geográficos básicos relacionados con el tema, a saber: golfo, estrecho, canal, mar, archipiélago, cabo, isla, península, continente e istmo. Y, luego, caracteriza con detalle los distintos océanos y principales mares del planeta, sugiriendo revisar, a quienes deseen saber más, la *Recreación filosófica* de Teodoro de Almeida⁶².

Respecto de dónde se origina la salinidad del mar (*maris salcedo*), el preceptor explica las ideas de Kircher, del Cardenal Ptolomeo, de Tomás Vicente Tosca (1651-1723), de Mayr y de Hauser, según las que proviene de las partículas salinas mezcladas en las aguas por el sapientísimo creador de todas las cosas. Al respecto, complementa sus enseñanzas con algunos testimonios expuestos en las *Memorias de Trévoux* (1723 y 1737) y en el *Diccionario Physico* de Mathurin Jacques Brisson (1723-1806). Son frecuentes también las referencias a célebres autoridades de la época, como el «*Parisiensis Doctor et*

⁵⁷ *Ibid.*, ff. 62r-62v.

⁵⁸ *Ibid.*, ff. 63r-63v.

⁵⁹ «Pero se levantaba de la tierra un vapor que regaba toda la superficie del suelo».

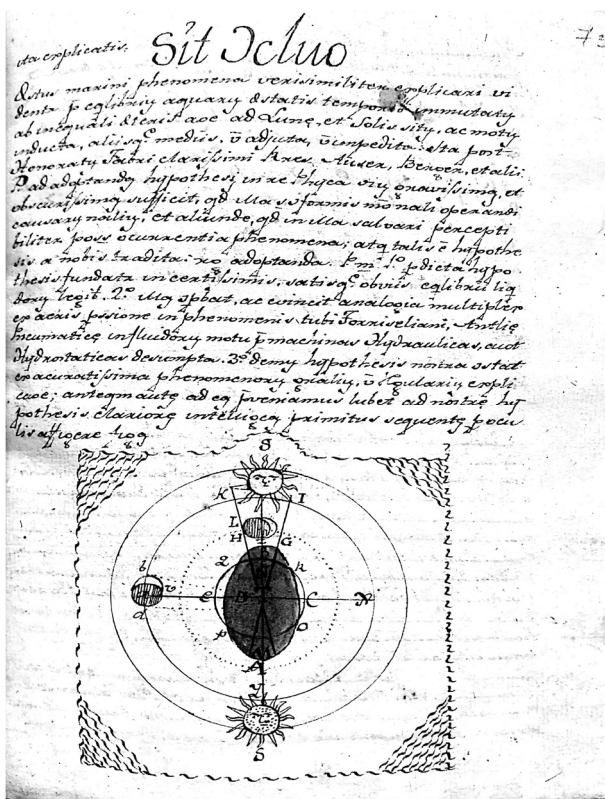
⁶⁰ «Y del Edén salía un río para regar el huerto, y de allí se dividía y se convertía en otros cuatro ríos».

⁶¹ Talavera, *Physica particularis*, op. cit., ff. 63v-67v.

⁶² *Ibid.*, ff. 67v-68v.

celeberrimus medicus» Poisonier y la exposición detallada de las doctrinas físicas de Musschenbroek y Sigaud Lafond⁶³.

Posteriormente, se ocupa de la causa de las mareas, sobre las que hay muchas opiniones –y también arrogancia, dice– entre los filósofos. Así, para algunos este tema es el sepulcro de la curiosidad humana; de acuerdo con otros, sólo profecías de los físicos y, para otros, el secreto del Creador. Comenta las explicaciones empíricas de este fenómeno brindadas por autores como el Padre Rigsiolus, Hauser, Berguer y Honorato Fabri (1607-1688), para referirse luego a la influencia de la luna sobre las mareas (véase la ilustración siguiente) y explicar detalladamente las distintas fases del satélite natural. En este punto, el preceptor se vale también de numerosos datos entregados por los autores ya mencionados, además de los de Casinus (*Actas de Ciencias Físicas de París, 1712, 1714 y 1720*)⁶⁴.



f. 73r.

⁶³ *Ibid.*, ff. 68v-71r.

⁶⁴ Talavera, *Physica particularis*, op. cit., ff. 71r-74v.

Más adelante, Talavera estudia las características y propiedades de las aguas minerales. Enseña que estas poseen propiedades que no se observan en el agua corriente, pues son derivadas de su mezcla con diferentes partículas de minerales, sales, piedras y metales. Siguiendo a Kircher, el preceptor distingue distintas especies de aguas minerales, entre ellas las mezcladas con diferentes materiales terrestres (*aqua misceri*), las salinas (*salibus*), las jugosas (*succis*) y las metálicas (*metalicis corpusculis*). Además, aborda los efectos en la salud de las aguas nocivas y comenta también los distintos efectos y usos de las aguas termales. Sobre esto último, entrega una serie de informaciones, recopiladas de las *Memorias de Trévoux*, acerca de las fuentes termales de Europa (principalmente Francia, Italia, Alemania y España) y de América. En este contexto, hallamos nuevamente su interés en explicar circunstancias locales, pues describe los múltiples beneficios de las termas de Potosí (Bolivia) y de las termas de Cauquenes (Chile)⁶⁵.

Finalmente, en el último artículo de este capítulo, el preceptor explica los distintos meteoros del elemento agua. En este apartado, se refiere especialmente a los diferentes aspectos de los fenómenos compuestos por agua: la niebla (*nebula*), el sereno (*aura serotina*), el rocío (*rore matutino*), la escarcha (*pruina*), las nubes (*nubibus*), la lluvia (*pluvia*), la nieve (*nive*) y el granizo (*grandine*)⁶⁶.

Sobre la Tierra

En el cuarto y último capítulo del tratado, Talavera estudia el elemento tierra (*tellure*). Desarrolla los contenidos en cuatro artículos y, en una sección especial, aborda extensamente el fenómeno de la electricidad.

En este punto hallamos una clara relación entre las materias abordadas y aquellas que son objeto de estudio de la llamada «Teoría de la Tierra». Pues, esta corriente fue, en efecto, un potente marco intelectual en el que se insertaron todas las investigaciones de las ciencias de la Tierra desde fines del XVII hasta comienzos del siglo XIX. En términos generales, consiste en una conjunción de la física cartesiana y de la Historia Sagrada, que brinda una explicación meramente teórica de la naturaleza de las cosas⁶⁷.

En este contexto, hallamos que Talavera advierte que con el nombre de «Tierra» debe comprenderse, a la vez, al globo terráqueo junto con las aguas que contiene, dispuestas de esa forma –y como todo en ella– por la divina sabiduría de Dios. Por ello, constituye un objeto dignísimo de la contemplación física. En esta línea, indica que

⁶⁵ *Ibid.*, ff. 77v-79r.

⁶⁶ *Ibid.*, ff. 79r-83r.

⁶⁷ Cf. Roger, J., «La théorie de la Terre au XVIIe siècle», *Revue d'histoire des sciences*, 26/1 (1973), pp. 23-48, en p. 23. Según este autor, la expresión «Teoría de la Tierra» aparece en orden cronológico en las siguientes obras: *Telluris Theoria Sacra* de Burnet (1681); *A new Theory of the Earth* de William Whiston (1696); *Théorie de la Terre* de Buffon (1749), *Theory of the Earth* de Hutton (1795). Un discípulo de éste, John Playfair, escribe *Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth* (1802). Por último, el término también aparece en *Discours sur les révolutions du globe* de Cuvier (1812).

Aristóteles definía a la tierra como un elemento seco y gravífico, fundamento de todos los sabores en tanto vehículo, mientras que los *Recentiores* lo definen como un elemento firme, seco y sumamente opaco. En todo caso, el preceptor insiste en que la tierra por la que caminamos no es verdaderamente el elemento, sino que, como múltiples experimentos lo prueban, las distintas especies de tierras son, más bien, compuestos⁶⁸.

En un primer artículo, Talavera se refiere a la figura natural (*physica*) de la Tierra. Indica que, sobre esto, son numerosas las opiniones de los antiguos. Así, para Anaximandro, la Tierra tenía forma columnar; según Anaxímenes, era plana; para Leucipo también era plana, pero como un pandero (*tympano*); y según Demócrito, era cóncava como un disco. Mientras que –dice– para Tales, Parménides, Platón y Aristóteles tenía la forma de un globo. Luego, revisa los argumentos que afirman que la masa terráquea tiene una figura redonda o esférica. En este punto, para probar su argumentación se sirve ampliamente de la evidencia empírica expuesta por el Padre Tosca y comenta también algunas curiosas disputas en la Iglesia acerca de la existencia de las Antípodas⁶⁹.

Más adelante, el preceptor se refiere a un tema muy controvertido en los estudios físicos: la figura matemática de la Tierra. En efecto, al respecto muchas son las opiniones de los antiguos y de los modernos y, también, las disciplinas involucradas para la investigación de este tema, como la geografía, la astronomía y la náutica, según enseña Hauser en su *Physica particularis*. De acuerdo con Talavera, los matemáticos modernos, especialmente los franceses e ingleses, consideraban que la Tierra no era matemáticamente redonda, sino, más bien, esférica. Para probar esta idea, revisa extensamente argumentos de diversa índole (geométricos, trigonométricos y astronómicos) e incluye también una ilustración para explicar con claridad los contenidos. Aquí, en general, se vale de las obras de Hauser, Musschenbroek y de las actas de la Academia de París (1718, 1737 y 1739) y presenta numerosos datos sobre experimentos de medición de la Tierra, para concluir su forma esferoidal, achatada en los polos y alargada en el ecuador⁷⁰.

Por otro lado, Talavera se refiere al estudio de la magnitud de la Tierra, la que puede considerarse doblemente. Por un lado, la magnitud relativa, que considera a la Tierra comparada con el cielo estrellado y, por otro, la magnitud absoluta, que considera a la Tierra en sí misma, por medio de sus medidas propias. Indica que, de acuerdo con Rigsiolus, el globo terráqueo es semejante a un punto en relación con el cielo estrellado, lo que es coherente con la sabiduría común de todas las opiniones. Y esta misma idea –dice Talavera– es la que expresaba Séneca al escribir: «Hoc est illud punctum quod inter tot gentes ferro et ignem divitur? O quam parvuli [ridiculi] sunt mortalium termini!» (*Naturales Quaestiones*, Praefatio, I, 9)⁷¹.

⁶⁸ Talavera, *Physica particularis*, op. cit., f. 83v.

⁶⁹ *Ibid.*, ff. 83r-85v. Se refiere en particular a la carta del Papa San Zacarías ante la denuncia de San Bonifacio de que Virgilio enseñaba la existencia de las Antípodas.

⁷⁰ *Ibid.*, ff. 85v-90r.

⁷¹ *Ibid.*, f. 90v.

No obstante, el preceptor insiste en la importancia de estudiar sobre este tema, pues, aún siendo un punto, es sobre la Tierra que viajamos a través del espacio. Por ello, siguiendo al Padre Tosca, se refiere a las ideas de los geógrafos modernos con respecto a la periferia de la Tierra o circunferencia ecuatorial, pues a partir de ello derivan numerosos experimentos para calcular el diámetro del planeta.

Otro punto al que el preceptor atiende es sobre la constitución o cara exterior de la Tierra. En este contexto, explica qué se entiende por valles, planicies y colinas, y pone especial cuidado en estudiar el origen de los montes. Señala que, principalmente, los montes más altos fueron formados en el origen del mundo por la suprema sabiduría de Dios, pues, de acuerdo con las Escrituras, ya existían antes del diluvio universal. Por ello, advierte, en muchos montes se hallan tanto restos de conchas⁷², peces y otros muchos cuerpos marinos, como también de elementos vegetales incrustados en las piedras. En la misma línea, explica qué son los fósiles y detalla numerosos experimentos, principalmente los de Georges Baglivi (1669-1707) en *De vegetatione lapidum* (1714) y de Tournefort en las *Memorias Regiae Scientiarum Academiae* (1700 y 1702). Luego, Talavera dedica un extenso apartado exclusivo para referirse a aquellos cuerpos marinos que están en la mayoría de los montes⁷³. Sobre este punto en particular, resulta de importancia destacar la semejanza en la elaboración de los contenidos estudiados por Talavera con la corriente intelectual de los «Teóricos de la Tierra» que ya hemos mencionado⁷⁴.

Más adelante, en el cuarto y último artículo de este capítulo, se dedica a estudiar la estructura interior de la Tierra. Siguiendo el modelo kircheriano (*Mundus subterraneus*, II, 19), propone que, a semejanza de los miembros del cuerpo humano, el cuerpo de la Tierra está equipado con muchos *talleres* (*officinarum*), que producen variados humores y licores hacia el interior y el exterior de ella. Estos talleres subterráneos son de tres géneros: hidrofiliacio, pirofiliacio y aerofiliacio. No obstante, añade que en la masa de la Tierra se hallan cuerpos de varios otros géneros, como las piedras, los imanes, las resinas, los metales y semimetales, las sales, los jugos oleosos y la tierra, y todos ellos se funden en el reino mineral⁷⁵. Por esto, siguiendo con la estructura metodológica del tratado, el preceptor estudia cada uno de aquellos elementos en párrafos especiales.

De este modo, en primer lugar se refiere brevemente a las diversas teorías sobre el origen de las piedras (influencias celestes, semillas petrificadas y el jugo lapidificador) y aborda con detalle las diferentes cualidades de las piedras comunes, de las piedras marmóreas y de las gemas, indicando recurrentemente como medio de prueba las obras de Baglivi, Tournefort, Feijoo, Hauser, Sigaud Lafond y Kircher⁷⁶. Luego, explica las virtudes del imán, al que define como una piedra negruzca y ferruginosa que se halla en

⁷² Éstas, según William Whiston en su obra *A new Theory of the Earth* (1696), serían medallas del diluvio universal. Cf. Roger, «La théorie de la Terre au XVIIe siècle», op. cit., p. 46.

⁷³ Talavera, *Physica particularis*, op. cit., ff. 91r-93r.

⁷⁴ Cf. Roger, «La théorie de la Terre au XVIIe siècle», op. cit., pp. 46-48.

⁷⁵ Talavera, *Physica particularis*, op. cit., f. 93v.

⁷⁶ *Ibid.*, ff. 93v-96v.

las minas de hierro, cuyas principales propiedades son la atracción, repulsión, comunicación, dirección, declinación e inclinación. Sobre este punto, en general, Talavera se sirve nuevamente de los testimonios de Dechales, Tosca, Berger, Hauser y Nollet⁷⁷. Dedicada, además, una amena «*advertencia médica*», con referencias exactas a las fuentes, para referirse a las virtudes del imán en el tratamiento y alivio de los dolores de dientes y en las palpitations del corazón. Por último, explica acerca de las resinas (*bituminibus*) y los jugos oleosos o sulfúricos (*succis oleosis*) e indica que son todos los cuerpos densos y viscosos, como los aceites que expulsan animales y plantas. Distingue, a su vez, entre resinas fluidas y sólidas y expone distintas opiniones sobre el ámbar, a la que define como una sustancia densa fragantísima e inflamable⁷⁸.

Por otra parte, en una sección especial, aborda también el fenómeno de la fuerza eléctrica en tres cuestiones exclusivas. En este punto, Talavera declara seguir las hipótesis más cercanas a la verdad, expuestas principalmente por Nollet, De Lana, Fabri y Benito Navarro en su *Physica electrica* (1752)⁷⁹. Primero, el preceptor explica en qué consiste esta fuerza y se refiere a algunos de los fenómenos eléctricos ígneos. Y, luego, explica la comunicación y la propagación de la fuerza eléctrica, siguiendo expresamente las obras de Musschenbroek, Hauser, Feijoo y Sigaud Lafond, además de las de los autores antes nombrados⁸⁰.

Con posterioridad, enseña brevemente acerca del origen y las diversas propiedades de los metales y semimetales (oro, plata, cobre, hierro, estaño, plomo y mercurio). Aquí, el preceptor destaca el error de los Peripatéticos al estimar que cada planeta producía un metal en particular. Además, explica brevemente las características y propiedades de las sales nativas o naturales (*salibus nativis*) y los jugos minerales (*succis mineralibus*)⁸¹.

Finalmente, en el último artículo del tratado, Talavera se refiere a la tierra (*terra*), advirtiendo que, con este concepto, no entenderá aquí el elemento, sino los cuerpos compuestos por otros elementos, como la tierra fósil, que contiene partículas ligeramente unidas, secas, opacas y esponjosas, que rociada con agua se convierte en una masa húmeda; o aquellas tierras que presentan diversos colores y texturas. No obstante, se dedicará a estudiar con mayor detención, en una cuestión única, cuál es la causa de los terremotos.

Al respecto, refiere que, por una parte, Aristóteles (*Meteora*, II, 2) ya distinguía dos géneros de terremotos: las sacudidas (*tremorae*), con movimiento horizontal, y el pulso (*pulsus*), con movimientos verticales más frecuentes; y, por otra, Séneca, quien también reconocía varias especies del fenómeno telúrico. Agrega luego que para los filósofos gentiles, principalmente los babilonios y asirios, los terremotos tenían origen en la

⁷⁷ *Ibid.*, ff. 96v-99v.

⁷⁸ *Ibid.*, ff. 99v-100r.

⁷⁹ *Ibid.*, f. 100v.

⁸⁰ *Ibid.*, ff. 102v-106v.

⁸¹ *Ibid.*, ff. 106v-108v.

influencia de los planetas y que, después, su causa se atribuyó a la acción de los dioses. En cambio, de acuerdo con los *Recentiores*, son varias las causas de los terremotos: la más común afirma que se producen por una vehemente rarefacción del aire con la asistencia de materias sulfúreas inflamadas o fuegos subterráneos ascendentes; según otros, se producen por la compresión del aire, siendo suficiente para ello únicamente la rarefacción; mientras que, para otros, la trepidación de la tierra no puede causarse sino por medio de las fuerzas eléctricas. Esta última opinión es la que a juicio de Manuel Antonio Talavera es la más probable, siendo sostenida principalmente por Feijoo (tomo V *epistolarum*, carta 28), de quien entrega también la referencia exacta⁸².

Conclusiones

El *Tratado acerca de los elementos* es el primero de los contenidos en la *Física particular*, que, a su vez, es la segunda parte de las *Instituciones de Física* de Manuel Antonio Talavera. La *Física particular* incluye, además, otros dos tratados: *Acerca de los seres vivos (De viventibus*, ff. 112r-179r) y *Acerca de los cuerpos celestes (De coelo et Mundo*, ff. 179r-212v). Por desgracia, el curso sobre la *Física general* –primera parte de las *Instituciones*–, a la que el autor hace numerosas referencias a lo largo del texto, se encuentra actualmente perdido.

El *Tratado acerca de los elementos* revisa principalmente las doctrinas físicas según las enseñanzas de los filósofos modernos (*Recentiores*). En él hallamos expuestas detalladamente tanto las doctrinas de los filósofos clásicos como de los físicos modernos sobre los elementos fuego, aire, agua y tierra, que son los constitutivos de los cuerpos naturales.

A partir de los contenidos aquí revisados por Talavera, queda en evidencia que era conocedor de la obra de los más importantes físicos modernos, en especial de Newton y Boyle, principalmente –según él mismo lo consigna con frecuencia– a través de los eruditos compendios de Hauser, Musschenbroek y Feijoo, y de las célebres *Memorias de Trévoux*.

En este sentido, las doctrinas físicas expuestas por el preceptor son, en general, fundamentadas en la experiencia y en el testimonio y la autoridad de las fuentes citadas. De modo que, además de las numerosas referencias a los *Recentiores*, encontramos, en menor medida, el recurso a la fundamentación de acuerdo con las Escrituras. No obstante, la obra entrega igualmente valiosa información respecto de las fuentes utilizadas para la enseñanza de la filosofía en aquella época, como, por ejemplo, los diferentes compendios que ya hemos mencionado o las *Actas* de las distintas Academias Científicas. Asimismo, vale la pena resaltar el intento de Talavera de complementar las opiniones

⁸² *Ibid.*, ff. 108v-111r.

físicas de los modernos con interpretaciones científicas propias sobre diferentes fenómenos naturales observados en el Chile de la época.

De acuerdo con lo anterior, el valor de este curso radica en ser una fuente primaria íntegra, de puño y letra del propio autor, en la que se halla el rico testimonio de la enseñanza de la filosofía natural en los últimos tiempos de la Colonia. Como hemos intentado mostrar, en la obra se plasma una muy particular manera de concebir y explicar los fenómenos naturales, recurriendo para ello tanto a diferentes explicaciones teóricas e históricas y a la autoridad de las Escrituras como también a numerosa evidencia empírica. Se aprecia así una concepción de la *física* más cercana a la ciencia experimental, alejada paulatinamente del enfoque más conceptual-metafísico de los pensadores escolásticos de la modernidad temprana. En este sentido, el curso de Talavera es un claro ejemplo del período que Celina Lértora Mendoza denomina preilustrado ecléctico, una de las etapas propias de la escolástica colonial americana, en la que se evidencia un conocimiento ya propio de la modernidad europea, matizado con elementos característicos de la escolástica tradicional.

En consecuencia, con este trabajo creemos haber hecho un aporte doble. Pues, por un lado, hemos rescatado una parte importante del legado filosófico latinoamericano, lo que permitirá nuevas investigaciones en esta área de la disciplina, y, por otro lado, haber hecho visible, al menos en una mínima parte, el quehacer filosófico de Manuel Antonio Talavera, profesor particular de la disciplina en el Chile de la última época colonial.

Abel Aravena Zamora
abel.aravena@upla.cl

Fecha de recepción: 04/04/2019
Fecha de aceptación: 01/07/2019

DELEUZE GÓTICO

Gothic Deleuze

Martin González Fernández
Universidad de Santiago de Compostela

Resumen

Este artículo trata de examinar las raíces medievales del pensamiento de Gilles Deleuze, uno de los padres de la posmodernidad en filosofía; concretamente sus débitos con Juan Duns Escoto. Nos centramos en siete categorías filosóficas: univocidad del ser, distinción formal, potencia, haecceitas, materia, coexistencia de formas, modo intrínseco e intensidad.

Palabras clave

Juan Duns Escoto; Gilles Deleuze; ontología; filosofía medieval; postmodernidad

Abstract

This article traces the medieval roots of the thought of Gilles Deleuze, one of the founders of postmodern philosophy, specifically, his debts to John Duns Scotus. It focuses on seven philosophical categories: univocity of being, formal distinction, potency, haecceitas, matter, coexistence of forms and *modus intrinsicus* or intensity.

Keywords

John Duns Scotus; Gilles Deleuze; ontology; medieval philosophy; postmodernity

Blanco sobre negro

Calificamos aquí de gótica a la escolástica tardía medieval¹. Y aplicamos a Gilles Deleuze (1925-1995), autor post-estructuralista y post-moderno, paradójica y provocadoramente, este mismo apelativo, por creer que dicha filosofía ha tenido un papel relevante en la hermenéutica filosófica y en el propio discurso de este autor contemporáneo nuestro. Siempre nos llamó la atención esta deuda, por lo general reconocida por

¹ A Jorge Ayala Martínez, a quien tanto debe el medievalismo ibérico contemporáneo.

el autor, todo hay que decirlo, y no somos los primeros en apreciarla y escribir sobre ella². Quien se acerque a Deleuze por vez primera observará que su obra está sedimentada por capas, en las que juega un lugar importante F. Nietzsche, sobre el que escribió su primer libro de impacto, en 1962, y Spinoza, sobre el que nos ha dejado tres magníficas monografías (la última, póstuma, lecciones dictadas en la Universidad de Vincennes). Pero la filosófica es apenas una de las muchas capas o pliegues de su obra, pues, experimentando con la diferencia, hay otros abstractos relativos a la literatura, a la ciencia, al cine o al arte, siempre en textos por lo general muy intuitivos.

Esta es la veta que a nosotros nos interesa en el presente trabajo, el impacto de la filosofía gótica en su obra, y en concreto la huella en ella de Juan Duns Escoto. Decimos que hay paradoja porque su santoral no es precisamente el cristiano; es más, en el esquema deconstructivo del autor, está claro que la escolástica, con todo su altar y retablo de platonos y aristoteles varios, cae dentro del patrón de filosofía que él critica de modo inteligente, y abiertamente: la filosofía de la representación, o, con el tiempo, el logofalo-etno-euro-centrismo. No borra las huellas a la entrada de su madriguera gótica, y esto, no sólo lo engrandece, sino que además ayuda mucho al lector. El mérito, si cabe, es mayor si tenemos en cuenta que la cartografía deleuziana gira cara a un materialismo de corte espinoziano, muy lejos de cualquier modalidad de teología o filosofía cristiana. Ambos se hallan, en este sentido, por lo tanto, en las antípodas.

² Hemos localizado, al menos, un trabajo precedente: Ríos, E., Andrés, E., «Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal», *En Parte Rei. Revista de filosofía*, 65 (2009), pp. 1-10. Heredia Ríos está vinculado a la Universidad de Caldas (Colombia) y se basa en la lectura de Étienne Gilson del escotismo (vid. Gilson, É., *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 2007); o sea, en la lectura tomista; que, tal vez, no sea la más idónea para la cuestión que nos ocupa, la deuda de Deleuze con Juan Duns Escoto. (Para otras lecturas del autor medieval, puede verse, a modo de ejemplo, la monografía de Merino, J.A., *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, del mismo año que la versión española del texto de E. Gilson, y por la misma editorial.) Nos apropiamos de una cita de su interesante trabajo, y poco más, y nos alejamos del enfoque teológico general que plantea. Por lo demás, en nuestro estudio, se amplía el horizonte de la mirada filosófica. (Habría que mencionar, además, los siguientes trabajos: Correia, M., «Univocidade do ser e eterno retorno: Deleuze, Duns Escoto e a reavaliação da transcendência divina», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73/2 (2017), pp. 637-668. LaZella, A.T., «Crowned Anarchy and Nomadic Distribution: Gilles Deleuze's Transformative Appropriation of Duns Scotus», *Essays in Medieval Studies*, 28 (2012), pp. 23-34, y el capítulo de Nathan Widder, cap. 3, dedicado a Duns Escoto en el libro *Deleuze's Philosophical Lineage*, en G. Jones y J. Roffe (eds.), Edinburg, Edinburg University Press, 2009.) El fondo antiguo de nuestra centenaria Universidad, Universidad de Santiago de Compostela, es rico en comentarios y obras del Doctor Sutil y Mariano (vid., para la Universidad española en general, donde hubo cátedra de Escoto, Vázquez Janeiro, I., *Enseñanza de la doctrina de Escoto en las universidades españolas*. Madrid, Imprenta de los Padres Franciscanos, [fascículo], 1961).

Univocidad del ser

El interés de G. Deleuze por este autor medieval aparece ya en escritos tempranos, y académicos, en concreto en su Tesis de Estado, con sus dos partes, Parte I y Parte II, principal y complementaria. La Tesis principal, o Parte I, la realizó bajo la supervisión del gran medievalista y estudioso de la filosofía del Renacimiento, Maurice de Gandillac. Se tituló: *Différence et Répétition* (1968)³. La Tesis secundaria, o mejor complementaria, o Parte II, la realizó bajo la dirección de otro gran especialista, en este caso, de la filosofía moderna y de Spinoza, Ferdinand Alquié. Se tituló: *Spinoza et le problème de l'expression*, editada en el mismo año, 1968⁴. No se puede quejar de sus asesores. Ya en el primer texto, hace una declaración universal y de intenciones: «Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique: l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'un seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix»⁵.

Así, pues, todo lo que va a decir a continuación parte de este punto: sobre Spinoza y contra la filosofía de la representación, y en lo relativo a su cartografía—bajo el rótulo genérico de «Esquizofrenia y capitalismo», 3 títulos, *Anti-Edipo*, *Mil Mesetas* y *Derrames*, los dos primeros co-firmados por el psiquiatra Félix Guattari—, poniendo en su punto de mira el llamado «logo-falo-euro-etnocentrismo»; lo que lo convierte en pope del post-estructuralismo y post-modernidad, movimiento tan criticado últimamente por liberales y cartógrafos marxistas, al ser considerado algo así como una de las almas del cuerpo del capitalismo más agresivo, neoliberal post-industrial, virtual, financiero⁶.

Pero Deleuze le da un sesgo materialista, a través de la filosofía de Spinoza, que al autor franciscano, ciertamente, nunca se le hubiese, claro está, pasado por la cabeza.

Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de «sujeto», es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la substancia y de los modos, de Dios y de las criaturas. En nada creemos menguar la originalidad de Spinoza reemplazándole en una perspectiva que ya era la de Duns Scoto⁷.

³ Deleuze, G., *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968; en español: Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Trad. M.S. Delpy y H. Beccaecce, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

⁴ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968; en español: Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel. Barcelona, Mario Muchnik, 1975.

⁵ Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 52.

⁶ Un buen antidoto contra el pensamiento posmoderno encarnado por Gilles Deleuze, desde la cartografía marxista, puede encontrarse en: Harvey, D., *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Oxford (GB.), Basil Blackell, 1990. (Coindimos en el diagnóstico.)

⁷ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., pp. 42-44, el subrayado es del autor; en efecto «analogía», «equivocidad» y «eminencia», desde un cierto punto de vista, serían apenas formas sutiles de antropomorfismo. La admiración de Gilles Deleuze por este autor escolástico es grande: «Es sabido que Duns Scoto, en la Edad Media, había planteado este problema y le había dado una solución profunda. Duns Scoto es sin duda quien más lejos llevó la empresa de una teología positiva. Denuncia a la

En esta misma tradición, la de Spinoza y Deleuze, por lo demás, encajarían un grupo de autores medievales y renacentistas: Ibn Gabirol, David de Dinant y Giordano Bruno de Nola. En sus Lecciones de Vincennes de 1980-1981 y en un registro más coloquial, lo expresaba precisamente en los términos que acabamos de reproducir:

Lo que me parece sorprendente en una ontología pura es hasta qué punto repudia la jerarquía. En efecto, no hay Uno superior al ser, el ser se dice de todo lo que es en un solo y mismo sentido. Eso es lo que me ha parecido la proposición ontológica clave. No hay unidad superior al ser y, a partir de esto, el ser se dice de todo lo que se dice, es decir de todo lo que es, de todo ente en un solo y mismo sentido. Es el mundo de la inmanencia...Hay que corregir, cada vez que digo una frase tengo ganas de corregirla...Seguramente estos filósofos de la ontología [pura, la única] nos dirán que evidentemente hace falta una jerarquía práctica. La ontología [pura, la única] no desemboca en fórmulas que serían las del nihilismo o del no-ser, fórmulas del tipo *todo es igual*. Y sin embargo, en cierto aspecto, todo es igual desde el punto de vista de la ontología, es decir, desde el punto de vista del ser. Todo ente efectúa su ser como está en él. Un punto es todo. El pensamiento anti-jerárquico absoluto. Es una especie de anarquía, hay una anarquía de los entes en el ser. Si ustedes quieren, es la intuición básica de la ontología: todos los seres equivalen [entre sí]. Es una especie de grito: ¡*Sí! Después de todo, desde un cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, la piedra, el insensato, el razonable, el animal, valen lo mismo. Cada uno es tanto como está en él. Y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable, etc.* Es una idea muy bella. No vemos lo que les hace decir eso, pero es una idea muy bella. Envuelve incluso su crueldad, su salvajismo. Es una especie de mundo muy salvaje⁸.

vez la eminencia negativa de los neo-platónicos, la pseudo-afirmación [analógica y equívoca] de los tomistas. Les opone la univocidad del ser: *el ser se dice en el mismo sentido* de todo lo que es, infinito o finito, aunque no sea bajo la misma 'modalidad'. Pero precisamente el ser no cambia de naturaleza al cambiar de modalidad, es decir, cuando su concepto es predicado del ser infinito y de los seres finitos (ya en Scotus, la univocidad no trae consigo pues ninguna confusión de esencias) [Duns Scotus, *Opus oxoniense*, en *Opera omnia*; studio et cura commissionis scolasticae ad fidem codicum edita Praeside P. Carolo Balic, sociis Martino Bodewig (et al.) Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vatavonis, 1950 sq., 17 Tomos: sobre la crítica de la eminencia y de la analogía, I, d3, q. 1, 2 y 3: sobre la univocidad del ser, I, d8, q. 3]. Y la univocidad del ser trae consigo ella misma la univocidad de los atributos divinos: el concepto de un atributo que puede ser elevado al infinito es común él mismo a Dios y a las criaturas. A condición de ser tomado en su razón formal o en su cosidad, pues '*la infinidad no suprime de ninguna manera la razón formal de aquello a lo que se ve agregada*' [Op. ox., I, d8, q. 4 (a.2, n. 13)]. Pero, afirmándose formal y positivamente de Dios, ¿cómo los atributos infinitos o los nombres divinos no introducirían en Dios una pluralidad correspondiente a sus razones formales, a sus cosidades distintas? / Es a este problema que Escoto aplica uno de sus conceptos más originales, que viene a completar aquél de la univocidad: la idea de la distinción formal [Op. ex., d2. q. 4: D8 q. 4]» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., pp. 56-57). Lo dejamos aquí. (Ediciones españolas de referencia del autor medieval son: Juan Duns Escoto, *Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto*. Edición bilingüe. Introducción General del Padre M. Oromí, Madrid, La Editorial Católica (BAC), 1960; y Juan Duns Escoto, *Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto: cuestiones cuodlibetales*, Madrid, La Editorial Católica (BAC), 1968).

⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Catctus, 2008 (ed. completa), p. 109 (Deleuze en diálogo con Comtese, que le interrumpe).

Pero, como señala G. Deleuze también, no debemos entusiasmarnos demasiado, pues el recorrido de esta noción estructural en J. Duns Escoto, no va muy lejos en la práctica, al ser, de hecho, limitado por las posiciones creacionistas del Doctor Sutil.

Distinción formal

Y una cosa lleva forzosamente a la otra. El concepto de la univocidad del ser, en efecto, está estrechamente relacionado con el de la «distinción formal»: «Es a este problema [noción de diferencia] que Escoto aplica uno de sus conceptos más originales, que viene a completar aquel de la univocidad: la idea de la distinción formal»⁹ (se dijo). Como indica É. Gilson, Dios continúa siendo simple, siempre y cuando sus atributos sean diversos formalmente, no numéricamente¹⁰. Sobre lo real, gravita el sentido único, lo demás son distinciones formales del ser. Deleuze lee a Spinoza en esta clave, infinitos atributos, univocidad del ser: cada atributo expresa el ser de manera diferente. He ahí la noción de «diferencia» que interesa, interna (por así decir, en estado puro, o sea, lejos de la añoranza, distorsión y placenta de la analogía, la equivocidad y la eminencia, como ya quedé apuntado). Univocidad del ser implica, como dice Michael Hardt en pasaje que cita Heredia Ríos, «una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta [identidad, añadimos nosotros] entre atributos»¹¹.

Potencia absoluta y potencia ordinaria

Sobra decir aquí, que es éste el mismo problema que contamina la noción de potencia e infinitud en este autor medieval: Dios, por su omnipotencia (noción fuerte y plena, la auténtica, de la Voluntad divina), podría desplegar una *potentia absoluta*, un infinito en acto, y, sin embargo, es fuerza que [se] contiene limitándose a ejercer una *potentia ordinata* (el cosmos cerrado del Génesis bíblico). Nada importa el haber superado el concepto peripatético del infinito en potencia, si, al final, renunciamos a lo alcanzado en beneficio de la ortodoxia. Es la crítica que le hará prolijamente Giordano Bruno, en su *De l'infinito universo et Mondi* (Londres, 1584), rechazada a su vez, como indica Miguel A. Granada Martínez, por el anotador napolitano a este texto (parcial) y el atónito *Presbyter* o *Reverendissimus* escotista del *De innumerabilibus, immenso, et infigurabili* (Francfort, 1591). La ecuación o identidad de potencia y acto, como señala en nota Deleuze¹², al menos por lo que hace al *Nous*, es de uso frecuente en el neoplatonismo, tanto en el pensamiento cristiano como en el judío: es la noción del *Possest* que aplica a Dios el cardenal de Cusa, tan admirado por Giordano Bruno. Y, en ocasiones, en estas aguas turbias se han colocado (el propio Nolano es el primero en hacerlo) a figuras medievales como Ibn Gabirol o David de Dinant. No siempre se ha dado el salto al panteísmo y materialismo: aunque G. Bruno, en su caso, sí lo hace

⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 71.

¹⁰ Vid. Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. e. 4. 4 (ediciones, latina y española, mencionadas).

¹¹ Hardt, M., *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 141; Heredia Ríos, «Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal», op. cit., p. 9.

¹² Vid. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 86, nota 24.

al identificarlo con la Naturaleza, al simulacro de Dios, el rostro verdadero y auténtico de lo divino, Dios o Naturaleza. El mismo Baruj Spinoza indica: «Lo que ciertos hebreos parecen haber visto como a través de una nube, dado que admiten que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas comprendidas por él son una y misma cosa» (*Ética*, II, 7, escolio)¹³. (¿Sería el latinizado Avicibrón, S. Ibn Gabirol, uno de ellos?) Gilles Deleuze comparte, una vez más, el punto de vista, para él materialista y panteísta, del filósofo de Amsterdam, y otros, y en esto basa además sus teorías del plano de consistencia y filosofía de la inmanencia, omnipresentes en su discurso filosófico.

Debemos recordar que, si bien el platonismo tuvo menos dificultades en penetrar en el orbe cristiano occidental, sobre todo tras San Agustín, siendo el legado aristotélico el que va a presentar mayores problemas; pero que el neoplatonismo, ya a partir de Plotino, en su última gran sistematización pagana, pese al proceso de bautismo y cristianización, nunca dejó de resultar conflictivo y merecer, cuando no la censura directa y aún la condena, al menos una extrema vigilancia, especialmente, claro, en la época medieval, pero también en la renacentista. Hablar de Juan Escoto Eriúgena, cuya obra *Periphyseon* o *De divisione naturae* fuera condenada al fuego por Inocencio III en 1225 (plagiada o casi, ‘un cenón de extractos’, en el *Clavis Physicae* de Honorio de Autun, ca. 1080-1153)¹⁴ y de la Escuela de Chartres, o de la teología negativa o de ciertas corrientes místicas, incluido el Maestro Eckhart, que en ocasiones alimentaron un panteísmo popular,

¹³ Vid. Spinoza, B., *Ética*, Introducción, notas y trad. V. Peña, Madrid, Alianza, reed., 2011. Apunta Gilles Deleuze: «Y muchos comentaradores pudieron reunir argumentos convincentes para mostrar que el Dios de Aristóteles, pensándose él mismo, piensa también todas las cosas que necesariamente derivan de ello: la tradición aristotélica tendía hacia el teísmo, a veces incluso hacia un panteísmo, identificando el cognoscente, el conocimiento y el conocido (los hebreos invocados por Spinoza son filósofos judíos aristotélicos)» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 95). Avicibrón es neoplatónico. Deleuze va algo más allá en su atrevido análisis, al considerar que, tal vez, en su *Compendium grammatices linguae hebraeae*, encontraba ya y a la vez explicitaba una lógica de la expresión según las estructuras gramaticales del hebreo, que funda una teoría de las proposiciones: 1) el carácter intemporal del infinitivo (caps. 5 y 13); 2) el carácter participial de los modos (caps. 5 y 33); 3) la concreción de determinadas especies de infinitivos, de los que uno al menos expresa la acción relacionada a una causa principal (cap. 12) (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., pp. 99-100, nota 12). (Algo similar—nos aventuramos a indicar nosotros, con más humildad que prudencia, pero en sentido contrario— le ocurre a Ramón Llull cuando intenta explicar la doctrina o dogma cristiano de la Santísima Trinidad a los musulmanes, tal vez fijándose en la estructura y raíz triádica de la lengua árabe, en la que se desenvolvía bien, según sus estudiosos.)

¹⁴ Sobre recordar aquí que Domingo Gundisalvo (ca. 1115-1190), el traductor al latín del *Fons vitae* de Ibn Gabirol, dio un título similar a una obra en la que la presencia de las doctrinas de este autor judío es clara: *De processione mundi* (vid. D. Gundisalvo, *De processione mundi*, edición crítica y traducción española por M^a.J. Soto Bruna-C. Alonso del Real, Pamplona, EUNSA, 1999; A. Fidora, «Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West», *The Review of Metaphysics*, 66 (2013), pp. 691-712; Polloni, N., «Il De processione mundi di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale», *Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Siena*, Siena, U. de Siena, 2014, pp. 73-86; Polloni, N., *Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera*, Madrid, Sínderesis, 2013. Debemos recordar aquí, además, la relación de Amaurico de Bene con los chartreanos, y, tal vez, del propio David de Dinant, si éste nació y estudió en efecto en la escuela de Mantas, como se lee en

y sembraron muchas dudas sobre ciertos dogmas de fe, es tan sólo hablar de una tradición u ola recurrente, y que corre en paralelo, aunque sin confluír o fusionarse, con otra tradición más peligrosa, la tradición de un materialismo y panteísmo real. Se mencionaron antes algunos nombres, y no volveremos sobre ello.

La sombra de la sospecha, como es sabido, cayó incluso, a caballo entre Medioevo y Renacimiento, sobre un hombre de la misma institución eclesiástica tan altamente considerado como el cardenal Nicolás de Cusa (Cusa, Tréveris, 1401-Todi, Umbría, 1464), por cierto, una de las fuentes tardías para el conocimiento de las doctrinas de David de Dinant (especialmente en su *Tetralogus de non aliud*, compuesto en Roma en enero de 1462). Merece la pena, con el historiador dominico G. Théry, por ejemplo, recordar el contexto de esta acusación (y, tal vez, revancha). En 1449, Juan Wenck de Herrenberg (1400-1460), representante de la escuela teológica de Heidelberg, escribe un duro texto, *De Ignota Litteratura*, en el que refuta el *De Docta Ignorantia* del Cusano, acabado en Cusa en 12 de febrero de 1440. Wenck, que en el Concilio de Basilea se había mostrado partidario del bando conciliarista frente a quienes apoyaron a Nicolás V, entre ellos el Cusano, moderado conciliarista hasta 1438, dejaba caer allí una velada acusación de panteísmo contra el cardenal, y amigo de Papas, al ver en su texto doctrinas «disonantes con la fe, ofensivas a los espíritus piadosos y de naturaleza dirigida a perturbar vanamente el servicio de Dios», próximas a los begardos de Estrasburgo: «Ymmo plus desipit olim Beghardis Argentinensibus per eorum episcopum dampnatis, qui dicebant se esse Deum per natura, sine distinctione». Pero el Cusano no se calla, y menos ante una acusación de tal gravedad. Escribe de inmediato una réplica, su famosa *Apologia doctae ignorantiae* (1449) (entre otras ediciones, anotemos además las de Basilea, 1565, para las páginas que siguen, 72-73; cita en él, entre otros muchos autores, entre los árabes, a Avicena y Algazel, ni rastro del *Fons vitae* del judío Ibn Gabirol; tampoco evita citar a otros autores cristianos siempre envueltos en polémicas y críticas, como Thierry de Chartres o al mismísimo Meister Eckhart). Allí nos da un dato de interés. Dice que es muy peligroso poner en manos de personas de pocas luces ciertos libros, y alude a cuatro autores que nos son bien conocidos entre los eternos sospechosos, Dionisio el Areopagita, Mario Victorino, Escoto Eriúgena y David de Dinant. Parece apuntar, en general, por lo tanto, a una tradición neoplatónica.

algunas fuentes (dados los vínculos entre ambas escuelas: Chartres y Mantes, vid. M. l'abbé A. Clerval, *Les Ecoles de Chartres au Moyen Âge (du Ve au XVIe siècle)*, Paris, Picard, 1895, pp. 62, 80 y 360, en Théry, O., *Autour du décret de 1210. I David de Dinant. Étude sur son pantéisme matérialiste*, Kain (Bélgica), La Sulchoir, 1925, p. 12, nota 5). Pensemos, además, que Guillermo de Conches fue acusado de panteísmo siendo cuestionado además su atomismo (se movía a la sombra de un cierto materialismo, pero la duda tal vez ofendía al autor y a la escuela, muy vigilados siempre), las autoridades cerraron los ojos ante las doctrinas de la relación entre el mundo y Dios de Bernardo de Chartres, dándolas por buenas, otra cosa son las querellas de escuela. Y Gilberto de la Porrée, pese a Guillermo de de Saint-Thierry y Bernardo de Claraval, logró evitar condenas explícitas en el concilio de Reims de 1148. Este grupo de neoplatónicos medievales siempre estuvo bajo sospecha de la Iglesia. Si vamos cara atrás nos encontraremos la figura de Juan Escoto Eriúgena, autor tan incómodo siempre.

[28] ... Posteriormente leí la tercera conclusión que afirma que se obtiene de la docta ignorancia: que la quiddidad es intangible. / El maestro dijo: «Aunque también es inteligible, según él propone, sin embargo nunca es entendida en acto, así como Dios es sumamente inteligible y el sol sumamente visible. De la coincidencia de los opuestos en el máximo no se sigue este ‘veneno del error y de la falsedad’, a saber, la destrucción del fundamento del primer principio de todo conocimiento, como deduce el adversario. Pues aquel principio es primero en cuanto a la razón discursiva, pero de ninguna manera en cuanto al intelecto que ve, según se ha tratado de esto más arriba. / Ni es cierto, si Dios es todo lo que es, que por ello no haya creado todas las cosas de la nada. Pues, como sólo Dios es la complicación de todo el ser de cualquier cosa que existe, al crear, ha explicado el cielo y la tierra; o mejor, puesto que Dios es todas las cosas por el modo divino de complicación intelectual, es también Explicador, Creador, Autor de todas las cosas y de todo lo que pueda decirse sobre esto; así arguye el gran Dionisio / Y si fueron los begardos los que, según escribe, decían que eran [29] Dios por naturaleza, con razón fueron condenados, como también Almerico fue condenado por Inocencio III en concilio ecuménico, sobre lo cual puedes leer en el capítulo *Damnamus De Summa Trinitate*; Almerico no comprendió bien cómo es que Dios es todas las cosas por modo de complicación; algunos de sus errores son citados por Juan de Andrés en *Novella*. Sucede que los hombres de poca inteligencia caen en el error cuando buscan las cosas altas sin la docta ignorancia; no sólo se quedan ciegos en los ojos de la mente por la infinidad de la luz del sumo inteligible, sino que también, sin tener conocimiento de su ceguera, creen que ven; y, como si vieran, se endurecen en las afirmaciones; como los judíos que, careciendo de espíritu, son conducidos por la letra a la muerte [vid. II Cor 3, 6]. Como también aquellos que, viendo a los sabios, piensan que son ignorantes y que están equivocados cuando leen en ellos estas cosas insólitas y también cuando descubren que ellos entonces se creen sabios al conocer que son ignorantes. Por eso, todos los santos advierten correctamente que la luz intelectual será quitada a aquellos que tienen una débil visión mental. De ningún modo se debe mostrar a éstos los libros de San Dionisio, el *Ad Candidum Arrianum* de Mario Victorino, la *Clavis Physicae* de Teodoro, el *Peri Physeos* de Juan Escotorígena, *De Tomis* de David de Dinant, los *Commentaria in Propositiones Proculi* del hermano Juan de Mosburgo y otros libros parecidos¹⁵.

¹⁵ Nicolás de Cusa, Cardenal / Wenck, Johannes; *Apología de la docta ignorancia* / Nicolás de Cusa; *La ignorada sabiduría* / Juan Wenck; introducción, traducción y notas de S. Sanz, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (col. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, núm. 24), 1995, pp. 107-110. Notas aclaratorias sobre el contenido por sus editores: Juan de Andrés, *Novella super primo libro decretalium*, título *De Summa Trinitate et Fide Catholica*, cap. *Damnamus*, vol. 1, p. 5 verso, col. 2, Venecia, 1489; *De generatione divini Verbi ad Candidum Arrianum*, Cayo Mario Victorino, el Africano, ca. Cartago, 285-m., tal vez, Roma, 1363, ed. Migne, PL. VIII, co. 10919-1040; muy belicoso con el cristianismo, desde las posiciones de Plotino y Porfirio de Tiro, antes de su muy tardía conversión, que sorprendió a todos, Agustín, *Confesiones*, VIII, 2, 3; el *Clavis Physicae* de Honorio de Autun, ca. 1090-1115, errata debida, piensan algunos intérpretes, a que perdido el nombre de Honorio en el *codex cusanus*, pasó a ocuparlo el interlocutor principal del diálogo de la primera parte, ‘Teodosio’, pero tal vez pueda deberse a una mala transcripción de ‘H(The)on(d)or(s)io’, no

No nos da otros títulos de libros peligrosos, y menos habríamos de esperar de los condenados por los concilios, que él, debido a su infinita curiosidad o voracidad intelectual, a sus medios y privilegios, a sus desplazamientos, seguro que poseyó, pero que, por prudencia, no legó, como los demás, al Hospital de Cusa, y que tal vez se había llevado a Roma (esto opina, por ejemplo, el ya mencionado el P. O. Théry)¹⁶.

Haecceitas

Vistos estos tres puntos, tres anillos encadenados y encantados como en el cuento de Boccaccio, «univocidad del ser», «diferencial formal» y «potencia» (con la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*), permítasenos ahora introducir un término muy conocido para ambas familias filosóficas, la de los escotistas y la de los deleuzianos, nos referimos —en referencia al proceso de individuación— al término *haecceitas* (noción de individuo), término que los segundos toman prestado de los primeros. Es noción cuya génesis se puede remontar y rastrear hasta la escuela helenística de los estoicos¹⁷.

deja de ser especulativo; por lo demás, en la biblioteca del Cusano existía un ejemplar de esta obra de Honorio de Autun; en griego en el original, Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-877), *περί φύσεως*; David de Dinant, *De Tomis, id est de divisionibus* (en realidad, *tomi*, pegado en el texto al nombre anterior, coma, y el nombre del autor, recibió otros títulos, *De atomorum*, por ejemplo); Bertolo de Mosburgo, *Commentaria in Propositiones (in Elementationem Theologicam) Procli*, escolástico dominico del siglo XIV, m. después de 1350, intenta fundamentar filosofías varias en el marco neoplatónico de la filosofía de la unidad.

¹⁶ Théry, O., *Autour du décret de 1210. I David de Dinant. Étude sur son pantéisme matérialiste*, op. cit., p. 27. Como balance general, vid. Jundt. Auguste, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au Seizième siècle*, Frankfurt am Main, Minerva GMBH, Unveänderter Nachdruck, 1964; en donde vuelven a aparecer muchos de los nombres ya mencionados, tanto por J. Weck, como por el cardenal de Cusa, o nosotros mismos (además del Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena o Joaquin de Fiori, para el siglo XIII, estudia los casos de Dinant y Amaury, de los los panteístas valdenses, del panteísmo de las escuelas [pp- 34-35], y de Ortlieb de Estrasburgo y los ortlibianos, pp. 1-42).

¹⁷ Vid. González Fernández, M., «Diferencia y repetición: estoicismo & escotismo», en Coloquio Internacional «Filosofía Medieval: em curso e em toda a extensão». Gabinete de Filosofía Medieval, dir. J. Meirinhos. Porto (Portugal). Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) / Instituto de Filosofia. 12-14 de janeiro de 2017. (No se han publicado Actas, y tampoco había compromiso de hacerlo). Giordano Bruno de Nola, este sí que panteísta y filósofo de la inmanencia, carga contra este concepto en el Diálogo III del *De la causa, principio, et Uno* (Londres, 1584) (vid. González Fernández, M., «*Alcuni cocullati suttili metafisici: Juan Duns Escoto & Giordano Bruno de Nola*», Cap. 11, en M. Lázaro Pulido; F. León Florido; E. Montoro Montero (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: la presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno*. Madrid, Porto, Editorial Sínderesis, 2017, pp. 243-294). Por supuesto, toda esta crítica hay que entenderla desde aquella óptica, panteísta y materialista, que no difiere mucho a la luego formulada por Baruj Spinoza, donde se identifica a Dios con la Naturaleza, y se habla de la perpetua vicisitud de las cosas, de lo finito, de los individuos, sean estos humanos o instituciones, religiones, imperios o cualquier tipo de *leges*. (Paradójicamente, en muchos de estos puntos, esta suerte de ‘neoplatonismo materialista’ —Deleuze quiere, en la línea del filósofo de Sils-María, «invertir el platonismo», en abstracto, y como estereotipo o canon del pensamiento representativo— coincide con el aristotelismo radical, con la tradición del averroísmo latino o paduano.) Comulga así, filosóficamente, con Maquiavelo, Montaigne o Pomponazzi.

La *haecceitas* es para el Doctor Sutil la diferencia formal ultimísima del individuo concreto. Podríamos afinar más el significado con estudiosos del autor (E. Gilson, J. A. Merino, R. Ramón Guerrero o León Florido, etc.)¹⁸, pero bástenos con la voz muy autorizada de J. Pérez de Tudela Velasco, para quien sería:

[La] diferencia última, con un puro *quale* cuyo ser propio es exclusivamente virtual y que actualiza en su intensidad gradativamente determinada la actualidad de la naturaleza desde el interior mismo de la razón formal. En el lenguaje técnico de Escoto, es entidad, sí, pero entidad no-quiditativa que es la *haecceitas*, se designa bajo la forma precisa de ‘última actualidad de la forma’¹⁹.

Vayamos ahora a nuestros post-estructuralistas y post-modernos. En uno de los textos incluidos en *Mille plateaux (capitalisme et schizophrénie)* (1980)²⁰, obra conjunta de G. Deleuze y F. Guattari, Cap. 10, «1730: Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible», establece una división en dos partes: en la primera, fija toda una serie de estampas o «Recuerdos» —de un espectador, de un naturalista, de un bergsonian, de un brujo (I, II y III), de un teólogo, de un espinozista (I y II), de un planificador, de una molécula, del secreto)—; en la segunda parte, hablará de «Recuerdos y devenires, puntos y bloques» y, finalmente, de un «Devenir música». En el primer panel, entre el ‘espinozista II’ y el ‘planificador’, hay una extensa reflexión sobre el principio de individuación (que dirían los clásicos) y que rotula, «Recuerdos de una *haecceidad*». Al principio nos sorprende, por inesperado. En la nota 24 nos da la clave de este pequeño enigma. Hay, por supuesto, un recordatorio o evocación de la fórmula o noción de Juan Duns Scoto, pero revocando su etimología. Así nos dice a propósito de la *haecceidad*:

A veces se escribe *ecceité*, derivado de la palabra *ecce*, ‘he aquí’. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de *haec*, ‘esta cosa’. Pero es un error fecundo, puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o un objeto²¹.

El reajuste, con todo, finalmente, se queda en eso, en mera adaptación a la cartografía deleuziana (grados de intensidad, dimensiones internas, desencadenamiento de fuerzas), que, por cierto, tiene mucho de nietzscheana y aún de espinozista (‘nadie supo

¹⁸ Vid. González Fernández, M., «*Alcuni cocullati suttili metafisici: Juan Duns Escoto & Giordano Bruno de Nola*», op. cit., pp. 274-275.

¹⁹ Pérez de Tudela y Velasco, J., *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto: una aproximación matemática al problema de su interpretación*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 263. Alude al pasaje del autor, *Opus Oxoniense* II, d 3, pars 1 qq. 5-6 nn. 179-180.

²⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980; en español, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, traducción de J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988.

²¹ Deleuze, Guattari, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, op. cit., p. 310, nota 24. Nosotros dudamos que ambas dimensiones no estén ya en la categoría, de examinarla desde el estoicismo.

nunca todavía qué puede dar de sí un cuerpo')²². Nace una nueva «subjetividad», que puede estar eventualmente encarcelada, pero que, contra toda negación e inercia, afirma su diferencia. Apunta abiertamente a un individuo «no cosificado»²³.

Para ellos:

Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plano de consistencia, *un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud*: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de lo que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto estas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plano de la Naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía. / Existe un modo de individuación muy diferente del [al] de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosostros reservamos para él el nombre de haecceitas²⁴.

Claro está, es una visión materialista, una filosofía de la immanencia, que para nada compartiría nuestro beato (que, en todo caso, y a saber por qué razones, no llegó a santo). Una concepción orgánica y dinámica del individuo, casi 'energética', en esto se

²² «Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado [E, III, 2, esc.: 'Nadie en efecto ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo [...] Pues nadie, hasta el presente, ha conocido la estructura del cuerpo']» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., pp. 208-209). En otro lugar: «Así los modos en su esencia son expresivos: expresan la esencia de Dios, cada uno según el grado de potencia que constituye su esencia. La individuación del finito en Spinoza no va del género o de la especie al individuo, de lo general a lo particular; va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, que se divide en partes irreducibles, intrínsecas o intensivas» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 192).

²³ Cosificación, pero no en el sentido marxista, por ejemplo, y menos en el existencialista (con su propia teoría o filosofía del sujeto, el demonio del estructuralismo), aunque con cierta relación remota (muy remota, y aún en Foucault más que en Deleuze) con la Escuela de Frankfurt o A. Gramsci, sino tan sólo en el marco o universo teórico de un lacanismo castrante ('Y este ha sido uno de los mejores logros del psicoanálisis: desarrollar en todos los sentidos la extraordinaria equivocidad de lo sexual', Deleuze, Guattari, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, op. cit., p. 448; es sabido que este autor consideraba que el lacanismo, junto al marxismo, eran las dos últimas grandes burocracias de Occidente) o en el de una microfísica del poder lesiva, coercitiva, paralizante, entorpecedora, 'terreno estriado', aquella de que habla y denuncia Michel Foucault. Ahora bien, la 'diferencia-en-sentido-positivo' puede llevar a cualquier escenario, pues es también, por ejemplo, el de la nueva y preocupante tecno-genética, del nacionalismo supremacista o del individualismo o atomismo extremo solipsista y nihilista. Entre los seguidores de Gilles Deleuze, por supuesto, hay de todo un poco, y ya el mismo alertó sobre el peligro que podían suponer algunas derivas o líneas de fuga cara al micro-fascismo, o directamente al fascismo, o a falonarcismos sin cuento. No se trata aquí de encomendarle la plana al maestro.

²⁴ Deleuze, Guattari, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, op. cit., p. 264 (enlaza con esto la nota 24 de la p. 310 ya mencionada).

queda la *haecceitas* en Deleuze-Guattari. Cómo el lector medievalista quedará extrañado por tan curiosa novedad, y exigirá mayor precisión, se la daremos:

Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y ser afectado... haecceidades que no son simplemente ordenamientos, sino individuaciones concretas válidas por sí mismas y que dirigen la metamorfosis de las cosas y de los sujetos. Entre todos los tipos de civilización, Oriente tiene muchas más individuaciones por haecceidad que por subjetividad y sustancialidad: así, el *hai-ku* debe implicar indicadores como otras tantas líneas flotantes que constituyen un individuo complejo....plano de la haecceidades en un caso, que sólo conoce velocidades y afectos...*Aiôn*, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez que acaba de suceder. Y *Cronos*, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto...*Boulez*...dos modos de individuación, dos modos de temporalidad²⁵.

En alguna entrevista habla de una (nueva) «individualidad de acontecimientos»: o sea, al margen del régimen de la sustancia, libre, en su infinita potencia material de relaciones y flujos, subjetividades pre-individuales (también las define así)²⁶.

²⁵ Deleuze, Guattari, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, op. cit., pp. 264-265. «Pero no hay que pensar que la haecceidad consiste simplemente en un decorado o en un fondo que situaría a los sujetos, ni en apéndices que fijarían al suelo las cosas y las personas. Todo el agenciamiento en un conjunto individuado resulta ser una haecceidad: se define por una longitud y una latitud, por velocidades y afectos, independientemente de las formas y de los sujetos que sólo pertenecen a otro plano...A lo sumo. Se distinguirá las haecceidades de agenciamientos (un cuerpo que sólo es considerado como longitud y latitud), y las haecceidades de inter-agenciamientos, que señalan también las potencialidades del devenir en el seno de cada agenciamiento (el medio de cruzamiento de las longitudes y latitudes). Pero las dos son estrictamente inseparables...Así hay que percibir. Las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de las multiplicidades...El plano de consistencia sólo contiene haecceidades según líneas que se entrecruzan: las formas y los sujetos no pertenecen a ese mundo. ..Una haecceidad no tiene ni principio ni fin, ni origen ni destino; siempre está en medio. No está hecha de puntos, sólo está hecha de líneas. Es rizoma» (Deleuze, Guattari, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, op. cit., p. 266). El lector deberá ir al acontecimiento mismo del texto, donde encontrará, como ejemplos o elementos esclarecedores que se cruzan, referencias a Maurice Blanchot y el «indefinido de la tercera persona» (vid. Blanchot, M., *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969; *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, etc), los «métodos pasivos» de la escritura poética china, la «música repetitiva» a lo Steve Reich o Phil Glass, ya se habló arriba de P. Boulez (vid. Boulez, P., *Par volonté e par hasard : entretiens avec Célestin Deliège Broche*, París, Eds. du Seuil, 1975). Tiene que ver con la figura del *rhizome* (así titulan ambos la introducción del libro conjunto, que fue primero artículo independiente), que atenta directa y virulentamente, si se quiere, contra la figura totémica del árbol ontológico porfidiano, su fijación taxonómica de especies y géneros (para ellos, metáfora viva en cierto sentido del Decálogo bíblico o del sistema de categorías aristotélico). (Vemos de nuevo una encubierta evocación del legado estoico.)

²⁶ En efecto, el individuo de Gilles Deleuze (Benedictus Spinoza), despojado del régimen de la sustancia (al tiempo que exarcelado del régimen poder, si se quiere, que fabrica sujetos sujetos),

Materia prima

Pensar la materia primera sin forma alguna. Recordemos el esquema de una única Sustancia (Materia, Dios, *natura est deus in rebus*, Bruno, Spinoza), infinitos atributos, modos infinitos. Esta es una paradoja del pensamiento escotista, un accidente coherente añadido a éste, por la que se aleja del aristotelismo y de la filosofía escolástica cristiana derivada de él (caso curioso es el de Tomás de Aquino). Sin llegar a romper del todo, nunca, con éste. Se trata, en efecto, de una cuestión tan sólo formal y muy puntual. Al punto de no generar alarma en la ortodoxia. Líbrenos Dios, *sive Natura*, por lo demás, de atribuirle al Doctor Sútil cualquier atisbo de materialismo, claro está. Pero es un hecho que choca, en principio, en quién afila tanto el puntero y lleva tan lejos la noción de *formalitas* («especie especialísima», P. M. Oromí)²⁷.

Exponía así el problema el siempre recordado A. Pérez-Estévez (*q.p.d.*):

La materia prima escotista, por su consistencia substancial, aunque mínima, si la potencia de Dios así lo decide, existe sola sin la forma, debido a que el ser en acto de la materia prima por el que simplemente es, le pertenece esencialmente y no proviene de la forma. Sin embargo, en el orden actual establecido por Dios, la materia prima, por su ser en acto mínimo, es esencialmente dependiente del acto formal para poder existir como parte de una sustancia natural compuesta [Sabemos que, para Tomás de Aquino, es imposible por contradictorio que la materia prima, que es pura potencia, exista o sea en acto, *Quodlibetum* III, q. 1, a. 1]: «Menos parece que pueda existir el accidente sin sujeto que la materia sin forma debido a que el sujeto tiene alguna causalidad con respecto al accidente, mientras que la materia no depende de la forma bajo ningún tipo de causalidad; ahora bien, el accidente puede, por alguna potencia, existir sin sujeto [como sucede milagrosamente en la eucaristía, según el cristianismo]; por tanto, la materia [puede existir] sin la forma' [*Reportata Parisiensis* II, d.12, q. 2]»²⁸.

organiza la vida, ordena y manda), como flujo de relaciones, actualizador infinito de infinitas potencias, rizomático, desterritorializado, nómada, mutante, haecceidades sin formas especialísimas (en tanto que abierto siempre a nuevas formas), es una sujeto arborescente (en el que conviven o coexisten figuras, tendencias, ritmos, siempre plurales, siempre activos), poblado de grados de potencia, cargado de simulacros. (Empleamos el término «arborescente» de modo consciente en un sentido no-deleuziano: más en clave del mundo digital o computacional, por ejemplo, en la figura de los entramados de los *conceptual maps* o *big data*, como universos abiertos y en expansión, en construcción, sensibles al deseo y voraces de acontecimiento.)

²⁷ P. Miguel Oromí, «Introducción», en Duns Escoto, *Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto*, op. cit., t. I, p. 47.

²⁸ Pérez-Estévez, A., «Juan Duns Escoto: conceptos y doctrinas fundamentales de su filosofía», *Agora. Papeles de Filosofía*, 23 (2004), n. 2, p. 127. «Materia y forma constituyen los elementos de toda quiddidad o naturaleza común, a los que hay que añadirle la hecceidad o formalidad individualizante, para constituir el individuo existente. Materia, forma, naturaleza común u hecceidad son entidades metafísicas y realidades del individuo. La forma es acto y produce el acto por el que la materia se perfecciona para constituirse en parte de la sustancia individual. La materia, por el contrario, se encuentra en potencia para recibir de la forma el acto por el que se perfecciona y se constituye como

La materia es, en acto, potencia (*Comentario a las Sentencias [Ordinatio]*, Libro II, distinción 12, cuestiones 1 y 2) (como indica, al comentar este pasaje, León Florido; no lo ve tan claro o matiza con reservas, el P. M. Oromí)²⁹ Una rareza, casi anomalía. Pero el mundo del Doctor Mariano está lleno de ellas, piénsese sino en su cosmología, que podía devenir en lo diferente y vuelve a lo mismo, o en su doctrina de la inmaculada concepción de la Virgen María. (Ya se ha mencionado, de pasada, arriba, el tema doctrinal capital de la eucaristía.) Se le llamó por ello también, doctor sutil.

Pensar la materia sin forma: por supuesto, que unos y otros, escotistas y deleuzianos (o espinozistas, o brunianos) puedan llegar a este punto, no significa que converjan para nada en su pensamiento, como era de esperar, pues unos defienden un monoteísmo de la trascendencia (y del libro) y otros, los últimos, un monoteísmo de la inmanencia (tomamos el término de Miguel A. Granada Martínez, el maestro). Es la diferencia, pero radical, unos son cristianos y otros materialistas, no es poco. Para el Doctor Sutil todo se reacomoda ante la condición omnipotente de la Voluntad divina.

Coexistencia de formas

Gran parte de la tradición agustiniana, hasta las condenaciones de 1277 del obispo Étienne Tempier, admitía la posibilidad de coexistencia de varias formas configuradoras en el mismo sujeto: y este franciscano, J. Duns Escoto, también, antes de exigírsele rectificación; como en el caso del jesuita Francisco Suárez, por cierto. Tomás de Aquino, que va a ser también reprobado en las mismas condenas parisinas (en este caso, no por caos, concentración, acumulación o condensación de formas, sino, por algo más grave, por hacer de la materia el principio de individuación), precisamente, la va a reprochar a Selomón Ibn Gabirol, el latinizado Avicibrón, el famoso autor de la *Fuente de la vida*, entre otras doctrinas, el haber caído precisamente en este error:

Avicibrón y ciertos de sus seguidores dicen que según el orden de los géneros y de las especies hay diferentes formas sustanciales que sobrevienen una tras otra, así como existe la sustancia, el cuerpo, el viviente y el animal. Dicen, por tanto, que hay una forma sustancial para la que existe la sola sustancia, después otra que da cuenta [se corresponde con] del cuerpo, luego otra que hace al viviente, luego otra que hace al animal, después otra por la cual el hombre es hombre³⁰.

parte de la sustancia individual» (Pérez-Estévez, «Juan Duns Escoto», op. cit., p. 125). De interés y del mismo autor: Pérez-Estévez, A., *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de París*. Zulia (Venezuela), Universidad de Zulia, 1976; Pérez-Estévez, A., *La Materia, de Avicena a la escuela franciscana: (Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Buenaventura)*, Maracaibo (Venezuela), Ediluz, 1998.

²⁹ Vid. León Florido, F., *La filosofía del siglo XIV*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013; M. Oromí, «Introducción», en *Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto*, op. cit., t. I, pp. 46-47.

³⁰ Tomás de Aquino, *Quodlibeta*, XI, a. 5, corp. Veamos todavía otro pasaje: «Avicibrón admite que, según el orden de los géneros y de las especies, hay una serie de muchas formas sustanciales en una sólo y la misma cosa; así, por ejemplo, en tal hombre individual hay una forma por la que es

Las capas de formas todavía se podrían multiplicar, y además, en el caso del escolismo y con importancia, habría que añadir o agregar a esta floresta barroquizante una última: la forma especialísima de cada individuo concreto, o talidade. El argumento de la ortodoxia, contra esta doctrina, será básicamente que no se puede confundir lógica con física u ontología³¹. Hay, pues, según este primerizo Doctor Sutil, estratos y capas de formas, terrazo sobre terrazo, sedimento sobre sedimento, registros formales sobre registros formales, siempre coexistiendo. Lo que nos dicen y añaden los deleuzianos, que (nos) abren este individuo a todo campo de devenires, es que estas formas, mateniendo la autonomía, se pueden activar independientemente, y que hay otras modalidades o grados positivos de diferencia, intensidades posibles, en cada cuerpo. En la cartografía rizomática del individuo concreto en la ontología deleuziana o en la nomadología derivada de ella, de la suya y de sus discípulos, se podrían añadir otras: por ejemplo, relativas al género. Le viene de perlas, por ejemplo, al feminismo de la diferencia sexual frente al feminismo del género. (Casi volvemos a Sigmund Freud, pero sin perversiones o el maditismo de lo patológico.) Con ello, se puede entender algo de aquel devenir-animal, devenir-mujer, devenires varios, a desplegar, en condiciones propicias de acontecimiento, en un terreno liso y no estriado, por un sujeto concretísimo nómade, variante, el mentado en *Mil mesetas*, y otros lugares: se abre por lo tanto el campo u horizonte a toda metamorfosis ontológica. Así lo vió un viejo deleuziano español³².

Modos intrínsecos

Gilles Deleuze nos ha regalado con unas famosas lecciones tituladas *En medio de Spinoza*, dictadas en la Universidad de Vincennes entre el 25 de noviembre de 1980 y el 31 de marzo de 1981, una auténtica bendición, con 15 vibrantes conferencias e intervenciones sobre el cuerpo

sustancia, otra por la que es cuerpo, otra por la que es cuerpo animado, etc.» (Tomás de Aquino, In II *De anima*, lect. 1). (Las obras completas en español, ya se adelantó, están editadas en la Biblioteca de Autores Católicos, Madrid.)

³¹ Vid. Brunner, F., *Platonisme et aristotélisme: la critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/B. Nauwelaerts, 1965; que recoge todas y cada una de las referencias críticas a esta problemática, contra Avicibrón, en el Aquinate.

³² No es idea nuestra. Tiene padre. Lo ha visto certeramente el introductor del pensamiento deleuziano en el Estado español, Pancho Martínez: «Este devenir no es una imitación, no consiste en 'hacer cómo'; no es nada imaginario, sino algo real, completamente real. Este devenir real, sin embargo, no produce otra cosa que él mismo, es un movimiento puramente inmanente, no tiene un objetivo fuera de él. Mediante los diferentes devenires se establecen relaciones con otro, pero sin dejar de ser uno mismo. Así, devenir animal, o devenir mujer, o devenir niño, no consiste en imitar a los animales, a las mujeres o a los niños o en convertirse en animal, mujer o niño, sino en recuperar aspectos que de animal, mujer o niño hay en todos o establecer con estos aspectos una relación sincrónica. Aquí Deleuze retoma la tradición agustiniana medieval que defendía la pluralidade de formas coexistiendo en un mismo individuo, lo cual introducía una radical pluralidad en el seno del mismo y de su individualidad. Esta pluralidad permanecía virtual, pero podía actualizarse en determinadas circunstancias» (Martínez Martínez, F.J., *Ontología y diferencia; la filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987, p. 49). Hay aquí, opinamos con él, algo más que un cierto y vago aire de familia.

de Spinoza. Es un Deleuze en estado puro, y aun podríamos añadir que en estado de gracia. Todas tienen interés, claro, pero será en la lección 12ª, titulada «Teoría de la individuación. Infinitamente pequeños, relaciones diferenciales y grados de potencia» (10 de marzo de 1981)³³ en la que nos fijaremos aquí, ya que en ella encontramos la perla vermeeriana que andamos buscando en este apartado, la metáfora de la «blancura» a propósito de la noción de la «intensidad», que pone de nuevo en conexión (enganches múltiples) al Spinoza de Deleuze con el filósofo medieval tardío o gótico Juan Duns Escoto. Aparece, blanco sobre negro, cuando el conferenciante está hablando y comentando la tercera capa de individuación, o sea la que corresponde a la naturaleza del individuo concreto, grado de potencia diferencial, con su correspondiente tercer grado de conocimiento, o sea la intuición. Es entonces cuando, espontáneamente (o necesariamente), irrumpe, aparece (se expresa), la noción misma de «intensidad» —que remite a la del *conatus*; nos recuerda Deleuze que ya Martial Geroult había hablado a este propósito de «vibración» (se puede vincular, ya se dijo, a la noción estoica de *tonos*)—, y, en este sentido, para hacer pedagogía, objetivo capital común al filósofo de Amsterdam, alude a esta metáfora: la de la «blancura» (del muro, de la pared o de lo que sea.) La metáfora en sí, por lo demás, le cuadra bien al Doctor Mariano. Más que ampliar, profundiza aquí viejos conceptos, los redimensiona. Leyendo a Spinoza, Gilles Deleuze la usa para hablar de los individuos concretos como seres modales, compuestos de infinitos flujos de partes infinitamente pequeñas, que se relacionan con otros flujos, configurando, finalmente, el grado de la potencia diferencial de la entidad o realidad de la haecceidad. Aplicada a los modos, se encuentra en el *Tratado breve* de aquél: «Por ejemplo, si todo el muro es blanco no existe en él un esto o un aquello» (*Tratado breve*, II, 20, 3)³⁴. (Como quiere Spinoza y retoma Deleuze, metáfora sobre metáfora: ‘el mundo mental de la luz es el lenguaje de la univocidad pura’; añadimos nosotros; y pensando en la arquitectura gótica, la luz es la clave de este movimiento artístico, apunta a la desmaterialización activa.) Deleuze parte de aquí, y de la noción aviceniana de la «indiferencia», que él matiza (de nuevo, con alusión puntual al mismísimo Avicena y a Escoto)³⁵. De lo neutro se pasa, o salta,

³³ Deleuze, *En medio de Spinoza*, op. cit., 384-420.

³⁴ Spinoza, B., *Tratado breve*, Introducción, notas y traducción de A. Domínguez Basalo, Madrid, Alianza, 1990, p. 149, nota 8.

³⁵ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 186. En otros lugares, para explicar a Spinoza, vincula precisamente a Juan Duns Escoto con Avicena, a propósito de la noción de «lo indiferente»: el ser es indiferente (tercer estado de la esencia) (Dios o criaturas, finito o infinito, abstracto o concreto, universal o singular, lógico o físico, la fórmula del *animal tantum*) (vid. Deleuze, *En medio de Spinoza*, op. cit., pp. 489-490), mientras no pase al plano de la existencia. Así: «Duns Scoto da contra Santo Tomás el mismo golpe al nivel del ser que el que da Avicena al nivel de la esencia», el «ser en tanto que ser» no es ni finito ni infinito, etc., es *neuter*, neutro: «Él [Duns Escoto] descubre una nueva esfera, la del ser en tanto que ser, y luego la neutraliza. Se trata de un concepto [finalmente] puramente lógico» (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, op. cit., pp. 491-493). Pero la lectura deleuziana toma otra deriva: «Más aún, ese ser común no es en Spinoza, como en Duns Scoto, un Ente neutralizado, indiferente el finito y al infinito, al *in-se* y al *in-alio*. Al contrario, es el Ente calificado de la substancia, en el que la substancia permanece en sí, pero también en el que los modos permanecen como en otra cosa. La inmanencia es pues la nueva figura que toma la teoría de la univocidad en Spinoza. El método sintético conduce necesariamente al planteamiento de este ser común o de esta causa inmanente» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 161).

a lo real³⁶. «La individuación para Spinoza no es ni cualitativa ni cuantitativa —en el sentido de la cantidad extensiva—. Es intensiva»³⁷. De ahí que vuelva a dirigir la mirada a nuestro autor escolástico. La noción del *modus intrinsecus*, en efecto y con la misma metáfora, es categoría ya desarrollada por Juan Duns Scoto³⁸. Seguimos sin conocer si Spinoza leyó directamente a J. Duns Escoto, aunque si sabemos que pudo tener conocimiento de él por lecturas de terceros, comentarios de tertulia o círculo de amistades.

Así:

Duns Scoto decía que la cualidad, lo blanco, tiene una infinidad de modos intrínsecos... ¿Qué son los *modus intrinsecus*? Son las intensidades del blanco, una infinidad de intensidades luminosas. /...Pero hay otra cosa: una forma posee también una especie de — como dicen en la Edad Media— latitud. Hay una latitud de la forma, tiene grados. Hay grados intensivos de la forma. Son las intensidades, son cantidades extensivas³⁹.

Se apunta aquí, en el espinosismo, a relaciones de potencia, las potencias diferenciales de tal individuo concreto o tal otro, de Gilles, Baruj o Iohannis.

Caja de herramientas

En una entrevista-charla entre Michel Foucault y Gilles Deleuze, que, bajo el título de «Les intellectuels et le pouvoir», fue publicada en la revista *L'Arc*, núm. 49, 2^a trimes-

³⁶ Deleuze, *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 393.

³⁷ Deleuze, *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 328.

³⁸ Duns Escoto, *Opus oxoniense [Ordinatio]*. I, d3, q. 1 y 2, a. 4, n. 17: «Del concepto del ser infinito». Deleuze se fija en este pasaje de Juan Duns Escoto. Dice éste, en efecto, que la blancura tiene intensidades variables; que se agregan a ella como una cosa a otra, un signo sobre un libro; 'los grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma, sea cual fuere la modalidad bajo la que se le considere' (reescrive el posmoderno: Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 189; y nota 14, donde se nos aclara, además, que la proximidad entre ambos autores sólo alcanza en este punto a la cuestión de las cantidades intensivas o de los grados, siendo la teoría de la individuación entre ellos diferente. No nos indica cuánto. En todo caso, nos parece que sólo relativamente. En la nota 2 del Capítulo XII, «La esencia de modo: paso del infinito al finito» del último libro citado, Gilles Deleuze reconoce la deuda: «El problema de la intensidad o del grado desempeña un rol muy importante, especialmente en los siglos XIII y XIV: ¿una cualidad puede, sin cambiar de razón formal o de esencia, ser afectada por grados diversos? Y esas afecciones ¿pertenecen a la esencia misma, o solamente a la existencia? La teoría del modo intrínseco o del grado está particularmente desarrollada en el escotismo» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 185, n. 2). No hay eminencia: «Los modos son precisamente expresivos en tanto implican las mismas formas cualitativas que las que constituyen la esencia de la substancia» (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 180). (Tercer grado de «expresión» en Spinoza).

³⁹ Deleuze, *En medio de Spinoza*, op. cit., pp. 404-405.

tre, 1972, pp. 3-10, acuña este último, pero para referirse a la teoría en los tiempos contemporáneos del capitalismo avanzado y a los trabajos sobre microfísica del poder del primero, la expresión «una caja de herramientas», en realidad metáfora o analogía:

Eso es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante...Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay que hacer otras⁴⁰.

No es este tipo o sentido de caja de herramientas el que abordamos aquí. Sino en uno más primario o primitivo: se refiere tan sólo a un conjunto de categorías-instrumentos con los que G. Deleuze, como buen entomólogo o anatomista, escudriña el cuerpo filosófico de Baruj Spinoza, y todas ellas, una parte importante de ellas, al menos siete de ellas, tienen esta procedencia de la escolástica tardía o gótica. Sobra decir que, como reflejo de un espejo, esta intervención ayuda a configurar su propia cartografía filosófica, otro espacio, o cámara, al que se le puede aplicar la misma clave.

Para su desgracia, y contra su propósito, él mismo ha generado su propia escolástica, que, por lo general, carece de su clarividencia e incluso, sin exagerar, de la sutileza filosófica de su autor gótico de cabecera o referencia, Juan Duns Escoto.

Martin González Fernández
martin.gonzalez@usc.es

Fecha de recepción: 23/09/2019

Fecha de aceptación: 03/12/2019

⁴⁰ En Foucault, M., *Microfísica del poder*. Edición y traducción de J. Varela y F. Álvarez-Uría, 2ª ed., Madrid, Ediciones La piqueta, 1980, p. 79.

**¿ESSE O EXISTENCIA?
LA DISTINCIÓN REAL ENTRE LAWRENCE
DEWAN Y ÉTIENNE GILSON**

*Esse or Existence?
The Real Distinction between Lawrence
Dewan and Étienne Gilson*

Manuel Alejandro Serra Pérez
Universidad de Murcia

Resumen

Uno de los temas más debatidos en el período inmediatamente posterior a la muerte de Tomás de Aquino fue cómo interpretar fielmente de acuerdo a sus textos el concepto de *esse*, dada la cualidad metafísica particular que éste adquiriría en esta nueva ontología. Teniendo en cuenta que durante la escolástica los pensadores trataban de servirse de la filosofía como instrumento para explicar la fe, la comprensión del *esse* como distinto realmente de la esencia, fue el centro del debate por ser la base del principal argumento para mostrar la diferencia ontológica entre Dios y las criaturas.

Palabras clave

Esse; esencia; existencia; Dewan; Gilson

Abstract

One of the most debated issues in the period immediately following the death of Thomas Aquinas was how to interpret faithfully according to his texts the concept of *esse*, given the particular metaphysical quality that it acquired in this new ontology. Bearing in mind that the scholastic thinkers tried to use philosophy as an instrument to explain Christian faith, the understanding of *esse* as distinct from essence, was the center of the debate for being the reason of the main argument to state the ontological difference between God and creatures.

Keywords

Esse; essence; existence; Dewan; Gilson

Introducción

La teoría del acto y la potencia de Aristóteles parecía haber llegado a su máximo nivel de profundidad con la dialéctica «materia-forma», enraizada en la comprensión de la substancia como aquello que *es* gracias a la forma. En este paradigma metafísico que parte de la concepción de la eternidad del mundo y, por tanto, de la materia, la Causa primera, concebida como Acto puro de pensamiento, era sin duda responsable de la substancialidad de los entes, pero jamás pudo siquiera plantearse la cuestión de la existencialidad de éstos, entendida como paso ontológico cualitativamente crucial de la nada al ser, no al ser substancial, es decir, no al ser *tal* o *cual* cosa, sino a la existencia como tal. Esta temática no pudo de hecho suscitarse sino bajo un nuevo paradigma, el cristiano, donde la *creación* era el inicio de una revolución filosófica que iba a poner a todos los filósofos a estudiar en otra dirección. El *inicio temporal* de los seres y del mundo por la acción de Dios, identificado ahora con la noción de *ser*, puso en evidencia la fundamental distinción ontológica en los entes entre ser y esencia. Si bien desde el inicio la tradición patrística se planteó, especialmente con Boecio y el Pseudodionisio, esta distinción, fue el filósofo árabe Avicena el que con claridad evidenció la importancia que había de darse a la existencia como un elemento distinto de la esencia. Pero, con quien esta problemática se hizo célebre y fue expuesta con más rigor y claridad fue con Tomás de Aquino, quien quiso sintetizar, a partir de las intuiciones de Avicena y dentro de un pensamiento cristiano, lo más válido de las doctrinas de Platón, Aristóteles y Plotino, llegando así a la concepción de la identidad en Dios de esencia y ser, la causalidad eficiente a través del *esse* y la participación metafísica de los entes en el *Esse* puro.

La muerte de santo Tomás dejó en manos de sus seguidores la delicada tarea de conservar con fidelidad el recto sentir de sus nociones más importantes y las fórmulas que las expresaban. Sin embargo, la *corruptio notionum* fue inevitable, y tanto el concepto de *esse* como la célebre fórmula de la *distinctio realis* se malogró en dos sentidos, 1º por la reducción de *esse* a la mera existencia fáctica; 2º consecuentemente, al hacer del *esse* una cosa (esencia), esta distinción no pudo defenderse como real sino a lo sumo de razón (Suárez). En este período la diferencia entre ser y esencia era incuestionable porque era el único camino que se veía para distinguir a Dios de las criaturas, algo que ningún pensador cristiano ponía en duda, pero la pérdida de su sentido metafísico correcto será una de las causas por las que, en tiempos recientes, Heidegger considerará la metafísica occidental (incluyendo injustamente a Tomás de Aquino) como ignorante del ser en detrimento del ente, algo que sólo podría pensarse leyendo a Tomás a través de muchos de sus comentaristas, pero no a él mismo.

Pues bien, el siglo XX, y precisamente gracias a esta crítica de Heidegger (en parte muy bien acogida y acertada), vio renacer la metafísica del ser tanto en Aristóteles como en santo Tomás. Con ellos, uno de los temas que ha vuelto a centrar la atención de algunos estudiosos ha sido el del ser respecto del ente, lo que, a fin de cuentas, termina siendo el planteamiento de la distinción real como modo de entender esta relación.

Dentro del mundo del tomismo contemporáneo, y al margen de la escuela analítica que ha tenido su relevancia, algunos autores han polemizado en torno a estas nociones y sus fórmulas. Esta es la razón por la que, en este artículo, quisiera dar voz a una confrontación que me ha parecido importante, y que tiene como autores a dos tomistas reconocidos, Lawrence Dewan y, sobre todo, el medievalista francés Étienne Gilson. A través de un artículo llamado *Gilson and the Actus Essendi*, el Canadiense quiso salir al paso de algunas de sus tesis defendidas en su libro *Elementos de Filosofía Cristiana*, planteando una serie de preguntas. ¿Defendió Tomás de Aquino una distinción real de esencia y ser en el ente? ¿Puede ésta ser *demonstrada* filosóficamente? En caso afirmativo, ¿cómo podríamos articular un argumento adecuado para ello? Por otro lado, como ya hemos indicado, la polémica en torno a la identificación del *esse* tomista con la existencia real de la esencia ha sido otro de los temas más discutidos entre autores, y también está presente en esta confrontación, dada su vinculación con la demostrabilidad de la distinción real.

Para afrontar este cometido hemos dividido el artículo en dos partes bien diferenciadas. En la primera vamos a tratar de exponer los temas principales del debate con la respectiva argumentación de cada autor. Por nuestra parte, si bien iremos anotando críticamente la posición que nos parece más cercana a santo Tomás, dejaremos para una segunda parte una exposición más sistemática de los principales argumentos que se van desarrollando, apoyándonos en especialistas reconocidos tanto del siglo XX como actuales, que han dedicado su carrera al estudio del pensamiento del Aquinate. Finalmente presentaremos brevemente unas conclusiones.

1. Esencia y *esse* en la confrontación entre Dewan y Gilson

Dewan dedica la segunda parte de su artículo *Gilson and the actus essendi*¹, que aborda algunas ideas importantes del tomismo de Étienne Gilson presentes en su libro *Elementos de Filosofía Cristiana*, a la discutida cuestión de la distinción real entre esencia y ser. En este primer punto de nuestro trabajo vamos a exponer, por un lado, los argumentos que el Canadiense desarrolla para mostrar que el modo de enfocar este tema por parte de Gilson es erróneo y, por otro, la confrontación de estas observaciones suyas con el tomismo del medievalista francés. Las ideas que expondremos son: a) demostrabilidad de la distinción real desde la substancia causada y, b) distinción y relación entre *esse* y existencia.

¹ Dewan, L., «Gilson and the Actus Essendi», *Études Maritainiennes/Maritain Studies*, 15 (1999), pp. 70-96.

a) *Demostrabilidad de la distinción real desde la substancia causada*

El primer argumento que Lawrence Dewan se propone cuestionar de esta parte de *Elementos de filosofía cristiana*, comienza con el acercamiento a la naturaleza real del *esse*. A su modo de entender, Gilson, cuyo objetivo es siempre *ir más allá de la esencia*, nos dice que algunos filósofos han entendido que el *esse* de Tomás de Aquino no sería más que la esencia puesta en acto dando como resultado la cosa existente, en cuyo caso, lo que se conoce como *actus essendi* se identificaría con la *existencia real* de la substancia². Pero, a lo que conduce esta cuestión es a lo que podríamos denominar el núcleo central de lo que Dewan quiere debatir, que es el tema de la demostrabilidad de la distinción real de esencia y ser. A lo primero, el Canadiense se muestra conforme con la conclusión de Gilson a la hora de establecer de un modo claro y directo que, en la doctrina de Tomás de Aquino, a tal cosa se llega sin dificultad: «to those who perceive that to be is, in every thing, the ultimate act that causes it to be a being, the demonstration becomes crystal-clear. One should rather say that there is nothing left to demonstrate»³. Sin embargo, poco más tarde, el Francés afirma que el Aquinate, de la mano de Avicena, lo que viene a mostrar con la *via remotionis* es exclusivamente la posibilidad de conocer la existencia de Dios y la identidad en Él de esencia y ser, *mas la distinción real en los seres de esencia y ser no puede ser demostrada a partir de la substancia*:

The way of remotion therefore leads to the notion of a God Whose essence is his very act of existing (...) And this does not seem philosophically demonstrable from the notion of substance alone. It can be demonstrated that no essence is the cause of its own existence, from which it follows that whatever has an essence, and exists, must exist in virtue of an external cause; but no one has ever been able to demonstrate the conclusion that, in a caused substance, existence is a distinct element, other than essence, and its act⁴.

Dewan señala que Gilson, a pesar de que está dispuesto a conceder que se puede probar que la existencia de la substancia le viene de alguna causa externa, sin embargo, no le da aquí al *esse* su auténtico valor, especialmente en orden a probar la distinción real, independientemente de que podamos saber más o menos sobre él⁵. Aunque no podamos partir de una distinción como tal a partir de la mera substancia, una vez que advertimos su composición, cuando contemplamos esta substancia como causada, entonces podemos conocer la distinción de esencia y ser:

It need not, at first, be distinguished from essence. Both terms, «essence» and «act of being», seem to refer to principles or elements of a being. It is only when the thing is seen as caused, and thus as dependent on a higher and more noble essence, that one

² Gilson, É., *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday and Co, 1960, p. 119. Más adelante se detallará la posición de los autores más relevantes.

³ *Ibid.*, p. 127.

⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵ Dewan, «Gilson», op. cit., p. 84. Sin embargo, como trataremos de mostrar, lo que podamos saber de la naturaleza del *esse* es la *clave hermenéutica* del conocimiento de la distinción.

must conceive of a distinction, within the caused thing, between its essence and its act of being (...). It is true that if one does not recognize *esse* as a target of metaphysical attention right from the start, one will never propose the Thomistic doctrine. Still, that does not mean one must fully know the nature of *esse* right from the start⁶.

Tras observar que Gilson no da al *esse* la debida atención, nos explica cómo es posible captar su sentido. En efecto, Dewan dice que «al principio *no es necesario distinguirlo de la esencia*», sino que es percibiendo la substancia como *causada* como se puede probar la distinción real en ella de esencia y ser, concluyendo poco después que «es cierto que si uno no reconoce desde el principio el *esse* como objeto de atención metafísica nunca propondrá la doctrina tomista». La pregunta que Gilson le plantearía inmediatamente sería: pero, ¿acaso al *esse* del que parte Tomás no se accede a través de la *Metafísica del Éxodo*⁷, donde encuentra una de las fuentes principales por las que es posible conocer esta noción originaria de toda su metafísica?⁸ De hecho, cuando Dewan se apoya en la causalidad eficiente para pretender probar la distinción real, parece no estar cayendo en la cuenta de que, si esta causa no es el Acto puro de Ser, entonces es el Acto puro de Aristóteles, el cual, a pesar de hacer proceder la substancialidad de los entes de este Primer Motor, nunca distinguió esencia y existencia, al contrario, concebía la esencia como *esse in actu*, esto es, la cosa existente por virtud de la propia esencia, la cual, en su metafísica, es acto supremo⁹. En resumidas cuentas, para llegar a la distinción real a partir de la causalidad de la substancia, si la naturaleza de esta Causa eficiente no es el *Esse* puro, no hemos desplazado la actualidad de la esencia al *esse*¹⁰. Si, en cambio, esta Causa es el *Esse* puro, entonces la distinción se fundamentaría en Él como Acto puro de Ser y no en una *indeterminada causalidad* de la substancia. Lo importante es destacar que, entonces, la distinción se puede mostrar teniendo en el horizonte *no cualquier conocimiento* del *esse* sino un conocimiento propio de éste como acto¹¹. Comentar a Tomás y querer mostrar la distinción real sin el *esse*, el cual se fundamenta en el *Esse* puro, sería quedarse en la *Metafísica*.

⁶ *Ibid.*, op. cit., p. 84.

⁷ Cf. Gilson, É., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 70.

⁸ «L'*esse* come actualitas absolute è la novità della rivelazione dell'*Esodo* (3, 14), ignota al pensiero classico, e suppone perciò la creazione». Fabro, C., *Partecipazione e causalità*, Opere Complete, vol. 19, C. Ferraro (ed.), Roma, EDIVI, 2010², p. 161. Otro texto de esta misma obra que subraya la capitalidad de esta idea: «Il capovolgimento operato da san Tommaso ha il suo nucleo genetico attorno alla nozione biblica di Dio: *Sum qui sum* (Ex. 3, 14): una nozione che a sua volta mediante la convergenza da lui operata fra i contrastanti principi platonici e aristotelici attinge supremamente la sua fondazione teoretica», *Ibid.*, p. 649.

⁹ «L'*esse* come positività assoluta e atto di ogni forma è la novità della metafísica di san Tommaso, ignota ad Aristotele infatti reversa la verità dell'*òv-ens* non sull'*esse*, come atto di ogni atto, ma sulla *òσ(α)*». *Ibid.*, p. 161.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ «L'originalità dell'*esse* tomistico si profila chiaramente nella sua diretta derivazione biblica e nel plesso delle sue fonti dottrinali». *Ibid.*, p. 179.

En la edición revisada de su artículo, Dewan añade un texto en el que reelabora su argumentación. En primer lugar, afirma que el conocimiento inicial del *esse* a partir de la substancia es algo confuso, pero, por otro, dice lo contrario, que en sí mismo considerado no es difícil acceder a él. Después, al final del párrafo volverá a insistir en que a todos es bien conocido el ser del ente, pero que el problema está en querer saber qué es. En medio, para probar esta facilidad para conocer el *esse*, pone un ejemplo de cómo, a partir de un objeto sensible, conocemos el ser como viviente, reconociendo que se trata de una consideración *general* del *esse*. Y ya, cuando el intelecto pasa a una segunda fase donde comprende el ente en un sentido más profundo, llega así al primer principio básico del entendimiento, que es el de contradicción. Este es, pues, lo conocido por todos –concluye–. El problema vendría cuando queremos conocer qué es para desde ahí distinguirlo de cualquier otro elemento (en clara alusión con el método que está utilizando Gilson). Y afirma: «yo aplico lo que Tomás dice sobre el conocimiento del alma al conocimiento del *esse*».

Obviously, this knowledge of *ens* already includes a knowledge of *esse*, but that is still a somewhat confused knowledge of *esse*, since it is only as included in composite. However, knowledge of *esse* just in itself cannot be too difficult of access (...). That *esse* is, then, everyone knows. The problems arise when we seek to know what it is, i.e. to distinguish it from every other item with which it might be¹².

Dewan dice que al principio tenemos un conocimiento confuso del *esse* que no nos permite conocer la distinción. Pero, cuando después recurre a la causalidad de la substancia para probar la distinción, no se da cuenta de cómo la noción de causalidad eficiente tomista *presupone* la noción de *esse* como acto, quedando así en entredicho su argumento¹³.

¹² Dewan, L., «Gilson and the Actus Essendi» (extended edition), *International Journal of Philosophy*, 1 (2002), pp. 65-99, en p. 82. A propósito de esta explicación, puede resultar oportuna la siguiente reflexión de Fabro: «Molti tomisti hanno ammesso e alcuni parlano espressamente di una certa intuito abstractiva, una terminologia ignota a san Tommaso e di cui la stessa composizione (intuizione-astrazione) denuncia l'imbarazzo e il ripiego puramente verbale». Fabro, *Partecipazione*, op. cit., p. 65.

¹³ Este argumento no es concluyente porque, *ser causado* implica que es a la luz de esa causa eficiente (que es Puro Ser) como deducimos la *composición real de esencia y ser*; luego, si la *composición* no se funda en ella misma en tanto que substancia ni en el mero hecho de ser causada, sino de ser causada por parte de una Causa eficiente que es Puro Ser, esta composición no se prueba –esto es, no se funda– ni en su ser substancia ni en el hecho mismo de ser causada, sino en la simplicidad de su Causa (Puro Ser), y, en tanto que simple (Puro), su efecto, la substancia, *tiene que ser* compuesta. Por tanto, sabemos que la substancia es compuesta no porque sea causada sino por la simplicidad de la naturaleza de su Causa. Luego lo que niega Gilson no es que no se pueda demostrar la composición, sino que esta demostración pueda realizarse *por la propia substancia*, y no por la *vía remotiois*, como hizo Tomás, esto es, por la demostración de la existencia de Dios y, en consecuencia, de la identidad en Él de esencia y ser. En definitiva, es la identidad del *Acto Puro* como *ipsum Esse subsistens* de donde parte el conocimiento de la naturaleza del ente, y, por tanto, de la distinción real.

Dando un paso adelante, el Canadiense analiza más pormenorizadamente otro texto de Gilson a partir del cual va a debatir con él sobre la necesidad de comprender adecuadamente esta idea de la causalidad como medio para probar la distinción.

There is another feature of Gilson's above remarks which does not seem right. He says, concerning the real distinction (...). It is quite true that the real distinction between a substance or essence and its act of being cannot be demonstrated from the notion of substance alone (...). If one is speaking of efficient causality, it is of course true that nothing is the cause of itself; in that sense «no essence is the cause of its own existence». However, from that it does not follow that whatever has an essence and exists must exist by virtue of an external cause. The real distinction certainly does not follow from «no essence is the cause of its own existence». The truth is that to prove the real distinction, one begins with a thing's being caused (as by an efficient cause). The distinction can be proved from caused substance, but not from substance as substance or essence as essence¹⁴.

Dewan parte con Gilson del presupuesto de que, desde el punto de vista de la causa eficiente, nada es causa de sí mismo. Pero, inmediatamente introduce esta adversativa: «However, from that it does not follow that whatever has an essence and exists must exist by virtue of an external cause». Caigamos en la cuenta de que justo en el párrafo anterior había afirmado que «no essence is the cause of its own existence», lo cual resulta llamativo. Si ninguna esencia es la causa de su propia existencia es porque, si lo fuera, sería Dios (Ser por esencia); y, como ninguna substancia más que Él puede ser el Ser por esencia, de ahí se deriva que ninguna substancia es causa de su propia existencia; y, si no es causa de su propia existencia, *pero de hecho existe*, su innegable existencia *requiere necesariamente* una causa externa. De hecho, el argumento de la cuarta vía, *que Gilson desmarcó de la noción tomista de esse*, prueba que, por la contingencia de los entes, llegamos a un Ser necesario que les da fundamento, *pero de ningún modo que en ellos su existencia se distingue de su esencia*¹⁵. En todas las vías se emplea la causalidad, que es lo

¹⁴ Dewan, «Gilson», op. cit., p. 85.

¹⁵ Cf. Gilson, É., «Elementos de una metafísica tomista del ser», P.J. Moya Obradors (trad.), *Espíritu*, 41 (1992), pp. 5-38, en p. 11. Ángel L. González es uno de los que, junto a Fabro y otros, han estudiado en profundidad la *cuarta vía*. Según estos autores, ésta se funda en el *esse* y trata de concluir en la existencia de Dios como *Ser necesario* por la contingencia de los entes. Al respecto, afirma González: «la primacía de la participación sobre la causalidad comporta la primacía –y fundación– del ser sobre la existencia. Si se entiende esto así, a mi juicio, –en cierto modo contra la opinión gilsoniana– no existe extrapolación de una prueba metafísica cuya andadura finaliza en Dios como Ser subsistente y Causa del ser». Y, en nota a pie añade citando a Gilson: «Después de demostrar [Tomás de Aquino] que existe un Dios, aún queda un largo camino antes de alcanzar esta suprema metafísica: un ser cuya misma esencia es ser». Y comenta de la afirmación gilsoniana: «de acuerdo en el último punto con el admirado maestro tomista; respecto de la opinión de que no se trata de una demostración de la existencia de Dios, véase nuestra opinión [remite a una parte de su estudio donde la confronta]». González, Á.L., *Ser y participación*, Pamplona, Eunsa, 2001³, p. 159. Personalmente me inclino hacia el escepticismo gilsoniano en este punto: el *esse* es un punto de partida y no el término de una demostración; de este modo, la prueba de la existencia

que admite Gilson a partir de la sola substancia causada, pero, como hemos visto, de su causalidad no se deriva la distinción¹⁶.

¿Cómo se conjugan estas dos afirmaciones? Si *desde la causalidad eficiente* afirmamos que nada es *causa de sí mismo*, ¿cómo puede sostenerse que de aquí no se sigue que, aquello que tiene una esencia y existe, debe existir en virtud de una causa externa? ¿Acaso en ambas afirmaciones no se está diciendo lo mismo? Cuando afirmamos que «todo lo que *tiene* una esencia y existe debe existir en virtud de una causa externa», estamos corroborando lo que luego negamos, por cuanto que el hecho de *poseer* la esencia indica que su substancialidad tiene su origen no en sí misma sino en una causalidad externa a ella. En cualquier caso, el razonamiento de Gilson es el que parece haber utilizado santo Tomás:

It can be demonstrated that no essence is the cause of its own existence, from which it follows that whatever has an essence, and exists, must exist in virtue of an external cause; but no one has ever been able to demonstrate the conclusion that, in a caused substance, existence is a distinct element, other than essence, and its act¹⁷.

Pongamos ahora el foco de nuestra atención en esta conclusión de Dewan:

The real distinction certainly does not follow from «no essence is the cause of its own existence». The truth is that to prove the real distinction, one begins with a thing's being caused (as by an efficient cause). The distinction can be proved from caused substance, but not from substance as substance or essence as essence¹⁸.

La distinción puede probarse desde la substancia causada, pero *no desde la substancia como substancia o esencia como esencia*. Ahora bien, lo que él llama «substancia como substancia», ¿acaso no es *lo mismo* que la substancia como causada? La naturaleza de la substancia, en sí misma considerada, comporta necesariamente la causalidad, al menos de su substancialidad. La única Substancia de la que, como substancia, no deriva causalidad alguna, es la Incorruptible, el Motor inmóvil. Pero, como se viene insistiendo, de esta causalidad, que es la única que podemos conocer fuera del *esse*, no se deriva ninguna

de Dios, a la que se pretende llegar a través de la distinción real, a partir de la contingencia de los entes, plantea el mismo problema: la presuposición de la noción de *esse*, aplicada tanto al *ipsum Esse* como al *esse creado*. En cualquier caso, creo que es una cuestión aún abierta cuya definitividad (de la prueba) requiere de ulterior fundamentación.

¹⁶ De algún modo, Gilson pretende circunscribir el objeto demostrativo de la *cuarta vía* a la existencia de Dios a través de la contingencia de los entes y su consecuente causalidad; pero de aquí no se deriva para él la distinción real. La distinción real, como expliqué anteriormente (nota 13), presupone la naturaleza de la Causa productora de los entes, y no la mera contingencia de éstos. Esta posición a la que se avino al final de su carrera el medievalista francés fue rechazada por casi todos los tomistas, incluso por los más admirados por él. Algunos ejemplos: Fabro, Raeymaecker, Forment y Á. L. González.

¹⁷ Gilson, *Elements*, op. cit., p. 128.

¹⁸ Dewan, «Gilson», op. cit., p. 85.

distinción, y la causalidad transcendental del *esse* ya presupone y lleva consigo esta noción.

Esta conclusión a la que llega Gilson según la cual por la substancia causada no podemos probar que la existencia es un elemento distinto de la esencia y su acto, es lo que el Canadiense quiere discutir y, para ello, trae a colación un artículo del medievalista francés, *Cajetan et l'existence*, donde cree encontrar la razón por la que, según su parecer, tiene tantos problemas para probar la distinción.

b) *Distinción y relación entre esse y existencia*

Hasta el momento hemos dado cuenta de dos tesis principales de Lawrence Dewan, a saber, 1) la demostrabilidad de la distinción real a partir de la substancia causada, y 2) que debemos distinguir entre saber *qué* es el *esse* y su mera constatación como elemento distinto de la esencia, aunque nuestro conocimiento de él sea confuso y precario.

Aunque su reflexión adquiere en esta parte de su artículo una dinámica más bien circular, volviendo a estos temas principales, debemos considerar en este punto un tercer tema que se suma al conjunto, y que podríamos describir de la siguiente manera: Si Gilson declara firmemente que no es posible conocer la distinción real a partir de la substancia causada, y el objetivo es desentrañar los errores de su tomismo, hay que preguntarse dónde se fundamenta su escepticismo. La respuesta cree encontrarla en su artículo *Cajetan et l'existence* (1951), donde Gilson critica a Cayetano por identificar el *esse* tomista con la *existencia real de la esencia*. El Canadiense, en un primer momento, entiende que, en consecuencia, habría como un tercer elemento junto al *esse*; por un lado, estaría la esencia realmente existente y, por otro, su existencia real¹⁹. A su modo de entender, aquí estaría la razón por la que, supuestamente, algunos tomistas no quieren afirmar la demostrabilidad de la distinción. Tomemos pie de los textos de donde viene la confrontación.

The reason [por la que Dewan considera que Gilson no ve demostrable la distinción] is that he thinks of *esse* as something other than the actual existence of the essence (which actual existence he identifies with the essence). The true doctrine, I maintain, is that the actually existent essence is other than its own actual existence: and that can be demonstrated²⁰.

Por su parte, Gilson sostiene que la *existencia real de la esencia* no es distinta ni separable de la misma esencia, por tanto, que *esta existencia* así llamada (real) *no es el esse*

¹⁹ «Saint Thomas, que nous sachions, n'a jamais introduit de distinction ni de composition réelle entre l'essence et, quand elle existe, son 'être d'existence actuelle' L'être d'existence actuelle résulte de la composition d'une essence avec son acte d'être, il n'est pas un troisième élément que l'on puisse considérer à part». Gilson, É., «Cajetan et l'existence», *Tijdschrift voor Philosophie*, 15 (1953), pp. 267-286, en p. 272.

²⁰ Dewan, «Gilson» op. cit., p. 85.

que se distingue de la esencia. Dewan entiende que el *esse* de Tomás es la existencia real de la esencia, que *esta existencia* de la esencia es el *esse* tomista; en cambio, piensa que Gilson, al negarse a ver en ésta el *esse* que compone con la esencia, está introduciendo como un tercer elemento.

Saint Thomas, as far as we know, has never introduced a distinction or a real composition between the essence, and, when it exists, its «being of actual existence». The being of actual existence results from the composition of an essence with its act of being, it is not a third element that one can consider separately²¹.

Con estas palabras, Dewan sitúa ahora el análisis del medievalista francés fuera del ámbito de un tercer elemento, pero dentro de otro contexto. Por su parte, parece evidente que Gilson está sugiriendo que el ser de existencia real es el *resultado* de la composición real de esencia y ser, y no el elemento que compone con ella. Comentando estas palabras, Dewan dice: «Certainly, it is not a third element. *Esse* is not other than the actual existence of the essence. The created essence has it as its proper act. The created essence, as long as it exists, is really distinct from its existence». Como se ve, rechaza la tesis de Gilson y afirma que, lo que Tomás llama *esse*, se identifica con la *existencia real de la esencia*, siendo este el elemento, por tanto, que compone con ella²². Dice aquí –y

²¹ Gilson, «Cajetan», op. cit., p. 272.

²² Que esta interpretación del *esse* como existencia proviene de Cayetano se prueba, directamente, por los mismos textos del cardenal: «En efecto, en el hombre hay que considerar la materia en que se recibe su forma, la forma misma, que es acto de tal materia, la esencia humana que no es ni la materia ni la forma, y el *ser de la existencia actual* por el que el hombre existe formalmente en la naturaleza de las cosas; de lo cual resulta que en tales sustancias se hallan dos composiciones, pertenecientes al género de sustancia, de las cuales la primera es la de materia y forma; la segunda, la de *esencia y existencia*, composición que se llama *de ser y esencia*». Cayetano, Tomás de Vio, O.P. *Comentaria in De ente et Essentia*, p. 139. Que Dewan se sitúa en la posición de Cayetano es algo que queda probado porque afirman lo mismo sobre el particular; además, el Canadiense no repara en elogios tanto a él como a Capreolo, a los que valida el título de «príncipe de los tomistas» (Dewan, «Gilson», op. cit., p. 85). Un trabajo que vincula directamente la identificación dewaniana del *esse* con la existencia con Cayetano: Muñoz, C., «Dificultades en torno a la interpretación cayetana del ens: esse essentiae y esse actualis existentiae», *Themata. Revista de Filosofía*, 49 (2014), pp. 235-244. Algunos estudios críticos con el *esse existentiae* de Cayetano: Gilson, «Cajetan», op. cit., pp. 267-286; Fabro, C. «L'obscurissement de l'esse thomiste», *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 443-472; Hegyi, J., *Die Bedeutng des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin. Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan*, Pullach, Verlag Berchmanskolleg, 1959; Duquesne, M., «Philosophie thomiste et libre recherche», *Mélanges de science religieuse*, 21 (1974), pp. 177-202; Llano, A. «Actualidad y efectividad», *Estudios de Metafísica*, 4 (1974), pp. 167-168; Echauri, R., «Esencia y existencia en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, 8 (1975), pp. 117-129, en p. 128; más recientes: Orrego Sánchez, S., *El ser en la escuela de Salamanca*, Pamplona, Eunsa, 2004; Suárez, A., «Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino», *Apuntes Filosóficos*, 24/25 (2004), pp. 21-34, en p. 24; González Gatica, A., *El pensamiento de Gilson sobre el «actus essendi» tomista*, Roma, Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultas Philosophiae, 2010; García Cuadrado, J.Á., «Gilson y Báñez: luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana*, 5/4, (2016), pp. 579-618; del mismo autor y el mismo año «Domingo Báñez: entre la controversia

esto es importante subrayarlo- «la tiene [la existencia real] como su propio acto». Es decir, la *existencia real* de la esencia es el *acto* de la esencia, el *actus essendi*.

L'esse, in quest'interpretazione [como existencia] è l'essere in atto dell'essenza, la sua realizzazione di fatto, il fatto del suo passaggio dalla possibilità alla realtà: l'essere è interpretato nella linea logico-formale secondo l'affermazione e la negazione semplice, come semplice «esistere» che ha contro di sé il non esistere, dove la *potenza* è ridotta a semplice «possibilità logica» che a sua volta nella sfera dell'esistenza viene relegata col non-essere. È per questo, con coerenza esemplare, che l'esistenza viene qualificata dal suarezismo per «contenuto nozionale» (il più perfetto!) grazie al quale tutto ciò ch'è si contrappone al nulla ed è in questo modo che viene interpretata l'attribuzione tomistica all'esse di essere la perfezione di tutte le perfezioni. L'esse *in actu* ha soppiantato l'esse [ut] *actus*, cioè l'esistenza ha eliminato l'esse²³.

A continuación, el filósofo canadiense intenta comprender y explicar la tesis de Gilson de la cual acaba de tomar distancia. El *esse* parece significar para él un *acto* que pone a la esencia en el *estado* de existencia real, pero, *este estado* ni se distingue de la esencia ni es el *esse*. Para ello, cita otro texto donde el Francés intenta explicar su posición:

Thomas is not a disciple of Giles of Rome; he does not take *esse* for a thing; it is an act, but still it is for him an *aliud* about which it is literally true that the actual being [l'être actuel] is composed [out of it]. If, on the contrary, one has to do merely with existence, that is, the being of actual existence, one sees very well in what sense it is the actuality of the possible substance, but one no longer sees well how the actual substance is composed of it. It still remains permissible to ask oneself whether, for Cajetan, the Thomist *esse* is not reduced to the substance placed in the state of real existence [état d'existence réelle] by the efficacy of its cause?²⁴

En contra de esto, los textos del Aquinate sugerirían, a su parecer, que la *existencia* como tal representa sin lugar a dudas lo que expresa perfectamente su noción de *esse*. ¿Cuál es la razón por la que Gilson se niega a aceptar la identificación, sin más, entre *esse* y existencia? Sin duda, sus esfuerzos parecen ir encaminados a mostrar que el *esse*

y el olvido», *Azafea*, 18 (2016), pp. 147-169; Ocampo, F., «El debate en torno al «*Intellectus essentiae*» y la «distinción real» entre la esencia y el ser en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino», *Studia gilsoniana*, 7/2 (2018), pp. 201-237; Marengi, C., «El oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia», *Studia Gilsoniana*, 8/1 (2019), pp. 113-146.

²³ Fabro, *Partecipazione*, op. cit., p. 45.

²⁴ Gilson, «Cajetan», op. cit., p. 277. Del mismo parecer son todos los autores citados anteriormente, en cuyos trabajos rechazan que la existencia exprese el *actus essendi*. En concreto, sobre esta distinción entre *acto* y *estado*, dice Á. L. González: «El hecho de existir no es un principio metafísico, pues pertenece a un ente metafísicamente ya constituido, es decir, compuesto de acto de ser y esencia; en todo caso, es en el ente un *efecto consiguiente* a la posesión del *esse*. La existencia indica el ente en acto, la cosa que tiene una existencia actual, mientras el ser es aquello *por lo que* un ente es». González, *Ser y*, op. cit., p. 120.

de Tomás de Aquino no se identifica con la esencia, como sucede en la *Metafísica*²⁵ y en la escuela tomista posterior. La existencia es fruto de un acto, por lo que la existencia real es el estado fruto de ese acto (de *esse*), y no una perfección que goza el ente *por* la esencia²⁶, como sucede en el paradigma aristotélico. Esta es la razón por la que parece que Gilson se niega a identificar el *esse* con la mera existencia real de la esencia, dado que el *esse* no es en sí la mera existencia, sino que ésta es la *consecuencia* del *esse*, concebido como *acto* que *produce* la existencia. La existencia, por tanto, sería el *estado*, entendido como *efectualidad*, *producido* por el *esse*, y no el *acto* del *esse*.

Mientras Heidegger equipara *existencia* con *realidad* o *efectividad* (*Wirklichkeit*) santo Tomás nunca utiliza *existencia* para indicar la esencia de Dios, porque entiende que su esencia consiste en ser, y utiliza el término *esse*. La existencia, como la entiende Heidegger, no es la naturaleza íntima de Dios, porque Dios no es una realidad o cosa. Dios es, para santo Tomás, *actus purus*, su esencia consiste en ser sin ser algo. No es acto puro como entiende Heidegger, como una realidad pura ya acabada y concluida, por lo que no admite ninguna posibilidad. Como se puede apreciar, no es posible identificar la existencia, o realidad efectiva, con el principio constitutivo del ente que hace real a la realidad. Puntualiza Echauri: *la existencia señala para Heidegger el plano de la entidad, en tanto que para Santo Tomás el esse es lo que constituye a la entidad como entidad*²⁷.

La existencia, de suyo, no indica el *actus essendi*²⁸; al contrario, indica el estado fáctico del ente que está *ahí* en el mundo, al modo del *Dasein* heideggeriano. La existencia de una casa, por ejemplo, nos dice que una casa *existe* en el sentido de que es *eso*, una *casa existente* que *está ahí*. Ahora bien, ¿cómo su mera existencia puede indicar su

²⁵ Me parece acertado el análisis de un estudio reciente que hemos citado antes sobre esta cuestión: «Más allá de su esencialismo de base, Aristóteles tiene el mérito de haber advertido que, en el ente, la esencia y la existencia no son lo mismo, porque el ser como tal sólo indica el hecho de existir. Y sin que siquiera lo haya sospechado, en su doctrina del acto y la potencia se encuentra el más profundo supuesto teórico de la distinción real entre esencia y ser que mencionará Boecio, vislumbrará Avicena y elaborará Tomás de Aquino». Marengi, C., «La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser», *Studia Gilsoniana*, 7/1 (2018), pp. 33-69, en p. 38. Otro autor que apoya el origen remoto de la distinción en la teoría acto-potencia: Tweeten, D., «Really Distinguishing Essence from *Esse*», en G. Klima and A.W. Hall (eds.), *Medieval Skepticism, and the Claim to Metaphysical Knowledge. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 6, New Castle, Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 79-129, en p. 114.

²⁶ Sobre la reducción del *esse* a la existencia, concretamente en la temprana escuela tomista, me remito a algunos trabajos citados antes (nota 22): Fabro, «L'obscurissement», op. cit., pp. 443-472; Orrego Sánchez, *El ser*, op. cit., pp. 30-38; y añadido aquí el más reciente: Marengi, «El oscurecimiento», op. cit., p. 114.

²⁷ Gaya Berlanga, *Vida y pensamiento*, op. cit., p. 320.

²⁸ Además de Gilson, A. Maurer no tiene dudas sobre por qué el Aquinate no tradujo normalmente el *esse* como *existencia*. Cf. Maurer, A., «Revived Aristotelianism and Thomistic Philosophy», en V. Ferm, (ed.), *A History of Philosophical Systems*, New York, The Philosophical Library, 1950, pp. 197-211. Versión española, «La resurrección de Aristóteles y la filosofía tomista», A. Lema Hincapié (trad.), *Praxis Filosófica*, 16 (2003), p. 18.

actualidad metafísica, su ser el acto supremo que produce esa existencia? Es difícil hacer derivar de la mera existencia la virtualidad propia del *esse* tomista, y, aunque admitiéramos la condición de Dewan de que sólo se trata de conocer que es un elemento distinto de la esencia, el problema que plantea Gilson parece irresoluble, porque, además, parece históricamente incuestionable: Aristóteles, que hacía de la esencia la actualidad suprema, no sólo no distinguió entre esencia y existencia sino que hacía derivar la existencia de la virtualidad (*actualitas*) de la propia esencia (*esse in actu*), algo palmariamente distinto a la filosofía del ser del Aquinate.

Nell'esperienza dell'*ens ut ens* c'è l'immediatezza di qualche natura in atto che ha cioè l'*esse*. La filosofia di ogni tendenza ha chiamato quest'*esse* esistenza, deformandolo, perchè esso è sperimentato propriamente come atto di una sostanza immediatamente data a questo: perchè la sostanza è ciò che è, perchè essa sola ha l'*esse*, perchè l'*esse* quindi s'impone alla coscienza come l'atto che pone e attua in se stessa la cosa²⁹.

Una vez que el filósofo francés ha dejado claro que la *mera existencia* no traduce adecuadamente la virtualidad del *esse*³⁰, vamos a adentrarnos en esta interesante distinción para discernir la relación entre *esse* y existencia. Hay algo que parece claro. Si, por una parte, la existencia entendida como *factum* no es el *actus essendi*, por otra, en cambio, algo tiene que ver con ella, puesto que el *esse produce* la existencia³¹, es un *resultado* –podríamos decir– de aquél. Se hace evidente aquí la necesidad de un fino análisis que se ocupe de esta relación.

Existence may mean either a state or an act. In the first sense, it means the state in which a thing is posited by the efficacy of an efficient or of a creative cause, and this is the meaning the word receives in practically all the Christian theologies outside Thomism, particularly those of Augustine, Boethius, Anselm, Scotus, and Suarez. In a second sense, existence (*esse*, to be) points out the interior act, included in the composition of substance, in virtue of which the essence is a «being», and this is the properly Thomistic meaning of the word³².

En una filosofía denominada *esencialista*, el *esse* es la existencia entendida como el *estado* resultante de la acción de una causa formal. En un segundo sentido, el de santo Tomás, *existencia* es el acto (*acto de existencia*), y no el estado derivado de aquél. Con esta distinción y relación que viene utilizando entre *acto* y *estado*, Gilson responde a esta dificultad. La clave hermenéutica parece clara: la existencia *entendida como acto* (*acto de existencia*) es la *causa* que *produce* la existencia de la cosa, la esencia existente. Como *estado*, la existencia es el *resultado* de lo que ese acto produce. El acto de existencia es la

²⁹ Fabro, *Partecipazione*, op. cit., p. 66.

³⁰ Filippi, S., «En torno a la Metafísica del Éxodo», *Studia Gilsoniana*, 4/2 (2015), pp. 99-115, en p. 117.

³¹ Sobre la *causalidad del esse* se ocupará Dewan en el último apartado de su artículo, pero no concierne directamente a nuestro estudio.

³² Gilson, *Elements*, op. cit., pp.130-131.

condición de posibilidad de la existencia como estado de la esencia. Se trata, pues, de *dos modos de concebir* la noción de *existencia*, no de dos elementos distintos. Así parece sugerirlo el tomista español García López quien, haciéndose eco del debate en torno a la posibilidad o no de identificar *ser* y *existir*, afirma:

Algunos lo identifican [el existir] sin más con el ser, mientras que otros insisten en la irreductibilidad del ser al mero existir, o al mero hecho de existir, o de darse en la realidad. En este caso, lo correcto parece ser lo siguiente: el existir es como la cara externa o notoria del ser, pero no es realmente distinto de él; es como el *efecto*³³ formal primario del ser (efecto formal quiere decir efecto intrínseco a la causa a la que se atribuye, y no separado, y ni siquiera distinto, de ella). En consecuencia, no hay ser sin existir, y tampoco existir sin ser. Si algo tiene ser, indudablemente existe, pero el ser no se reduce al mero existir, sino que es algo más, es la actualidad fundamental de cada cosa, y por ello, la perfección de todas las perfecciones o la perfección máxima³⁴.

¿Un acto o un estado? Dewan se esfuerza por llegar a comprender qué quiere mostrar Gilson con esta distinción y en qué sentido puede aclararnos cómo podemos concebir el *esse* más allá de la existencia real de la esencia.

Anyway, the distinction between the «state» and the «act» is not all that clear. I take it that Gilson sees «state» as something that leaves the primary focus on the posited thing itself, whereas «act» would suggest something entering into the very composition of the thing or substance. I would only insist that, whether any other philosopher or theologian has ever recognized the distinction between the thing and its existence (what Gilson calls the «state» of the thing), Thomas sees the truth that there is a real distinction between the essence and its actual existence. This «state» is the actuality of being³⁵.

Este texto tiene una importancia particular. Sea cual sea la comprensión exacta de lo que Gilson entiende con su distinción, Dewan tiene claro que, en los textos del Aquinate, la distinción se da entre la esencia y su existencia actual. La controversia podría surgir de su conclusión: «Este *estado* es la actualidad del ser». La contraposición con la tesis de Gilson es frontal. La *actualitas* del *esse* se corresponde con el *estado de existencia* de la esencia, tal y como encontramos en el tomismo de Cayetano, en parte de la escuela tomista posterior y en Suárez, algo que estaría muy alejado de la verdadera naturaleza del *esse*, según el Francés. A su modo de entender, es más correcto decir que el *estado* es la *consecuencia* de la actualidad del *esse* y no la *actualidad misma del ser*, de lo contrario, se empobrece la misma actualidad del *esse* al reducirla a la mera existencia. La existencia, *de suyo*, no comporta más perfección que la de su misma emergencia existencial (*esse existentiae*), pero, ¿a consecuencia de qué? ¿Qué *actualitas* ha hecho surgir esa existencia? Con criterio, Gilson distingue entre una metafísica de la esencia, que nos

³³ La cursiva es mía.

³⁴ García López, *Lecciones*, op. cit., p. 49.

³⁵ Dewan, «Gilson», op. cit., p. 91.

responde a la pregunta *quid est ens*, de una metafísica del *esse*, que nos responde a la pregunta *quo est ens*.

Precisamente parece que, con el fin de no polemizar entre *acto y estado*, Dewan sugiere utilizar sencillamente *actualitas* como realidad más conforme con los textos de santo Tomás.

This verb «is» signifies that which occurs first to the intellect as having the status: absolute actuality [*per modum actualitatis absolute*]; for «is», said unqualifiedly, signifies being actually [*esse actu*], and so it signifies in the manner of a verb [*per modum verbi*]. But because the actuality [*actualitas*] which this verb «is» principally signifies is universally the actuality of every form or act, substantial or accidental, thus it is that when we wish to signify that any form or act is actually present in [*actualiter inesse*] some subject, we signify that by this word «is», unqualifiedly according to present time, in a qualified sense as regards the other times; and so, as a consequence, this verb «is» con-signifies composition³⁶.

A la luz de estos análisis, Dewan va perfilando su propia síntesis conclusiva: «My sense is that Thomas, in speaking of ‘esse’, is talking about what everyone talks about, but sees truths about it that others do not see». E inmediatamente, se confronta con Gilson citando y comentando un párrafo suyo:

How did Thomas come by this new notion? It is not a notion universally evident to all human minds. Far from it. The majority of philosophers will concede that it is a far cry from a possible thing to an actual thing. ... but if an actually existing being has been produced by its cause, why should one attribute to it an «existence» distinct from the fact that it exists? (...). No such disagreement would take place if the presence, in things themselves, of an act in virtue of which they can be called «beings» were a conclusion susceptible of demonstration³⁷.

A la postura aparentemente más conciliadora del Canadiense que nos decía que hay una concepción más común de lo que se cree en el mundo intelectual acerca del *esse*, se contrapondría este *radicalismo* propio del tomismo gilsoniano, algo abrupto a juicio de ciertos filósofos, para los que esta noción original del Aquinate parecería inalcanzable. Pero lo que centra la atención de su análisis es lo que él interpreta como el escepticismo gilsoniano acerca de la demostrabilidad de la distinción, que es el estribillo común de esta disputa, y ante el cual él sigue proponiendo diferenciar entre el conocimiento del *quid* del *esse* y el *esse* como elemento distinguible, podríamos decir, de la esencia.

³⁶ *Ibid.*, p. 92. A pie de página, cita *Expositio libri Peryhermenias*, comentando: «Thomas is explaining why the word is merely con-signifies, and does not simply signify, composition. –Gilson, in *Being and some Philosophers*, p. 171–, uses actuality of both the *esse* and the form just in itself. Capreolus holds that one should reserve the word *actualitas* for *esse*. Defensiones 1.330a».

³⁷ Gilson, *Element*, op. cit., p. 131.

Here, I would suggest that we might distinguish between knowledge of the act of being, in the mode of knowing called «that it is», and knowledge of it in the mode of «what it is». I think a text like the *Quodl.* 12 item on angelic *esse* is meant to answer the question of the «what?» regarding the act of being of caused things. Sometimes the people who speak of the «fact of existence» mean only «being» in the sense of the true. If they mean the very actuality of the substance, then they are talking about *esse*, and perceiving it, but not necessarily as to what it is³⁸.

Es interesante de cara a la confrontación, reseñar los textos a los que nos reenvía Dewan para probar su tesis. Concretamente:

To see that one is confronted by a substance is to see a certain real unity of the manifold of sensible reality; and in seeing this unity, one is seeing an *esse*. Thus, as Aristotle says in *De anima* 2.1 (412b8-9): (...) for admitting that the terms unity [to hen] and being [to einai] are used in many senses, the paramount sense is that of actuality [he entelecheia]. And Thomas assures us (*S.th* 1, 11, 1, 56a45-47) (...) each thing, just as it guards its being [*suum esse*], so also it guards its unity [*suam unitatem*]. The substance or essence of the thing causes its unity, as we see in *S. th.* 1, 11, 4, obj. 3 and ad 3.

Según la particular interpretación de este texto por parte de Dewan, la *percepción* de la substancia nos acerca a la unidad real que reina entre todos los elementos que la componen. Lo que resulta extraño es que nos lleva a la *Summa* para hacernos ver que Tomás entiende que *esta* unidad, en acuerdo con Aristóteles, proviene de la *esencia*. Había citado antes el *De anima* queriendo indicar que en ambos autores coincidiría una común acepción del término *ser* como *actualitas*, olvidando –o ignorando– que, en estos dos filósofos, la palabra *ser* significan dos realidades metafísicas radicalmente distintas, pues, como es sabido, para Aristóteles, la *actualitas*, que manifiesta el ser y es garante de la unidad de la substancia, se corresponde con la *essentia* o *forma*; en cambio, para el Aquinate, *actualitas* es reservado, en un sentido supremo, originario y fundante al *esse* entendido como *acto*, precisamente del ente. Que Dewan pretenda decir a Tomás de Aquino con Aristóteles que la *actualitas* proviene en ambos de la substancia es una idea propia del tomismo cayetanista, que ha sido una de las tesis gilsonianas más acogidas por buena parte del tomismo contemporáneo.

Llegamos así al punto donde realmente comienza la comprensión de toda la metafísica, el *esse*, a la luz bien del *ens* o bien del *Esse* puro. Gilson dice: «It is one and the same thing to conceive of God as pure *Esse* and to conceive things, so far as they are, as including in their metaphysical structure a participated image of the pure Act of Being». Y Dewan comenta:

Now, this is true in the case of Thomas. However, I do not think that one comes to the metaphysical conception of God as the subsistent act of being until one sees that the hierarchy of efficient causes cannot go to infinity. I say this because it seems to me that

³⁸ Dewan, «Gilson», op. cit., p. 93. Cita *Quodlib.* 12, 5, 1 (12) y manda a *S. th.*, I, 3, 4 ad 2.

the distinction between a thing and its act of being is seen as soon as one sees the contribution of the efficient cause as cause. There must be, in the effect, both a nature of its own and a participation in what is proper to the nature of the cause as cause. These cannot be identical. But that there is some one being whose nature is esse is seen in seeing that there is a first cause, first by nature³⁹. [En nota al pie añade:] See the previously mentioned Gregorianum paper. –I do ask myself, however, if we could not use a Fourth Way approach– (i.e. *S. th.* 1, 2, 3: The Fourth Way), and see a composition of esse and essence because of the more and the less in beings: cf. *SCG* 2, 15. Still, this merely raises the question: how different, one from another, are the Five Ways?⁴⁰.

Este párrafo de carácter claramente sintético y conclusivo causa cierta perplejidad. Dewan dice que *esto* –lo dicho por Gilson– es cierto en el caso de Tomás (como si el objeto de su discusión con él no fuera sobre el modo más acertado de expresar el pensamiento de Tomás). Sin embargo, a continuación, introduce el siguiente argumento –de difícil continuidad hermenéutica–: «no se puede llegar a la noción de Dios como Acto puro de Ser si no es a través de la jerarquía de causas eficientes que no pueden ir al infinito». De este razonamiento cabe hacer, al menos, dos consideraciones importantes. Una es que, expresándose así, el que parece alejarse del camino metafísico andado por Tomás para sentar las bases de su comprensión del *esse* sería el propio Dewan. Otra es que, argüir que a Dios, como Ser Subsistente, se llega por la jerarquía de causalidad eficiente, además de no ser el camino de Tomás ni en la *Summa* ni en el *Contra gentiles*, habría que decir que es la vía que trazó Aristóteles, un filósofo que de ningún modo concibió que la Causa Primera de los entes sea el Ser mismo Subsistente (*ipsum Esse*), al contrario, como prueba su aporía undécima, declaró la imposibilidad de tal cosa⁴¹. Él insiste en que la distinción se ve a partir de la causalidad eficiente como responsable de la existencia de los entes. Pero, como ya hemos mostrado, Aristóteles concebía la substancia como causada pero, en cambio, no vio la distinción. Quedaría por añadir, o quizá, más bien, objetar, algo sobre su mención al hecho de la participación de los entes en el Ser de Dios. ¿No presupone la noción de participación la de Acto puro de Ser, siendo una petición de principio hacer derivar de aquí la distinción? Si hay distinción porque el ente es una participación del *Esse* puro, ¿no sería Éste, como insiste Gilson, la condición de posibilidad de que podamos concebir la substancia creada como una participación de Él (del *Esse* puro) y, por tanto, a la luz de este *Esse* puro, concebir la distinción?

³⁹ Dewan, «Gilson», op. cit., p. 94.

⁴⁰ Nota 71 de la misma página 94.

⁴¹ Idea que habría que matizar diciendo que, desde un marco metafísico donde el orden superior de actualidad es el de la esencia, la doctrina del *ipsum Esse* se hace aporética, no porque sea impensable, como algunos dicen, sino porque la noción de *Esse* puro de Tomás de Aquino no surge en ese marco (del *esse ut essentiae*) sino en otro (el del *esse ut actus*).

2. Valoración sistemática de los argumentos

Me ha parecido oportuno dedicar un apartado a la consideración sintética de las ideas principales que se han venido desarrollando, primero sobre la distinción real y, después, sobre la noción de existencia como concepto adecuado para expresar el *esse*.

a) La distinción real desde la substancia

El estudio atento de la obra de Gilson no deja lugar a dudas sobre el hecho de que el argumento de la composición real de esencia y ser tomista fue uno de los más defendidos por él a lo largo de su carrera, razón por la cual esta acusación de Dewan resulta altamente cuestionable. Por ello, con el fin de aclarar un aspecto importante de la confrontación, hay que diferenciar entre *probar* un argumento y *demostrarlo*. Ambas cosas son distintas, pero *no se oponen*, de tal manera que se puede probar un principio, pero no demostrarlo, como sucede con el famoso principio de contradicción aristotélico. Como explicaba el Estagirita, la imposibilidad de *demostrar* un principio se debe a su condición de originario o fundante del resto de principios, nunca a un escepticismo o negacionismo. Lo mismo podemos aplicar respecto de nuestro problema, puesto que podemos *probar* la distinción real pero no *demostrarla*. Gilson probó que Tomás de Aquino defendió y probó mediante sus escritos la distinción real de esencia y ser, pero no encuentra una *demonstración filosófica*, que es lo que pretende Dewan.

Entonces ¿por qué un autor como Gilson, firme defensor de este principio capital del tomismo, se negó a defender una *demonstración* filosófica de la distinción? La respuesta ilustrará la tesis que hemos tratado de exponer. Primeramente, el motivo más importante es que quiso desmarcar la argumentación tomista de la explicación aviceniana –sobre la que Tomás pudo haberse apoyado sobre todo al principio de su carrera– y ello por dos razones: una, para evitar la doctrina de la accidentalidad; otra, para no hacer derivar su fundamento de un principio ajeno a su propia filosofía, en este caso, su original comprensión del *esse*, algo extraño a Avicena. En segundo lugar, puesto que la clave hermenéutica que permite la comprensión tomista de la distinción se basa, según Gilson, en el *esse*, el particular estatuto *epistemológico* de éste desemboca en la indemostrabilidad filosófica. Es decir, puesto que el núcleo de la distinción recae sobre el conocimiento del *esse*, y, a su vez, el conocimiento del *esse* es posible pero indemostrable, se sigue de ahí que la distinción también es indemostrable.

Esto nos lleva a recordar que el tema del conocimiento del *actus essendi* ha sido polémico. Desde la posición suareciana, que negaba la distinción real porque veía en el *esse* una esencia al interpretar el *aliud* por *otra cosa*, hasta la teoría intuicionista de Maritain. En el primer caso, Gilson argumenta que el *esse* es un acto y no una esencia (cosa) por lo cual de él no podemos formar concepto ni tener un conocimiento *habitual* u ordinario del mismo.

El error fundamental [de los tomistas], dice Suárez, es que incurren en una petición de principio. Cuando les pregunta: «¿Cómo podéis saber qué es la existencia?», ellos responden planteando la distinción de esencia y existencia como condición del tal conocimiento. Pero, ¿cómo distinguir la esencia de la existencia, si todavía no sabemos qué es la existencia? Este último argumento es probablemente el más iluminador de todos, por lo que respecta a la propia posición de Suárez⁴².

Lo que le gustaría saber es *quid existentia sit*: qué es la existencia, como si la existencia fuera un *qué*. Habiendo identificado el ser con su esencia, no podía jamás hallar en él un *es* que, si es, no fuera una esencia ni una cosa. En el segundo caso, respecto a la explicación de Mariatán, el rechazo de Gilson se basa en que esta teoría es ajena al pensamiento del Aquinate, por lo que él personalmente no se siente cómodo asumiendo un argumento que no se encuentra en sus textos.

En resumidas cuentas, uno tiene la impresión de que Dewan no distingue entre el conocimiento de un principio y su demostrabilidad filosófica. Del *esse* no podemos tener un conocimiento evidente y sintético-abstractivo por su misma naturaleza.

Aunque son justificables, no debemos permitir que tales fórmulas nos lleven a pensar, equivocadamente, que el «ser» (*esse*) es una cosa. El ser (*esse*) es lo que hace que una esencia sea «un ser», y, puesto que la esencia necesita recibirlo para ser, aún teniendo su propio acto de existencia, sigue siendo distinta de él⁴³.

Es necesaria una indagación metafísica, como sucede en otros casos, pero ello no es razón suficiente para descartar su peculiar estatuto epistemológico. Al contrario, lo que estas páginas, a través de las cuales Dewan ha deconstruido el discurso de Gilson para tratar de probar la distinción por la sola substancia, no han conducido sino a la corroboración del acierto del Francés. Su conclusión dista mucho de lo que entiende su opositor.

Esta tesis fundamental implica consecuencias de largo alcance. Porque, si bien Tomás de Aquino no la propuso como un medio para distinguir a los seres finitos de Dios, una vez propuesta, resolvió inmediatamente toda la cuestión. Si hay distinción entre esencia y existencia en todos y cada uno de los seres, entonces todo ser es distinto de Dios en virtud de la composición que le hace ser «un ser»⁴⁴.

En este texto se ilustra con claridad que la distinción real sí se puede probar (que no *demostrar*) pero no desde los seres finitos sino desde Dios, que es de donde el Aquinate construye su filosofía del ser. Al expresarse de este modo, Gilson trata de corregir la postura acerca de la distinción que defendió al principio de su carrera, pues así creía avanzar en fidelidad al pensamiento de santo Tomás. Por eso, cuando se le hizo ver que realmente el Aquinate no fundamentaba la distinción a partir de la substancia sino de

⁴² Gilson, É., *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 2005⁵, p. 205.

⁴³ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 224.

Dios, se decantó por la corrección sin ambages. Se lo exigía su deseo de atenerse minuciosamente a lo que él creía como el verdadero espíritu del tomismo. Parece quedar en evidencia, pues, que Dewan necesita recurrir al conocimiento del *esse* para justificar la distinción, y sus maniobras para tratar de evitarlo recurriendo a la ambigüedad en torno a la profundidad de este conocimiento no han hecho más que poner de relieve el embarazo explicativo al que se llega por ese camino.

De otra parte, me parece oportuno dedicar un comentario específico a uno de los textos del Canadiense que hemos utilizado durante la confrontación porque, a través de su análisis, se evidencia precisamente dicha dificultad⁴⁵.

La argumentación dewaniana parte de una premisa muy discutible: que para probar la distinción no es necesario empezar distinguiendo el ser de la esencia. Valoremos a continuación si es posible descartar de entrada la distinción del *esse* respecto de la esencia, recurriendo sencillamente al hecho de una causalidad *indeterminada*. Dewan afirma: «Ambos términos [*esse* y esencia] *parecen* referirse a los principios o elementos de un ser». La utilización del verbo *parecer* aquí sugeriría indeterminación argumentativa. Por otra parte, ¿cuál es la razón por la que estamos autorizados a concebir *dos* elementos, y además *distintos*? Aristóteles sólo vio uno, la esencia existente (*esse in actu*). Para el Estagirita, el ente es la esencia existente⁴⁶. Nada más. Si de aquí *pareciera* derivarse una distinción entre dos elementos distintos, no hay razón alguna para pensar que él no los viera, teniendo en cuenta que a este filósofo debemos el análisis más profundo del ente.

Y concluye: «Es solo cuando la cosa se ve como causada y, por lo tanto, depende de una esencia más elevada y más noble, que uno debe concebir una distinción, dentro de la cosa causada, entre su esencia y su acto de ser». Este argumento sugiere que la causalidad substancial («una *esencia* más elevada») –en clara alusión a la causalidad substancial aristotélica– nos conduce de suyo a la distinción. Pero caigamos en la cuenta del *juego lingüístico* y metafísico de Dewan. Habla de una causa más noble de la substancia para fundamentarla, pero *sólo* nos la describe como una «esencia más elevada y más noble», sin especificar más acerca de ella. Es claro. No puede hacerlo, porque sabe que si habla de ella especificando su verdadera naturaleza caería en el error de una petición de principio, puesto que estaría dando por supuesto que *esa* causa es puro Ser, lo que le conduciría a admitir lo que pretende negarle a Gilson. Por lo demás, aparte de esta pequeña sutilidad, el argumento no prueba lo que afirma. Del hecho de que la substancia sea causada no se sigue la distinción, *a no ser que, por el previo conocimiento de la naturaleza de esa causa*, sepamos que la substancia, *por la particular relación ontológica con esa causa*, lo sugiriera. Pero este no es el caso, puesto que se habla de una causalidad donde lo único que se especifica de su naturaleza es la esencia. En una palabra: estamos en la causalidad substancial aristotélica⁴⁷, de la cual no se deriva que podamos conocer

⁴⁵ *Vid. supra*, nota 6, p. 3.

⁴⁶ «L'ens in actu è per Aristotele l'essenza realizzata». Fabro, *Partecipazione*, op. cit., p. 174.

⁴⁷ Suárez, A., «Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino», *Apuntes Filosóficos*, 24/25 (2004), pp. 21-34, en p. 24.

distinción alguna en la substancia. Este razonamiento conduce a un callejón sin salida, porque, como por la causa esencial no puede hacer derivar en la distinción de ambos elementos, queda, como Aristóteles, en esta causalidad formal. La única manera de *traspasar* esta causalidad es *sencillamente* a través del conocimiento de la naturaleza del *esse*. Si hay una causalidad que puede hacernos ver la distinción es la eficiente transcendental (la del *esse*), y esta se funda en la noción de Dios como Acto puro de *Esse*⁴⁸.

En resumen: el conocimiento de la substancia fruto de una causalidad substancial sin referencia alguna a la actualidad originaria del *esse* tanto puro como participado, de ningún modo conduce a la distinción de esencia y ser. La prueba evidente –como se ha venido afirmando– es que el filósofo que descubrió la substancialidad y su causalidad en el Acto puro, no sólo no distinguió en la substancia la esencia de la existencia, sino que, además, hacía derivar la existencialidad de la misma esencia⁴⁹, fiel a su metafísica en la que el acto supremo es el de la esencia. La existencia es aquí un resultado de la perfección de la esencia⁵⁰. No distinguió a una de la otra, pero, de haberlo hecho, la habría juzgado, como Avicena, como un *accidente* de ella⁵¹. En cualquier caso, no se pueden utilizar los conceptos de esencia y causalidad sin especificar en qué orden o paradigma metafísico los enmarca porque de eso depende que podamos o no probar la distinción. Lo que queda claro es que, en tal caso, introduciéndonos en ese otro orden transcendental, la condición de posibilidad de la distinción ya no es ni la mera substancia ni su mera causalidad substancial sino el *esse*.

En la doctrina de Avicena, el necesario por sí mismo causa los necesarios por otro; en la doctrina de Tomás de Aquino, el Ser por sí mismo causa seres por vía de causa. Esta es la razón de que, partiendo del análisis de Avicena del ser finito, pueda concluirse con la distinción de Avicena entre esencia y existencia, y éste es un método del que Tomás ha hecho buen uso; *pero no puede concluirse con la distinción tomista de esencia y existencia porque, bajo su forma propiamente tomista, la distinción presupone la noción de esse concebido en las substancias concretas como el más alto principio intrínseco de su mismo ser*⁵².

⁴⁸ Un estudio crítico del tomismo gilsoniano que advierte también de esta necesaria referencia al *esse* para traspasar la causalidad formal aristotélica, Paván, C., «Gilson lector de Santo Tomás: apuntes metafísicos». *Apuntes Filosóficos*, 5 (1994), pp. 37-46, en p. 46.

⁴⁹ Echaurre, «Esencia», op. cit., p. 128.

⁵⁰ «El *esse* puede estar en la esencia, y nosotros veremos cuán estrecho se halla ligado a ella, pero no es nunca algo de la esencia». Gilson, É., *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Emecé, 1962², p. 97.

⁵¹ «Forma ed atto, forma e perfezione si corrispondono e coincidono in Aristotele senza residui: per questo non poteva l'esse avere in Aristotele un'emergenza propria, ma esso declina nell'essenza, è trasferito nell'entità dei reali: non ha senso perciò nella metafisica aristotelica una trattazione a parte dell'esse, perchè essa ignora sia il significato contingentistico di *existentia* dell'avicennismo latino, sia quello di atto primo e originario di San Tommaso». Fabro, *Partecipazione*, op. cit., p. 162.

⁵² Gilson, *El ser y los filósofos*, op. cit., p. 163. La cursiva es mía.

En este caso, necesariamente se está operando con un conocimiento del *esse*, sin el cual no se puede traspasar el orden esencial, como de hecho nadie antes de Tomás hizo en sentido propio.

Sorprendentemente, a continuación, Dewan nos dice: «Es verdad que, si uno no reconoce el *esse* como un objetivo de atención metafísica desde el principio, nunca pondrá la doctrina tomista». Esta afirmación debilita fuertemente el sentido de su argumentación y viene a concluir en la aporía que acabamos de mostrar. Es más, habría que matizar que no sólo no propone la doctrina tomista, sino que tampoco prueba lo que dice. Pero la sutilidad de los términos que emplea debe atraer nuestra atención. Empezaba diciendo que no es necesario ver la distinción del *esse* desde el inicio. Ahora dice que debe ser reconocido «como un objetivo de atención metafísica desde el principio». Aquí habría que preguntar, por un lado, si esto no contradice lo primero y, por otro, qué quiere decir exactamente «reconocer el *esse* como un objetivo de atención metafísica». Se deja ver en este vago modo de expresarse una indeterminación forzada cuyo objetivo es dejar al lector en una ambigüedad intencionada. ¿Cómo se puede reconocer el *esse* desde el principio, dentro y fuera de la doctrina tomista si no es acudiendo a la fuente de donde brota la entraña de su misma esencia? Si el conocimiento que podemos tener de él es confuso, como aseguraba él mismo, esto nos hace tener que recurrir a la causalidad substancial, pero viendo que aquí estamos en Aristóteles y no en Tomás, el argumento nos acorrala y nos pone necesariamente de cara a la naturaleza del *esse* como fundamento de la distinción.

«Sin embargo, eso no significa que uno deba conocer completamente la naturaleza del *esse* desde el principio». En esta conclusión vemos cómo ha quedado fuera la ambigüedad de «reconocer el *esse* como objetivo de atención metafísica» y afirma con más claridad la vuelta a su tesis inicial de que «no hay necesidad de conocer la naturaleza del *esse* desde el principio». Hay que reparar, sin embargo, en la introducción del adverbio modal *completamente*, empleado aquí con un significado que le tiene que servir para su argumentación y por el que, por tanto, nos tenemos que interrogar. La tesis sostiene que no tenemos que conocer *completamente* la naturaleza del *esse* desde el principio. De entrada, conduce al absurdo, porque, una cosa o se conoce o no se conoce, y es evidente que una cuestión de naturaleza *cualitativa* –como en este caso saber o no saber cuál es la naturaleza de un principio–, no tiene sentido plantearla desde el punto de vista *cuantitativo* –si su conocimiento es *más* o *menos* completo, puesto que se trata de saber o no saber sobre él. Incluso planteado desde el punto de vista *cualitativo*, la cuestión conduce al absurdo, porque si hay *algún tipo* de conocimiento del *esse*, ¿qué podríamos conocer desde el punto de vista *cualitativo* sobre él de cara a afrontar qué papel juega *ese tipo* de conocimiento en el conocimiento de la distinción? Es una cuestión *cualitativa*. Si lo que conocemos del *esse* es su substancialidad, entonces hay que decir, desde el punto de vista de Tomás de Aquino, que en este caso *no conocemos el esse*. Cualquier cosa que podamos conocer con más o menos profundidad de él, si no es su condición de *acto* y *acto supremo*, no nos dice realmente qué es. Y en tal caso, *eso* que podemos saber de él no nos dice qué es, por lo que, de cara a la cuestión de la distinción, no podemos distinguir

de la esencia un elemento del que, lo que podemos saber es todo menos que es su acto (del ente), por tanto, distinto de la esencia.

b) *Esse y existencia*

A lo largo de la exposición de la argumentación mediante la cual Dewan ha querido fundamentar su crítica a la posición gilsoniana en torno a la cuestión de la posibilidad o no de identificar *esse* y *existencia*, ha quedado en evidencia que el Canadiense desconoce de algún modo que esta cuestión ha sido discutida desde que la filosofía del ser de Tomás de Aquino vio la luz del día. En cambio, recientes estudios muestran que ya en la Escuela de Salamanca, los principales representantes de esta importante época del tomismo emplearon indistintamente *esse* y *existencia* para referirse al *actus essendi*. Pero la cuestión que nosotros hemos tratado de discutir aquí no ha sido exactamente esta. Lo que aquí hemos estudiado es si el *esse* de Tomás de Aquino se corresponde con el estado de existencia real de la esencia, tal y como defiende Lawrence Dewan. Nuestra indagación nos ha permitido conocer la posición de Gilson al respecto, y la necesidad de enfocar el problema desde una perspectiva más amplia, como hacen otros autores, excepto Fabro, el cual se muestra completamente intransigente respecto a la utilización de *existencia* para referirse al *esse*. En cambio, hay autores, desde la mencionada Escuela de Salamanca, que utilizan *existencia* considerada *no* como el mero estado de existencia real de la esencia, como hace Dewan (quizá influenciado por el suarecismo y el cayanismo), sino como *acto*, pero no entendiendo esta *actualitas* reducida al mero estado existencial de la esencia, a lo que se opone la mayor parte del pensamiento tomista. Como se ha tratado de mostrar, si bien el acto de ser está vinculado esencialmente con el estado existencial del ente, sin embargo, reducirlo a la mera existencia es, como se dijo, un empobrecimiento que de ninguna manera se corresponde con la doctrina del *esse* de santo Tomás.

Hay quien sitúa la clave hermenéutica del asunto en la distinción entre el orden lógico y el orden real. La consideración *metafísica* del *esse* entendido como raíz de toda actualidad correspondería al orden real y no al lógico, propio de las proposiciones, al cual estaría vinculada la constatación de la existencia fáctica.

La existencia tomada en este sentido [lógico] por tanto, es de un contenido ontológico paupérrimo; todo lo que pudiera haber en ella de positividad y perfección le vendría de la esencia. Por lo tanto, se puede decir con razón que siempre que se ha entendido la existencia como el modo de la «efectividad» se está muy lejos de la comprensión tomista del ser como acto y raíz de todas las perfecciones⁵³.

Aunque el ser veritativo (de las proposiciones) alcance el ser real no hay manera de ver, *desde aquí*, cómo alcanzar el *esse* como acto de todos los actos, raíz de toda perfección. Tal y como hemos querido mostrar partiendo de las afirmaciones de Gilson, el

⁵³ Orrego Sánchez, *El ser*, op. cit., p. 32.

problema está en querer pasar de la mera substancia existente (*esse in actu*) al *porqué* o razón metafísica de la actualidad existente en esa substancia, *de hecho*, existente. Nosotros formulábamos esta cuestión con la pregunta *¿qué actualidad produce la existencia real de la esencia?*, puesto que el recurso dewaniano a la causalidad ya vimos que era irresolublemente aporético, por cuanto que, por una parte, sin una explícita mención al tipo de causalidad (si es la eficiente tomista o la substancial aristotélica) nada podemos dilucidar, por lo que habríamos de decantarnos por una de ellas y, por otra, la misma causalidad eficiente no puede ser respuesta adecuada porque Dios, única causa eficiente, causa la existencia de la substancia *a través del esse* como lo primero en la constitución real del ente. El recurso a la causalidad eficiente propio de Dewan no responde al entramado metafísico porque se sale del marco analítico del ente. Dios es causa eficiente del ente como único Agente que interviene en su producción, sin embargo, dentro del marco analítico comprensivo propio del estudio metafísico, la causa eficiente, Dios, opera *a través de la creación*⁵⁴, que es la producción del *esse* a partir del cual la substancia recibe, como fuente originaria, toda su actualidad, tanto existencial como formal. Dios *crea el esse*, y *este esse* es la actualidad que, *participada* del *Esse puro*, confiere a la substancia su ser, formal y existencial. La pregunta que Gilson hace a quienes interpretan el tomismo desde la esencia es, *¿cómo puede accederse a la naturaleza del esse así entendido por la sola substancia creada?* Dewan había dicho que no se trata de la *substancia como substancia* sino ésta como *creada* por la eficiencia de una causa. Ya se argumentó que esta explicación, desde el momento en que se acaba apoyando necesariamente en la comprensión tomista del *esse*, no consigue deconstruir la explicación gilsoniana sino todo lo contrario, admitirla. Por tanto, desde la substancia existente sólo podemos constatar, con Aristóteles, que es (fácticamente) tal cosa (su esencia), pero nunca su estatus de acto primero y fundante de toda la realidad.

Esta orientación del debate tiene su origen en el estudio de lo que se conoce como *tomismo analítico*, que ha sido estudiado en el ámbito del tomismo español por el filósofo Alejandro Llano, quien ha dedicado varios trabajos a esta cuestión, dentro de la cual está nuestro problema, considerado desde este marco comprensivo.

Y ya con el objeto de resumir el *status questionis* de nuestro debate, cabe señalar que existen dos posturas, equivalentes en lo substancial, pero confrontadas con aquella que hemos visto defendida por Dewan. Por un lado, se encuentran, a la cabeza: Cornelio Fabro y Gilson; y junto a ellos: Millán-Puelles, García López, Á. L. González, Echaury, Livi, Raeymaecker; y más en la actualidad: Llano, Canals, Forment, Redpath, Possenti, Tarasiewicz, Herrera, Filippi, C. Muñoz, quienes consideran que el traspaso hacia *existencia*

⁵⁴ «La producción trascendental del *esse* por vía de creación no anula, sino que exige, como se ha visto, la mediación del recipiente propio del *esse*. Esta exigencia surge de la tensión dialéctica del *ipsum esse* como plexo de todas las perfecciones». Ferraro, C., «La interpretación del *esse* en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro», *Espíritu*, 153 (2017), pp. 11-70, en p. 59.

ha sido la causa de la desviación formalista⁵⁵. Por otro, aquellos donde ha anidado un tomismo más formalista cercana a las posiciones cayetanistas, al menos respecto de la identificación entre *esse* y existencia: Dewan, Quinn; y en la actualidad, algunos autores que han seguido la línea dewaniana: Brock, Irizar y Torrijos.

Conclusiones

Después de esta presentación de las principales tesis que conforman la confrontación entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson en torno a la demostrabilidad del *esse* y su distinción con la esencia, estas son las conclusiones a las que hemos ido llegando, y que ahora resumimos e modo de conclusiones.

Para ver en el *esse* un principio completamente distinto de la esencia y no derivado de ella es absolutamente necesario advertir su verdadera naturaleza metafísica, esto es, el ser acto supremo en el orden entitativo. Sólo así se puede concluir en una distinción auténticamente *real* respecto de la esencia y no un accidente de ella.

En la metafísica de Tomás de Aquino, el orden formal explica la causalidad y la substancialidad de los entes. Al orden transcendental o existencial sólo es posible acceder a través del conocimiento de la naturaleza real del *esse*, algo a lo que el Aquinate llegó progresivamente, pero de un nuevo paradigma ontológico, al que pudo acceder a través de la revelación de Ex 3, 14 y de la noción de *creación*.

Puesto que el *esse* es un *acto* y no una *esencia* (cosa), su conocimiento no puede derivar de un proceso de abstracción o conceptualización, como sucede con los objetos comunes de conocimiento intelectual, porque pretender esto sería convertirlo en lo que no es, una cosa (esencia) objeto de conocimiento, cuando en realidad es un *acto*, de lo cual no podemos tener conocimiento conceptual. En este sentido decimos que el *esse* no puede ser *demostrado*, sino que a él debemos acceder por otros caminos especulativos⁵⁶, desmarcándose de teorías ajenas a los textos de Tomás. No parece convincente acceder a él, como pretende Dewan, aplicando la doctrina del conocimiento del alma, la cual, como *forma*, es acto primero y supremo en el orden substancial, pero en el orden del *esse*, como sucede con toda forma, es acto segundo.

Por tanto, es lo inapresable del *esse* por su naturaleza lo que impide una demostrabilidad así entendida de la distinción real de esencia y *esse* desde la substancia causada.

De igual manera y con relación a esto, el recurso a la *causalidad* tampoco logra traspasar la distancia cualitativa entre estos dos órdenes metafísicos. Nada autoriza desde la filosofía del ser de santo Tomás de Aquino a deducir el orden del ser del orden de la

⁵⁵ Romera Oñate, L., «Verso un pensiero dell'essere: dialogo tra Heidegger e Fabro», *Acta Philosophica*, 1/1 (1992), pp. 101-110, en p. 102.

⁵⁶ Gilson cree que el camino adecuado es el *juicio existencial*.

substancia, tampoco en el orden causal. La causalidad *desde* la substancia explica la *substancialidad* del ente, no que en el ente podamos distinguir un acto que le hace existir. Por su parte, la causalidad *eficiente*, que es la del *esse*, presupone la noción de *esse* como elemento cualitativo determinante que nos hace situarnos *más allá del orden de la substancia*. Cuando invocamos, entonces, esta causalidad, ya no estamos en la substancia *causada* sino en la substancia *causada a través del esse*.

El recurso a la consideración del aspecto dual del *esse* como *acto* (ser) y como *factum* (existencia) no condujo a Dewan sino a una esencialización del *esse*, de la mano de Capreolo, Cayetano y Suárez. La existencia, si por un lado evidencia connaturalmente el *esse*, sin embargo, no puede agotar ni explicar por su solo aspecto fáctico la riqueza del *esse*. Parece más acertada la explicación de Gilson de que la existencia real de la esencia *no es todavía* sino un *estado* de actualidad de la esencia y *por* la esencia, pero no aún el *actus essendi*, que es el *esse* concebido como la energía original *causal* que *produce* esta existencia (acto). Esta dialéctica entre ser-existencia como acto-estado parece, insisto, una explicación más detallada y específica que la mera identificación calletanista del *actus essendi* con la existencia real de la esencia.

Por tanto, creo, finalmente, que las páginas de *Gilson and the Actus Essendi* consiguen el resultado contrario a su objetivo, ya que, a mi parecer, ayudan a reforzar las ideas del tomismo gilsoniano y ponen en evidencia las que conforman el tomismo dewaniano.

Manuel Alejandro Serra Pérez
manuel.serra@um.es

Fecha de recepción: 20/05/2019

Fecha de aceptación: 02/07/2019

RESEÑAS DE LIBROS/*BOOK REVIEWS*

Marcel van Ackeren with Lee Klein (eds.), *Philosophy and the Historical Perspective*. Proceedings of the British Academy 214, Oxford, Oxford University Press for The British Academy, 2018, x + 253 pp., ISBN: 9780197266298. Cloth £65

Reseñado por DOMINIC DOLD
Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, DE
ddold@mpiwg-berlin.mpg.de

Can the historical perspective on philosophy contribute to current philosophy? What is its contribution? Is it dependent on a specific method? To what extent do we learn what philosophy is from the history of philosophy? How do our assumptions about the relationship between the historical and the systematic perspective affect our conception of philosophy itself (and *vice versa*)?

These questions, quoted almost verbatim from Marcel van Ackeren's introductory chapter (p. 2), constitute the horizon of problems that leading scholars seek to resolve in fourteen essays. The publication aims to make headway on a *via media* between two extremes of doing philosophy: between philosophy construed primarily as analysis of 'historical texts without reference to current debates and their terminology' on the one hand, and philosophy seen merely as solving 'current first-order philosophical questions without references to their predecessors' on the other hand (p. 1). In his introduction, van Ackeren reviews these tensions, chiefly within analytic philosophy, and he outlines how the subsequent essays contribute to solving the five questions above. His overview is so succinct and commendable that there is hardly any value in summarising the essays in yet another way. Nor do I dare to offer an alternative overarching theme to classify and assess the contributions, as this would amount to weighing in on the debate myself.

Rather, I would like to address this review to the practitioner of history of philosophy, to the scholar actively engaged in reading and interpreting philosophical texts of the past. *Prima facie*, it might seem that such an historian of philosophy can benefit but little from a general discussion about the value of the historical perspective for current philosophy. Indeed, much of her work and general outlook will be predetermined already by external factors. Her academic training, for instance, might have given her a certain way of exegesis. What counts as a philosophical text and which texts are worthy of being studied might be decided by her institutional affiliation. Last, her career prospects might suggest to her a particular community she wants to contribute to, a subfield that will have its own rules and expectations of what a contribution from the history of philosophy would be. This target audience might range from the community of contemporary analytic philosophers (e.g. philosophy of mind) or a subdiscipline within the history of philosophy (e.g. ancient philosophy) to historical studies (e.g. history of science or intellectual history) or even to the social sciences (e.g. sociology of knowledge). However, I believe that even given such constraints, the essays of the book will make a welcome contribution – not so much as a manual of arguments against those who doubt the value of history of philosophy, but rather as a

basis for further thoughts. It can thus foster reflections on the historian of philosophy's pre-suppositions and assumptions when practicing her own art. It can challenge her to give an account and a justification of these often implicit assumptions. At length, it can direct her to finding new areas of research within the given boundaries of her chosen field.

Some essays in the collection, lend themselves readily to reflections on methodology. We can think with Hans-Johann Glock (Chapter 2) and Ursula Renz (Chapter 14) on what a 'philosophical problem' is. John Marenbon (Chapter 3) offers reflections on the intrinsic value of 'real history of philosophy'. Marcel van Ackeren (Chapter 5) spells out criteria for interpretations of historical texts to be able to contribute to current philosophy. The history of ancient philosophy's liaison with analytic philosophy by Christof Rapp (Chapter 8), finally, is (among other things) a compelling case study in the methodology of a discipline.

Other essays can be a springboard for contemplating wider philosophical issues by being attentive to one's own practice in the history of philosophy. Thus Dominik Perler's elaborations on the 'alienation effect' can elicit a change in expectation of what to take away from historical texts and a shift of focus to those elements that lead to a 'denaturalisation of frameworks' (p. 153). In a similar way, Christina van Dyke (Chapter 10) offers an example of how to use history to fulfil a 'corrective and complementary role' (p. 155) by discussing medieval mysticism. The relationship between philosophy and economics in Smith and Hegel, reflected upon by Lisa Herzog (Chapter 15), helps to see implicit assumptions that have been obscured by disciplinary divisions. Related, but markedly different is the Nietzschean case by Brian Leiter (Chapter 12) that the history of philosophy yields an abductive argument for giving up philosophy as currently practiced because it has not succeeded in generating philosophical consensus. The reader can complement and challenge Leiter's account through Thomas Grundmann's contribution (Chapter 4) where it is argued that philosophy makes progress, but its progress is very slow.

At last, the collection contains refreshing chapters on the philosophy of history. Michael Della Rocca (Chapter 6) embeds the study of history of philosophy into his theory of meaning; as a corollary, his monistic insights into meaning necessitate the study of historical texts. We also find two Hegelian contributions: John Skorupski (Chapter 7) investigates how reason is active in history by reflecting on what 'rational explanation' is in philosophy, while Robert Pippin (Chapter 11) takes up Hegel's claims about collective self-deception and relates it to current politics. In Chapter 14, Martin Kusch revisits his 'sociology of philosophical knowledge' (SPK), responds to criticism and argues that philosophy that welcomes 'a reflection on its own conditions of possibility' (p. 211) must encourage SPK.

It may be granted to Ryle that thinking about running (while running) would not make us better runners (cf. p. 3), but we should resist the (perhaps) analogous claim that thinking about our intellectual activities (in parallel to pursuing them) would not make us better thinkers. Hence I am convinced that this collection will bear many fruits when taken up by practising historians of philosophy to reflect on their own scholarly activities.

Then the themes, reflections and arguments of this book will be woven into concrete history of philosophy, giving both the general discussions of the essays and the specific historical works sharper contours, a richer texture and more nuance.

Philip Knox, Johnathan Morton, and Daniel Reeve (eds.), *Medieval Thought Experiments: Poetry, Hypothesis, and Experience in the European Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2018, vii + 339 pp., ISBN: 9782503576213. Cloth €90

Reseñado por TRACI PHILLIPSON
Marquette University, Milwaukee, USA
traci.phillipson@marquette.edu

This volume represents an interesting and valuable examination of the intersection between the literary and philosophical disciplines of the Middle Ages. It focuses on the use of thought experiments in medieval works of fiction to express and explore philosophical and theological ideas. It consists in an introduction followed by 12 chapters.

In addition to offering a brief overview of the 12 chapters the introduction, by editor Jonathan Morton, explains the purpose of the volume, which is to demonstrate the ways in which Medieval thinkers used fiction and thought experiments to examine philosophical concepts in philosophical, literary, and devotional texts; this is especially important in dispelling the assumption that medieval intellectual life was characterized exclusively by rigidity and formalism. Morton goes on to provide definitions and an assessment of key terms as they were used in the Middle Ages and as they have come to be used today in philosophical and literary disciplines. He explains what constitutes a «thought experiment» for the volume, focusing on the idea that thought experiments are more exploratory and rhetorical than demonstrative. As such they were an important tool, alongside logic, in examining religious and philosophical ideas of the day. Additionally, he defines poetry, hypothesis, and experience and details how they function in medieval thought in general and in relation to thought experiments in particular. This is particularly helpful given that the volume seeks to explore these concepts in unique ways and to examine how they interrelate within the context of medieval literature, philosophy, and devotional texts.

In the first chapter, «Thought Experiments with Unbelief in the Long Middle Ages», Marenbon begins with a brief history of the term 'thought experiment' with a view towards identifying 2 main types: strict-sense thought experiments, used in philosophical works to establish the truth of a conclusion in a non-argumentative fashion, and loose-sense thought experiments, used more widely and designed to examine a wide range of conclusions before settling on one. Because of their more open view loose-sense thought experiments are generally more richly imagined and are more akin to fictional story telling than the blunt and

focused strict-sense thought experiments employed by philosophers. He goes on to discuss various texts which employ thought experiments as a means of examining unbelief, focusing on examples from Abelard, Pomponazzi, and More. Marenbon argues that in Abelard's *Collationes* we find a portrayal of both Jews and philosophers which is not realistic of the time; thus, this constitutes a loose-sense thought experiment where Abelard is able to construct characters for the purpose of exploring ideas and arguments which one would not otherwise encounter. Similarly, Pomponazzi uses a thought experiment of unbelief to probe different philosophical positions around the immortality of the soul in an effort to demonstrate why the Christian position ought to be adopted. Marenbon contrasts the true thought experiments of Abelard and Pomponazzi with More's *Utopia*, which appears to be a thought experiment but is actually a work which explores various ideas with the necessary feature of moving to establish one of them throughout. Finally, Marenbon reveals that this article is itself a thought experiment, meant to reveal to the reader the problems associated with using the concept of the thought experiments, particularly in the loose-sense, when discussing medieval works; he argues that it introduces unnecessary confusion and we would be better served by taking these texts as they are, without imposing modern notions and categories upon them.

The second chapter, «Can Thought Experiments Backfire? Avicenna's Flying Man, Self-Knowledge, and the Experience of Allegory in Deguileville's *Pèlerinage de vie humaine*», by Marco Nievergelt, provides a philosophical examination of Guillaume de Deguileville's *Pèlerinage de vie humaine* with a view towards problematizing its use of Avicenna's famous Flying Man thought experiment to provide empirical evidence of the relationship between the body and the separable soul. Nievergelt argues that the poem is not only meant to present Augustine's view of human life as pilgrimage but is also meant to explore how human beings acquire knowledge and understanding of moral, metaphysical, and theological truth. To demonstrate the ways in which the poem seeks not simply to present a view but to argue for it in literary form Nievergelt offers a careful examination of the ways in which the poem, through the character Reason, explicitly advocates for Augustinian substance dualism and illuminationism and explicitly rejects the dominant Aristotelian views of hylomorphic dualism and abstractionism. Reason uses analogy to explain the Augustinian view of the soul/body relationship. But the pilgrim is unsatisfied and asks to experience the separation of soul from body so that he can grasp the truth directly. This is where the poem employs its own version of Avicenna's Flying Man. The thought experiment as employed in the poem rises to a level of explanatory power not intended by Avicenna. Avicenna identifies 3 methods of communicating knowledge--allegorical/symbolic, indicative, and demonstrative; the Flying Man is part of the second category as it indicates or points towards truths about the human condition but falls short of providing demonstrative arguments for them. But, in the *Pèlerinage* the Flying Man serves not only as thought experiment but as a kind of experiential or empirical demonstration of Augustinian substance dualism. This, Nievergelt argues, gives rise to logical issues about using sensory experience to demonstrate non-sensory information. This mixing of material/sensory language to describe what is supposed to be a purely rational

and immaterial experience highlights the limits of these sorts of thought experiments and the limits of literature when it comes to presenting theoretical truths.

Mishtooni Bose's goal in «*Piers Plowman* and God's Thought Experiment» is to examine *Piers Plowman*'s particular Christological project, and its use of 'experience' in furthering that project, in light of the popular monastic and scholastic theologians of the day. She explains that in the poem the Four Daughters of God, Mercy, Peace, Truth, and Righteousness/Justice, serve as embodiments of the aspects of God's nature, debating about the fate of humanity. The thought experiment of the poem grants the reader a kind of imaginative access to and experience with the thought of God. It is meant to provide a platform from which the reader can contemplate the nature of the Incarnation and the relationship between the mercy and peace of Redemption offered by Christ and the truth and righteousness of humanity's suffering. This reflects a Christological position in the poem in which the Incarnation opens God's to an experience of humanity and a resulting practical knowledge which is in some sense distinct from His perfect theoretical knowledge. Theological questions about God's ability to learn from His experience of the Incarnation were popular at the time. The popular view was that Christ's acquired knowledge could increase through experience but his divine and infused knowledge could not. Bose points out that Thomas Aquinas' view, heavily influenced by Aristotle, was not in line with this consensus. Bose explains that the thought experiment of the poem is exploring these various possibilities without being easily identified with any particular one of them; it uses the debate among the Four Daughters to argue various positions in an imaginative and conceptual framework of its own making.

Alice Lamy's «The Conception of the World in *Placides e Timéo*» explores the ways in which the author of *Placides e Timéo* uses a variety of literary tools, including fables, tropes, and thought experiments, to explore philosophical cosmological ideas for a non-philosophical audience. Ultimately, Lamy argues, the work abandons philosophical or speculative argumentation in favor of thought experiment to convey the limits of human knowledge when it comes to understanding divine creation. While the references present in the work are diverse the heavy emphasis on sensation and its role in knowledge attainment demonstrates strong Aristotelian leanings, according to Lamy. In addition to this Aristotelian bent, *Placides e Timéo* focuses on language and its role in developing understanding and imagination. Ultimately, *Placides e Timéo* abandons pure speculation in favor of imagination when it comes to attempting to understand the 'marvellous.' Thus, the use of thought experiments is shown to have important imaginative and cognitive impact, helping human beings gain some understanding of truths which would otherwise be beyond their intellectual capacity.

Griffiths uses *The House of Fame* to explore the idea of dream visions as thought experiments in «'As I can now remembre': Memory and Making in *The House of Fame*». She argues that the entire work is an attempt to explore «poetic memory and poetic composition» (p. 123) in an open ended fashion, being more about the writing process itself than about answering any specific questions posed in the text. Griffiths argues that *The House*

of *Fame* is about memory and its relation to unmediated experience. She traces the ideas of cultural memory, individual memory, and memory of specific words and texts as expressed by the struggle of the poet narrator of the work; she contrasts this with the desire for direct experience which can transcend memory and provide the poet with new inspiration. Griffiths examines both Aristotle's view of memory and John Trevisa's as possible sources for Chaucer's understanding of memory and the model of the mind which is expressed and explored in *The House of Fame*. Chaucer's detailed use of imagery, while certainly literary, also serves the purpose of furthering the idea that the work as a whole is a thought experiment about the nature of the mind in general and of memory in particular.

The sixth chapter, Julia Bourke's «Affective Meditation in Hand Mnemonics and Devotional Texts, from *Amor Dei* to Fear of Judgement», takes a unique look at thought experiments in the Middle Ages by viewing them through the lens of devotional mnemonics and meditative prose texts. The goal of the paper is to look at several examples of devotional hand mnemonics and meditative prose texts, putting them in their historical context and assessing their use as aids to creating a proper emotional and meditative state. Bourke argues that the mnemonics and meditative scripts were meant to prompt certain emotional and imaginative responses and ultimately reveal truth. Bourke used two primary examples of Cistercian hand mnemonics--the *timor Dei/amor Dei* set and the *meditatio nocturna/meditatio diurna* set--and compares them to monastic meditative texts which did not include mnemonics--Anselm's *Meditatio ad concitandum timorem*, Aelred's *De institutione inclusarum* and Sawley's *Meditationes de gaudiis beatae et gloriosae semper virginis Mariae*. The majority of the essay is composed of a careful explanation of the process of each mnemonic and meditation with an emphasis on the ways in which they use artificial emotional prompting to create a real affective experience. Bourke suggests that the hand mnemonics are precursors to the more well known extended prose meditations.

In «Bonaventure's Thought Experiment: The Use of *Synderesis* in the *Itinerarium mentis in Deum*, the Ineffability Topos, and Francis's Stigmata» Gustav Zamore argues that the shift in Bonaventure's use of *synderesis* between the scholastic *Commentary on the Sentences* and the mystical *Itinerarium mentis in Deum* represents a kind of ongoing thought experiment in which Bonaventure experiments with the meaning of the term *synderesis* to fit the goal of each text. *Synderesis* goes from being an innate habit of the intellect which provides the «major premises of moral reasoning» (p. 174) in the *Commentary* to a «supra-rational force that unites the soul to God» (p. 174) in the *Itinerarium*. Rather than being an abrupt change in meaning, the shift in use represents the development of an idea, according to Zamore. In its moral usage the term is related to the human quest for the moral good (*bonum honestum*) while in its mystical usages it is part of the quest for the highest good (*summum bonum*). Zamore proposes that this transition marks the adoption on the part of Bonaventure of the views of Thomas Gallus and it also reflects the need for a means of addressing the ineffability topos, the incommunicability of mystical experience. The use of *synderesis* in the *Itinerarium* is particularly placed to communicate the affective nature of mystical experience and the failure of language to capture such experiences;

rather, mystical experiences, of which Francis' Stigmata is Bonaventure's prime example, can only be understood by those undergoing them as a way in which the mind is brought into union with God via *synderesis*.

Chapter 8, «The Art of Rambling: errant Thoughts and Entangled Passions in Petrarch's 'The Ascent of Mont Ventoux' (*Familiares* IV, 1) and RVF 129» by Francesca Southerden, examines two of Petrarch's works with the goal of presenting a concept of rambling as erring but also artistic. Often in Medieval works rambling and curiosity is given a negative connotation and one is shown to eventually stop rambling and find a path to truth. But, in both the «The Ascent of Mont Ventoux» and the earlier RVF 129 Petrarch is moved by desire to continue to wander and, in doing so, to continually encounter himself. Southerden argues that there is particular value in examining these texts, especially «The Ascent», as a thought experiment because in this way the reader can fully embrace the many angles, contradictions, and possibilities of these semi-autobiographical works. In both texts the account is non-linear and rambling; this reflects the rambling nature of exploration depicted within the texts; it also reflects the rambling nature of desire. While most works dealing with desire and ascent resolve in a spiritual transformation, here this is not the case Petrarch experiments with the idea of not giving up one's desires and continuing to encounter oneself rather than God.

In the ninth chapter, «Desire for the Good: Jean de Meun, Boethius, and the 'homme devisé en deuz'», Philip Knox, an editor of this volume, examines the relationship between the concepts of desire and the good as they appear in Jean de Meun's *Romance of the Rose* and *Livres de confort*, both of which were heavily influenced by Boethius' *Consolation of Philosophy*. Particular focus is on sexual desire as a natural inclination and its relation to the idea that human beings naturally desire the good. Knox argues that Meun is able, in the *Romance of the Rose*, to engage in a thought experiment regarding this idea and the problems and contradictions inherent in Boethius' work which he is not able to do in his more demonstrative *Livres*. This highlights the special ability of literary works to bridge the gap between the demonstrative and the imaginative; poetry allows one to experiment with and emphasize tension and contradiction while leaving them unresolved. To make his case Knox briefly looks at the concept of the good as it appears in Boethius' *Consolation*, explaining the central claim that all things which have being are good through participation in the goodness of God who is the cause of their being. Within Boethius' work there is tension between the desire for procreative sex as a manifestation of the good to continue being, and the human ability and desire to ascend toward higher goods, rejecting the sensible goods. Meun presents this view faithfully in his *Livres*. However, in the *Romance* he is able to examine the issue more closely, drawing out the contradictions at play in claiming that human beings have a natural (and thus good) sexual desire while also claiming that this desire can be seen as bad (when it is not primarily procreative) and that one should will to reject this in favor of a desire for higher intellectual goods. Knox points to key characters in the *Romance* as particular examples of this tension, arguing that it is only in the poetic context of the *Romance* that Meun is free to allow these tensions to stand unresolved and to experiment with them.

In the next chapter, «Interpretation all the Way Down: Fabliaux and Medieval Exegesis», Gabrielle Lyons argues that medieval fabliaux, short French moralistic and comedic texts, offer a low-stakes space for experimentation around ideas of interpretation and meaning which were important to scriptural exegesis. It is well established that fabliaux show at least some familiarity with higher education and Lyons is taking this a step further by viewing them as a format for examining ideas which were beyond the bounds of more formal and serious religious and scholastic work. First, she provides a basic account of medieval exegesis as grounded in unchanging truth but highly open to myriad interpretations due to the complexity of that truth and the scripture which reveals it. She then presents three fabliaux as examples of places where interpretation can be experimented with freely, being disconnected from the important work of scriptural analysis. In each of the examples we see that the story can have multiple meanings and multiple morals depending upon interpretation. Each has layers of interpretation presented clearly in the text itself as well as layers which the reader can provide with their own interpretations. The ‘proper’ interpretation is not clear and the main point is the thought experimentation which the fabliaux allow.

The eleventh chapter, «Queer Arts of Failure in Alan of Lille and Hue of Rotelande», written by the volume's third editor, Daniel Reeve, seeks to investigate the relationship between medieval romances and narrative fiction. Reeve argues that romance writers see their work as containing truth under the surface of their fictional accounts, making them thought experiments which can address ontological, epistemological, and ethical questions in ways which texts of direct argumentation cannot. Reeves uses Rotelande's *Ipomedon* as an example of a romance which not only makes direct use of narrative philosophy, in this case Alan of Lille's *De planctu Naturae*, but is making some of the same claims in an experimental and experiential way which is necessary to reveal some of the truths about the relationship between language and reality inherent in both texts. First, Reeves provides an account of the difficult to understand philosophical project of the *De planctu*, arguing that it is not primarily about the immorality of sexual deviancy, as is commonly thought, but about the failure of language and logic to fully embody reality. This is demonstrated not only in the philosophical content of the work but also by its narrative quality. He then goes on to argue that *Ipomedon* is making a similar claim, relying even more heavily on its nature as a narrative and literary work. In the *Ipomedon* this is accomplished by the repeated use of detailed but ultimately failed topoi to draw out the romance beyond its expected conclusion; while *Ipomedon* eventually reaches the expected end of marriage and heterosexual union it does so in a way which calls the desirability of this goal into question. The romance goes on to a lengthy, and unusual for the genre, epilogue in which Hue makes direct reference to the *De planctu* and suggests that the narrative structure of the poem is even more well suited than its philosophical inspiration to call into question issues of linguistic and logical queerness and failure.

The final chapter, Vincent Gillespie's «*Ethice Subponitur? The Imaginative Syllogism and the Idea of the Poetic*», calls into question the traditional medieval claim that poetics pertains, with respect to content, to primarily or only the ethical branch of philosophy. The

Poetic, Gillespie argues, does not direct the reader or predicate a particular ethical response or solution, but leaves the imaginative landscape open. The Medieval Arabic commentary tradition, which influenced 12-13th century thought, viewed Poetics as a special branch of logic and the end of the imaginative syllogism of poetry is imagination rather than deliberative assent. Thus, it is in itself morally neutral. Poetic provides a framework for the reader to engage in thought experiments, comparing, applying, and considering the representations of the poetry against her own knowledge and ethical values. It is a matter of interpretation rather than simple reception. Some of these Arabic ideas make their way into Western discourse on poetry and become blended with the predominant *ethice subponitur* view. While one may be expected to achieve a moral understanding through the consideration of poetry in light of already existing ethical understanding, the Poetic itself is still inherently amoral and the focus is imaginative not deliberative.

Overall, this volume offers the reader a valuable opportunity to examine the ways in which the literary, religious, and philosophical genres were used by medieval thinkers. Many texts fit into several genres and have goals which involve providing new ways of encountering religious or philosophical truth. While the particular focus on 'thought experiments' is stronger in some chapters than in others the overall concept of the volume is strong. The sustained and careful examination of the highly integrated and experimental nature of medieval thought and writing makes the volume valuable for those who are interested in this aspect of the study of the Middle Ages.

Cecilia Panti and Nicola Polloni (eds.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Micrologus Library 90, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2018, 430 pp., ISBN: 9788884508133. Cloth €62

Reseñado por LAURA CESCO-FRARE
University of Salerno
l.cescofrare@studenti.unisa.it

Without any doubt, Michela Pereira has been a pioneer in many a field of Medieval philosophy; starting from the early Seventies, Pereira has devoted her intellectual career to redefine the importance of those unrecognized domains that lay in between natural philosophy and Medieval science, such as astronomy, medicine and, above all, alchemy. Her interest in seldom treated intellectual figures and their historical and theoretical interpretations brought Pereira to expand her investigation to Medieval female thinkers and matriarchal studies. Thus, her area of expertise is wide and analysed many late Medieval thinkers, touching, among others, Ramon Llull, Hildegard of Bingen and Roger Bacon.

The present volume *Vedere nell'ombra* («Seeing in the shadow»), edited by Cecilia Panti and Nicola Polloni, was offered to Pereira as a gift for her seventieth birthday. The

editors faced the arduous task of bringing together in a cohesive book an astounding variety of topics and essays. Considering the variousness of Pereira's interests, it is no wonder that the miscellany covers a remarkable timespan, from the High Middle Ages to the 20th century. Moreover, this diversity is not only due to the topics chosen by each author, but it is also highlighted by the different languages employed (Italian, English, Spanish) and the several kinds of contributions collected, from detailed studies to editions of brief texts, from historiographical analysis to descriptions of manuscripts.

However, even if the twenty-eight papers that compose this volume touch upon many different topics, there are some key concepts that give order to a collection that otherwise would have seemed poorly cohesive. One of these *files rouges* is the focus on less explored thinkers and subjects, which is consistent with Pereira's line of research; this approach highlights a sort of «hidden side» of the history of philosophy, where thoughts and issues that are generally left in the shadow are analysed and brought to the light – letting the reader «see in the shadow», as the title promised.

This operation may be implicit in some of the papers, but it is noticeably a *Leitmotif* of the miscellany. Thus, this volume has the merit to make evident the strains and conflicts hidden in the folds of the official narration of the history of philosophy, starting from the areas which Pereira favoured – the subheading suggests three macro-topics, namely nature, spirituality, and operative sciences. In describing the path that the collection invites us to follow, we will present each contribution mostly in a chronological order, which is the choice of the editors as well. This choice may accentuate the heterogeneity of the miscellany, but it is by far the less disorienting parameter and it helps the reader considering the variety of this work as one of its strong points, rather than a structural weakness.

The first two essays deal with a kind of friction which is one of the cornerstones of philosophical thought, that is the relationship between body and soul. Alessandro Linguiti (Siena) approaches the problem in the Chaldaic soteriology, where the human being undergoes a process of purification that detaches him from the materiality of the body for the soul to reach the intelligible world. Linguiti analyses the sources of the Chaldaic tradition and, above all, the explanations of fragment 128 proposed by Michael Psellos and other ancient and modern interpreters. Another aspect of the contraposition soul/body is considered by Paola Carusi (Roma La Sapienza) in the Arabic alchemical literature concerning the notion of «subtle bodies»; this concept can be found applied both to physical elements hidden in corporeal beings, such as water, oil, and sap and to the soul inside the body. Inspecting the ambivalence of its use in different Arabic theological schools, especially the Mu'tazila, it is highlighted that the soul as a subtle body may be linked to the Nazzamian theory of latency. In considering the sources that inspired both alchemists and theologians to embrace this physical conceptualization of the soul, Carusi suggests Aristotle and the Aristotelian commentators as the possible remote filter through which all the discussions – even those concerning the *physiologi* – may have passed.

Another important philosophical pairing, with a long tradition of thought, is the one composed by faith and reason; the contribution of Pinella Travaglia (Milano) describes the

analogous attempt of al-Ghazali and of Bernard of Clairvaux to bridge the gap between faith and reason and to treat both of them as a structural part of human being. Considering the different backgrounds of the two writers, the paper analyses, on the one hand, the section of *The Revival of the Religious Sciences* (1095 – early 12th century) dedicated to love, longing, intimacy, and contentment for God by al-Ghazali and, on the other, the book *De diligendo Deo* (1132-1135) written by Bernard. Both works delineate an itinerary of love that gradually moves closer to God – in order to see Him (*visio*), for the Muslim theologian, or to reunite with Him (*unio*), for the abbot of Clairvaux. Both authors take into consideration the different ways of knowing and they recognize the role of reason in the consecutive steps of the process. However, in the final stages of the itinerary, men are destined to admit the limits of human reason, which are due to their own nature, and to recognize the primacy of Revelation – for this, the attempt to overcome the contrast between faith and reason is solved subordinating the latter to the former, which may not look like a solution at all.

Concerning the limits of men, two essays explore some peculiar application of the contrast between the perfection of human life in Eden and the postlapsarian condition of the *homo viator*. In the contribution of Silvana Vecchio (Ferrara), the difference between these two statuses is sketched by considering the medieval observations of theatrical performances: on the one hand, Arnold of Bonneval (first half of 12th century) contrasts the «theatre of nature» offered by the marvels of Eden to Adam and the vague efforts of histrionic plays to recreate in the audience the same joy the first man felt in the Garden. The comparison between the two experiences – between the genuine reality of the prelapsarian world, where things signified themselves (*allusio*), and the fake pantomime of men (*illusio*) – recalls the harsh judgments expressed not only by Augustine of Hippo and Tertullian, but also by Plato and his followers. On the other hand, Hugh of Saint Victor tries to purify the theatrical art: in the *Didascalicon*, the *ars theatrica* is listed among the mechanical arts and it is considered from a theoretical point of view, while the performances of mimes and histrionic players are condemned according to the Christian tradition.

The hidden dangers of the postlapsarian life are also addressed in the paper of Carla Casagrande (Pavia), focused on the *Liber de humanis moribus per similitudines*, traditionally (and incorrectly) attributed to Anselm of Canterbury. The first part of the *Liber*, directed to a monastic audience, consists in a psychological analysis that considers the Will in relation to the external senses and the inner wits; secondly, the author lists the numerous sins in which men may run into; lastly, Anselm describes the lifestyle of monks and which virtues and vices they generally possess. The attempt to classify human faults is developed starting from a sound psychological background and it betrays the desire to propose both a scientific approach on the matter and a useful guide to those who chose to become monks.

This strain to achieve perfection – or, the highest level of perfection attainable by a human being –, is evident in the works of Marta Cristiani (Roma Tor Vergata) and of Georgina Rabassó and Rosa Rius Gatell (Barcelona) too. These two papers, along with the contribution of Peter Dronke (Cambridge), focus on Hildegard of Bingen, one of the authors

Pereira examined the most during her career. While Dronke suggests the attribution to Hildegard of a text that can be identified as the *Testamentum propheticum*, further speculating on the nature of the Wiesbaden Codex (*Riesenkodex*), the other two papers focus on the peculiar use of allegories in Hildegard of Bingen's *Liber divinorum operum* and *Ordo virtutum*. Examining the first of these works, Cristiani describes the nuptial dress worn by Justice, that is embroidered with jewels of symbolic value crafted by the Apostles; Hildegard uses these allegorical figures to represent the harmony between aesthetics and virtues, so that striving for elegance has both an aesthetic and an ethical meaning. The allegory is also employed in the *Ordo virtutum*, where, as traced by Rabassó and Rius Gatell, the Soul follows its path towards God while resisting the temptation of the Devil with the help of the Virtues, two elements that embody the forces moving the universe.

From Germany to Spain, the paper of Nicola Polloni (Durham) deals with an example of transformation proposed by Dominicus Gundissalinus in his *De processione mundi*, namely the transition from water to stone. Whether this case of mutation comes from alchemical sources or not is one of the questions this essay discusses; while a similar example can be identified in other authors as Calcidius, William of Conches and Herman of Carinthia, Polloni suggests that the specific source of Gundissalinus is the Arabic version of Avicenna's *De generatione et corruptione*.

Another kind of strain is that between earthly love and celestial love. Francesco Santi (Cassino) analyses this matter in his contribution on Folc of Marseille and James of Vitry's friendship: their bond is evident considering not only their autobiographies, but also the *Vita Marie de Oegnies*, written by James and dedicated to Folc, who had favoured its writing. Both Folc's conversion (former troubadour who became a Cistercian monk) and James' work point to the consideration of two kinds of love, the troubadoric one and the one linked to the school of Saint Victor. Instead of an opposition between the two, the essay highlights their mutual connection, which allows the combination of spiritual zeal and physical action that can be found in the phenomenon of the Crusades.

Love is also the main topic of the paper of Cecilia Panti (Roma Tor Vergata): it considers the female literary stereotypes that can be seen in the *De vetula*, a pseudo-Ovidian poem that feigns classic references, but it is, instead, medieval for dating and sensibility. The description of the three possible kinds of woman (*virgo, nupta, vidua*) is situated in the context of the pleasures experienced indoor, in a precise classification of the delights that do not fully satisfy the poet's appetite. While the figure of the *vetula* serves traditionally as a comic relief, the non-classical features of this work are clear in its final part, where Ovid, disappointed by the physical decay of the object of his desire, undergoes his own mutation: if he cannot find solace and gratification in the pleasures of the flesh, he will turn to the pleasures of the intellect, converting to the Christian faith. The last female figure presented to the reader is, in fact, the Virgin Mother, to which the conclusive hymn is dedicated.

As anticipated before, the heterogeneity of this volume is evident not only because of the variety of contents, but also for the different kinds of contributions it offers to the

reader. Following the structure of the miscellanea, the next two essays focus on textual editions or transcripts: the contribution of Gian Carlo Garfagnini (Firenze) revolves around the transcript of the preface and of the first two chapters of the *Mythographus Vaticanus Tertius* (MS Naz. II. VI. 2, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze); this transcript is meant to be the first step toward a critical edition of the Latin text. Paola Bernardini (Siena) gives both a detailed introduction to and the critical edition of a *quaestio* taken from an anonymous commentary on the Aristotelian *De anima* (MS Todi, Biblioteca Comunale 23, fols. 124ra-162vb). The core of the question is whether a sinner suffers physically from hellfire or not, a controversy that became famous at the end of the Sixties of 13th century because of the dispute between Siger of Brabant and Thomas Aquinas; though seemingly secondary, the *quaestio* indeed addressed a central problem, namely how a physical element such as fire could act upon the sinner's soul, which is incorporeal.

Two essays are then dedicated to Roger Bacon and his relationship with Peter John Olivi, some authors among those Pereira studied. Jeremiah Hackett (South Carolina) proposes the identification of the *Iuuenis Iohannes*, a young scholar who was tasked with bringing the *Opus maius* and other works to Pope Clement IV and explaining their contents in Bacon's stead, with Peter John Olivi. By comparing these two thinkers, Hackett skilfully traces the possibility of this identification, analysing both the textual references and the recent secondary literature on the Baconian theory of perception and vision (as, for instance, the scholarly work of Pasnau and Toivanen). As for the other contribution, taking her leave from the account of the *rationes seminales* given by Bacon, Anna Rodolfi (Firenze) examines the position of Peter John Olivi on the matter. Olivi faces the problem of the *rationes seminales* from a twofold perspective: firstly, he recalls analytically the traditional arguments proposed by their supporters, providing a theoretical criticism to the question; secondly, he applies a textual exegesis of some Augustinian passages, proposing a new interpretation that allows him to consider the *rationes seminales* not as formal elements intrinsic to matter, but as the capability of matter to be transformed into a composed entity.

Pereira's attention to Medieval female thinkers was not limited to Hildegard of Bingen only; another author she focused on was Marguerite Porete, whom the contribution of Elisa Chiti (SISMEL) is dedicated to. Starting from a sentence originally found in the *Liber XXIV philosophorum* and quoted by Porete in her *Miroir des simples âmes*, this paper examines the Neoplatonic concepts present in Marguerite's work, particularly in her description of a peculiar mystic union with God (*mystica speculativa*). Furthermore, both textual sources and original innovations are considered in approaching Marguerite's thought and her mystical phenomenology.

Delving in the second half of this volume, the next essays deal with topics and authors mostly linked to history of medicine and of alchemy, which are Pereira's main interests of choice. The contribute of Lola Badia, Joan Santanach and Albert Soler (Barcelona) addresses how the concepts of time and space are implicitly employed by Ramon Llull in his work *Romanç d'Evast e Blaquerua*. While Llull leaves history and geography out of his *Arbor*

scientiae and his other texts on the classification of sciences, this novel treats both: on the one hand, it presents a clear theological concept of history by following Pope Blaquerna's lifetime and adventures; on the other hand, geography permeates the plot of this novel, which is based on the hero's journey, as it employs geographical references for religious and missionary reasons.

Llull's production is taken into consideration also by Gabriella Pomaro (SISMEL), who focuses on the earliest Lullian philosophical works. In her paper, Pomaro describes accurately the codicological structure of two miscellaneous Italian manuscripts (that is, MS Fermo, Biblioteca Comunale 19 and MS Milano, Biblioteca Ambrosiana P.198 sup.). Another codicological description is offered by Agostino Paravicini Bagliani, who gives an accurate account of a codex of the *Speculum Astronomiae* traditionally ascribed to Albertus Magnus and kept in Siena (MS Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, L III 11).

Next to this codicological section, there are three essays dedicated to late medieval texts and their edition or transcription: Roberto Lambertini (Macerata) proposes the transcript of a quodlibetical question written by Peter of Trabibus (MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., D. 6. 359). This contribution contextualises Peter's question in the traditional Franciscan debate on property and possession, and it highlights the different approaches to the topic followed by Peter of Trabibus and Peter John Olivi.

Another *quaestio*, this time by Anthony of Parma, is edited by Gianfranco Fioravanti (Pisa): the question is taken from Anthony's commentary on the first book of Avicenna's *Canon*, a commentary that shows the intrinsic Aristotelianism of Anthony's thought. The problem raised by the edited *quaestio* concerns the relationship between the soul and its powers or *virtutes*, a topic examined from both a philosophical and a medical point of view.

From medicine to alchemy, the essay of Chiara Crisciani (Pavia) offers a partial transcription of Bernard's commentary to the *Rosarius*, one of the many alchemical works that has been falsely ascribed to Arnaldus de Villa Nova. This transcription analyses a large portion of the commentary and it is dedicated to the essential features that an alchemist should possess to operate properly: a strong *ingenium*, dexterity and skill, prudence, *sapientia*, physical strength, intense study, freedom of research and the financial wealth to support it.

Medicine and alchemy continue to be the central topics of this part of the collection. Some medieval commentaries on the *Antidotarium Nicolai* are addressed by Iolanda Ventura (Bologna) in her essay on pharmacology: the importance of the *Antidotarium*, a Salernitan collection of recipes of the half of 12th century, can be best appreciated by considering its numerous commentaries written between the 12th and 13th century. Ventura focuses on four expositions on this work, namely the *Liber iste* (or *Glossae Platearii*), the *Expositio super Antidotarium Nicolai* and two anonymous texts composed in the second half of the 13th century; this analysis allows to further understand the impact of Avicenna's *Canon* on the pharmacological considerations of the 13th century.

Eleonora Buonocore (Calgary) studies Dante's references to the city of Siena throughout the *Divina Commedia*, in its comparison to Florence and how the characters coming from Siena (such as Provenzan Salvani and Pia de Tolomei) are depicted. The result is the description of Siena as the purgatorial city *par excellence*: Siena is linked to the sin of vanity, which opposes the single person to the group and the appearances to the spiritual values. However, through its citizens it also shows the effort toward salvation by redefining their concept of community and overcoming their individual weaknesses.

Gradually leaving the Middle Ages, Mario Meliadó (Freiburg) indulges into the works of Heinrich Cornelius Agrippa, with a special focus on the *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1530). This «negative encyclopaedia» is contextualised in Agrippa's whole philosophical theory, pointing out its purpose, that is, to harshly criticise the medieval educational system; the focal points of the contribution are how Scholasticism is represented by Agrippa and what is the role and the function of the concept of *ignorantia*. The connection between Agrippa and other thinkers (such as Nicholas of Cusa, Gianfrancesco Pico della Mirandola and Erasmus of Rotterdam) are highlighted both at the end of the essay and in an appendix dedicated to the comparison between Agrippa's *Apologia* and Nicholas of Cusa's *Apologia doctae ignorantiae*.

Alchemy comes back on the forefront of this volume with the essays of Ferdinando Abbri (Siena) and Carla Compagno (Freiburg). Abbri considers the figure of Paracelsus, presenting an essential overview of the historiographical debate, dealing with both the history of alchemy and the history of early modern chemistry, up to the contemporary reflections. Not only novel critical images of Paracelsus are addressed, but also the popular culture is considered, from literary novels to movies: this operation allows to point out how the interest in Paracelsus varies depending on the historical and cultural moment, as it is the case with Nazi Germany. Compagno dedicates her study to Ivo Salzinger (1669 – 1728), the editor of Lullian Latin texts and a supporter of the alchemical interpretation of Lull's thought. Retracing Salzinger's *Perspiciat lulliana philosophica*, which are part of the third volume of the *edition moguntina*, Compagno presents Salzinger's understanding of Lull's works in order to take a step further in the research on Lullian pseudography.

Last, a paper on Raimon Panikkar, written by Giuseppe Cognetti (Siena), delves into Panikkar's concept of ecosophy and the relationship between God, Man and Kosmos (Matter), which are aspects that are interrelated and coextensive. The miscellany ends with the bibliography of Michela Pereira, edited by Vincenzo Carlotta (Berlin).

To conclude, this miscellany presents a considerable number of contributes, all of the highest quality, though they span different topics, time periods, and methodological approaches. This significant heterogeneity, however, might be as well a limitation of this volume: while readers may be intrigued by some of the featured essays, it is unlikely that they would appreciate it as a whole. Nevertheless, since *Vedere nell'ombra* is a tribute to such an important and eclectic scholar as Michela Pereira, its heterogeneity attests to the incredible variety of Pereira's interests. Indeed, it can be regarded as the most important tribute to her distinguished scholarly life.

Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (eds.), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, 2 vol., Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 7, Roma, Aracne Editore, 2018, 652 pp. ISBN: 9788825516616. Cloth €40

Reseñado por JOSÉ MEIRINHOS
Universidade do Porto
meirinhos@letras.up.pt

Como los organizadores explican en la «Introduzione» (pp. 1-6), este volumen en homenaje al Profesor Pietro Bassiano Rossi incluye estudios que colegas, discípulos y amigos han querido dedicarle ocupándose de sus temas predilectos, la edición, la traducción y el estudio de las tradiciones filosóficas entre los siglos XII y XVI. En esta breve, elegante y rigurosa introducción, marcada también por un elevado sentido de amistad y admiración, los organizadores presentan el perfil académico e humano del homenajeado, bien sea resaltando la importancia de su obra para la medievalística filosófica contemporánea, o la singularidad de sus actividades docentes, de autoría e de investigación. La «Bibliografia degli scritti di Pietro B. Rossi», por Amos Corbini (pp. 7-18), incluye las publicaciones hasta el momento de la edición, cuyas principales orientaciones también son brevemente caracterizadas en la «Introduzione»; verlas así detalladas fue buena ocasión para visitar algunas de ellas para la presente reseña.

Pietro Bassiano Rossi fue titular de la cátedra de Historia da Filosofia medieval en la Università degli studi di Torino de 1988 a 2018, después de haber iniciado su carrera en la Universidad de Parma. Formado en la Universidad Católica de Milán, donde fue discípulo de Sofia Vanni Rovighi en la Facultad de Letras y Filosofía, cultivó la investigación rigurosa, aliando la fundamentación filológica a la interpretación filosófica de los textos medievales. Largo tiempo colaborador del boletín bibliográfico *Medioevo latino*, publicó en otras revistas un importante número de reseñas, género menor pero que es testimonio de su permanente atención al movimiento de edición crítica de textos filosóficos y científicos medievales y a los estudios publicados en un amplio elenco de temas, de autores y de tradiciones filosófico-científicas.

Pietro Rossi domina con maestría los instrumentos de trabajo del filósofo medievalista, la codicología, la filología latina y la crítica textual, la historia de la filosofía, como quedó bien patente en dos de sus obras principales sobre Roberto Grosseteste, autor para cuyo estudio ha hecho contribuciones decisivas. En 1981 publicó una pionera y aclamada edición crítica del comentario del Lincolniense sobre los *Segundos Analíticos* (Olschki, Firenze, 1981), que contribuyó para el desarrollo de los estudios sobre la recepción latina de esta obra de Aristóteles y, sobre todo, abrió la posibilidad de estudiar sobre nueva base la extraordinaria influencia que este comentario ejerció en los comentarios posteriores y en la reflexión sobre el método científico. En los años sucesivos continuaría dedicando una particular atención a Roberto Grosseteste, que podemos considerar si autor de

predilección, sobre cuyas traducciones, comentarios y obra científica publicó y sigue publicando artículos y capítulos diversos. En 1986 publicó la traducción italiana de 11 opúsculos científicos, cosmológicos, epistemológicos y éticos de Roberto Grosseteste bajo el título *Metafisica della luce* (Rusconi, Milano 1986), con un amplio estudio introductorio sobre la teoría de la ciencia y sobre el hombre en ese autor, subrayando de qué modo la luz es el elemento distintivo de su pensamiento, que influencia todos los ámbitos de su pensamiento, no solo la metafísica, la mística e la epistemología, sino también y sobre todo con más originalidad la cosmología e la constitución de la corporeidad originaria.

Los estudios que dedicó al *Aristoteles latinus*, en particular a las obras zoológicas, culminó con la propia edición de la traducción del *De partibus animalium* de Guilherme de Moerbeke para la *Aristoteles latinus database* (Brepols, Turnhout, 2003).

Una característica notable del método de trabajo de Pietro Rossi es la publicación en sus trabajos de textos inéditos o poco conocidos. A pesar de relegados para los apéndices de estudios, a veces bastante extensos, estos textos ocupan el centro de la investigación de que se podrán dar 3 ejemplo solo por razones de brevedad. Destacado dentro de los estudios de la recepción latina de la obra de Aristóteles encontramos, por ejemplo, el estudio y publicación de un florilegio aristotélico del siglo XIII-XIV en la revista *Aevum* en 1992; o la publicación del tratado de Ludovico Beccadelli *De immortalitate animae seu An intellectus humanus ab Aristotele iudicetur mortalis vel immortalis* (c. 1565), incluido en un largo estudio dedicado a ese autor y que contiene la edición de varios otros inéditos (publicado en el estudio «*Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti*': Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini († 1542)», de 2011); el caso más reciente de la edición del proemio de las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis de Petrus Hispanus* (publicado en apéndice para el estudio «*L'entrata dei libri De animalibus nel Medioevo latino*» de 2017). Estas ediciones no son una excepción sino lo habitual en los trabajos de Pietro Rossi, lo que bien justifica el trilema del título del homenaje para caracterizar su obra: ediciones, traducciones y tradiciones. Pietro Rossi es un ejemplo elevado de la escuela historiográfica filosófica italiana: atención al texto, investigación minuciosa de la tradición de los textos y de la bibliografía secundaria, máxima precisión en la formulación de los problemas y en su presentación en estudios que llevan siempre más lejos, con exhaustividad en la revisión del estado del arte, proponiendo siempre una revisión y ampliación del conocimiento.

Los 35 estudios incluidos en estos dos volúmenes, mayoritariamente de investigadores italianos, pero con otros muchos de diversos países que con Pietro Rossi colaboraron o se cruzaron a lo largo de los años, expresan exactamente la misma pasión por la filosofía medieval o del inicio de la Edad Moderna y el interés en llevar el conocimiento más lejos a través de la lectura y edición de inéditos o nuevas aproximaciones a problemas e temas filosóficos o científicos. Estudios que muestran la continuidad del flujo de saber entre la antigüedad e la modernidad, como es explícito en el programa de la joven pero ya muy rica colección dirigida por Irene Zavattero, donde la obra está publicada.

No es posible analizar aquí cada uno de los textos, si bien cabe dar sus títulos y mostrar cómo están distribuidos en cada una de las 6 partes en que la obra está organizada y que buscan reflejar la propia variedad de orientaciones temáticas en que la obra de Pietro se organiza. Señalamos también los textos editados.

La primera parte, *Intorno a Roberto Grossatesta*, incluye estudios que se ocupan de aspectos menos conocidos de la obra del obispo de Lincoln: Neil Lewis: «Grosseteste, Fishacre and Richard Rufus on the Distinction of aspectus and affectus» (pp. 21-34); Carla Casagrande, Silvana Vecchio: «Alle origini dell'ottica morale. Il Dictum 41 di Roberto Grossatesta» (pp. 35-47); Anna Rodolfi: «*Quecumque loquitur caritas vera sunt*. La profezia nel dictum 113 di Roberto Grossatesta» (pp. 49-64); Jack Cunningham: «Robert Grossatesta and the Animation of the Universe» (pp. 65-81); Cecilia Panti: «La Sententia Linconensis de diebus creticis: un adattamento grossatestiano (?) della *Glossa Hispalensis super 60 propositionem Centilogii*» (pp. 83-102).

La segunda parte, *Metodo e oggetto della conoscenza*, otro de los temas de los estudios de Pietro Rossi, incluye los trabajos de Andrea Tabarroni: «La logica in Italia prima di Pietro Hispano: i Tractatus di Storione da Cremona» (pp. 105-146); Mirella Ferrari: «Euclide latino e la didattica della geometria nel secolo XIII» (Vercelli, Archivio Capitolare, Rotoli figurati, 1)» (pp. 147-158); Alessandro Domenico Conti: «La *Quaestio*: 'Utrum quod quid est demonstretur' nel commento ai *Secundi analitici* di Egidio Romano» (pp. 159-171); Costantino Marmo: «La semantica anti-referenzialista di Rodolfo il Bretone in una *quaestio* sugli *Analytica Posteriora* (e sul *De interpretatione*)» (pp. 173-186); Amos Corbini: «*Definitio causalis* e medio dimostrativo in Giovanni Buridano» (pp. 187-197); Onorato Grassi: «Giovanni Capreolo interprete di Pietro Aureoli» (pp. 199-213); Stefano Caroti: «Giovanni da Venezia e l'incorruttibilità dell'oggetto della scienza» (pp. 215-224).

La tercera parte, sobre *La tradizione aristotelica* tomada en sus múltiples dimensiones, temáticas, metodológicas o de la transmisión de textos, incluye los estudios de: Cristina D'Ancona: «Al-Kindī e l'ordine di lettura delle opere di Aristotele. Un contributo allo studio delle fonti della *Risālat al-tuffāha* (*Liber de pomo*)» (pp. 227-243); Michael Dunne: «Aristotle's Natural Philosophy in the Writings of Peter of Ireland (Petrus de Hibernia)» (pp. 245-256); Luigi Campi: «*Sicut dixit in ultimis diebus suis*: Alberto Magno e il presunto ravvedimento di Aristotele sull'eternità del mondo» (pp. 257-272); Pieter De Leemans: «*Per episcopum Aurelianensem...* A New Attribution of the Commentary on Aristotle's *De progressu animalium* in ms. Bologna, Collegio di Spagna, 159» (pp. 273-284); Irene Zavattero: «*Intellectus agens habitus*. Ricezione della dottrina dell'intelletto dell'anonimo Commento di Parigi all'*Ethica nova e vetus*» (pp. 205-304); Roberto Lambertini: «*Principalior aliis scientiis?* La politica e gli studi secondo il Commento dell'Anonimo di Baltimora alla *Politica* di Aristotele» (pp. 305-314); Luca Bianchi: «*Ultima perfezione e ultima felicitate*: ancora su Dante e l'averroismo» (pp. 315-328); Alessandra Saccon: «La presenza del *De pomo* a Colonia nel XV secolo» (pp. 329-338).

El segundo volumen contiene las tres últimas partes, organizadas en clave sobretodo cronológica. La cuarta parte, *La filosofía della natura fra XIII e XIV secolo*, incluye los estudios

de: Stefano Perfetti: «Filosofía natural e transformación morale: Alberto Magno interprete del ‘Cantico della vigna’ (Isaia, 5, 1-7)» (pp. 341-352); Chiara Crisciani: «*Meteore*, IV: ‘Sciant artifices alchimie’» (pp. 353-367); Gianfranco Fioravanti: «Antonio da Parma e la *mixtio elementorum*» (pp. 369-395); Jöel Biard: «Natures et degrés de perfection: l’échelle des étants chez Blaise de Parme» (pp. 397-410).

La quinta parte, *Da Andronico Callisto a Gasparo Contarini*, se ocupa de autores del renacimiento e inicios de la modernidad, sobre los cuales Pietro Rossi sigue publicando, como sobre el ya mencionado Ludovico Beccadelli o Gasparo Contarini. Aquí se incluyen los estudios de: John Monfasani: «Andronicus Callistus on the Science of Physics» (pp. 413-428); Carlos Steel: «William of Moerbeke and the Anonymous Translation of Proclus’ Commentary on the *Timaeus*» (pp. 429-471); Maria Rosa Cortesi: «Niccolò da Cusa a Cortemaggiore» (pp. 473-486); Elisabeth Blum – Paul Richard Blum: «Gasparo Contarini Philosopher» (pp. 487-499); Andrea Aldo Robiglio: «Una nota su Gasparo Contarini e il problema del male» (pp. 501-513); Stefano Simonetta: «*Evere man for the most parte ys lyke to them wyth whome he ys conversant*’. Thomas Starkey, Gasparo Contarini e Venezia» (pp. 515-531).

La sexta y última parte, *Figure della filosofia e della storiografia filosofica*, incluye los estudios de Franco De Capitani: «La connotazione ‘sensibile’ del bello, del vero, del bene e dei loro contrari nel giovane Agostino manicheo a Cartagine» (pp. 535-546); Giancarlo Garfagnini: «Tradizione monastica e innovazione scolastica: Bernardo di Chiaravalle e Gilberto Porretano» (pp. 547-555); Jeremiah Hackett: «Roger Bacon and Peter John Olivi on the ‘Status’ of ‘The Philosophers’» (pp. 557-571); Massimo Marassi: «Meister Eckhart e la verità come manifestazione del principio» (pp. 573-583); Giuseppe Frasso: «Piccolo scambio epistolare di argomento dantesco tra Bruno Nardi e Giovanni Galbiati» (pp. 584-597). Este volumen termina con el «Índice dei nomi» (pp. 599-620) e el «Índice dei manoscritti» (pp. 621-623).

Dado que la contribución de Pietro Rossi para la edición de textos filosóficos inéditos es muy relevante, deben también señalarse los textos editados en algunos de los estudios incluidos en este homenaje. El trabajo de C. Casagrande y S. Vecchio incluye la edición del *Dictum 41*, uno de los más largos de la colección de 147 *Dicta* de Roberto Grosseteste. El estudio de C. Panti incluye la edición del breve texto de Grosseteste para determinación del transcurso horario de las enfermedades, existente en un único manuscrito. A. Tabaroni en apéndice publica algunas secciones de las *Rationes* o *De impressionibus aeris* de Storione de Cremona, una síntesis de los *Meteora* I-III de Aristóteles que su casi contemporáneo Miguel Escoto utilizará en las secciones 41-44 del *Liber particularis*, y también edita la sección sobre la *suppositio* del *Tractatus logice* del mismo *magister* Storione. G. Fioravanti publica en apéndice la cuestión 7 *Utrum ex elementis salvatis fiat mixtio an ex ipsis corruptis* de las *Questiones super de generationem* atribuidas a Antonio de Parma. J. Biard publica dos secciones de las *Questiones super octo libros physicorum* de Blas de Parma, cuestión 3 del libro II y cuestión 7 del libro I. J. Monfasani publica el texto griego con traducción inglesa de la brevísima *Clavis phisicae* de Andronicus Callistus, que termina con un esquema de división de las partes de la ciencia física.

Como saben todos los que lo conocen, Pietro Bassiano Rossi es un participante activo en los encuentros científicos a los que asiste u organiza. Sus intervenciones atentas y muchas veces con buen humor pueden ser ricas de sugerencias o señalar uno u otro punto más inconsistente que merece mejor atención. Con su habitual generosidad tampoco es raro verlo ofrecer estudios difíciles de encontrar y que permiten completar el dossier estudiado, o compartir sus textos de trabajo y otras referencias que tantas veces ayudan a abrir la discusión a aspectos inesperados. Y es justamente lo que pasa en esta amplia obra que constituye un justísimo homenaje al académico y al estudioso Pietro Bassiano Rossi. Por su publicación deben ser felicitados todos los autores, así como los tres organizadores, que ofrecen a los lectores una obra de elevada calidad, editorialmente muy cuidada e de gran importancia por su valor científico, coherente diversidad y actualidad de los estudios publicados.

Inbar Graiver, *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism. Studies and Texts 213*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2018, x + 238 pp., ISBN: 9780888442130. Cloth \$80

Reseñado por JAMIE WOOD
University of Lincoln, UK
jwood@lincoln.ac.uk

This is an interesting and important study of the strategies for mental training that were developed by Christian ascetics in Egypt, Palestine and the Sinai in late antiquity. Although the extensive use that the author makes of modern cognitive and neuroscientific research means that the book will perhaps not be to everyone's taste, the book articulates a convincing argument about the motivations inspiring the cultivation of practices for cognitive formation and regulation. This argument is based on a thorough reading of a wide range of Christian ascetic and monastic writings from the second through to the sixth century that provides insights into the very human processes by which aspiring ascetics struggled to control their minds. Graiver's ascetics are not Peter Brown's virtuosi holy men, nor are they the identikit soldiers of Christ of some monastic rules; rather, they are individuals who strove to control their minds by processes of trial and error, via an ongoing iterative internal struggle. The book demonstrates that those who offered advice to their fellows drew on hard-won practical experience of inner struggle to achieve mastery of their minds in pursuit of true asceticism. In demonstrating that the ideal internal monastic subjectivity was not often achieved in practice – a fact of which the authors under consideration were acutely aware – the book therefore focuses on an aspirational process of psychological training rather than an achieved mental state.

The Introduction (pp. 1-29) lays out the scope of the study, makes a convincing justification for the use of modern research into cognition, and offers a thorough overview of

the wide range of sources consulted. The *Lausiac History*, the *Apophthegmata patrum*, and the writings of Evagrius and John Cassian all loom large, but these are deployed alongside a plethora of other sources from the fourth and fifth centuries, with occasional references to earlier and later texts. Throughout the book, Graiver demonstrates how Christian practices of ascetic mental training drew on – and intensified – pre-existing philosophical, intellectual, and religious traditions.

The first chapter, 'The Ascetic Self' (pp. 30-71) begins by addressing understandings of the 'self' in Pauline discourse and in ancient philosophy before moving on to examine late antique Christian – specifically monastic/ ascetic – conceptions. Graiver argues convincingly that monastic writers aimed to address the practical concerns of their monastic audiences: «What these audiences needed was a practical guide dealing with actual occurrences and experiences. At the same time, these authors sought to shape their readers and promote their spiritual formation. They did so by presenting them with an ideal self model, whose inner unity and peace would allow them to devote themselves single-mindedly to the contemplation of God.» (p. 34)

The rest of the book explores the various strategies for cultivating the ideal ascetic self that such authors suggested to their audiences. The chapter includes a fascinating discussion of how modern research into 'mind wandering' can help us to understand the methods that were proposed to help ascetics to maintain mental focus. Graiver suggests that the prevalence of demons in writings about the ascetic experience 'gives concrete expression to the tension between the ideal self model prescribed by monastic theology and the actual constitution of embodied selves' (p. 65).

Chapter 2, Control of the Self (pp. 72-95), examines the programmes that were laid down to achieve the 'ambitious goals of self-control' that were expected within the 'Eastern monastic tradition' (p. 72). Here psychological literature on self-control is brought usefully to bear, while Christian ascetic discourse on the topic is situated in relation to the well-known focus of Graeco-Roman philosophical and ethical literature on self-mastery. Christian ascetic literature focuses on the need to direct attention towards God via an intensely contemplative process.

In the next chapter, 'The Challenges of Attentiveness' (pp. 96-128), Graiver surveys the recurrent problems that early monks faced through analysis of the questions that they posed to their spiritual fathers. Interestingly, it seems that misguided strategies of attentiveness had the inherent potential to cause of such problems in the first place. The fourth chapter, 'The Besieged Mind' (pp. 129-162), examines a regular challenge faced by late antique monks: «a demonically induced psychological state characterized by uncontrollable preoccupation with sinful thoughts» (p. 129). Such states of mind find expression in the prevalent use of vocabulary and metaphors relating to sieges. The idea of demonic siege seems to have been virtually ubiquitous. As a response, ascetic authors began to distinguish between different degrees or stages of demonic assault, in the process laying the ground for more nuanced responses to the needs of their interlocutors. Chapter 5, 'Removing the Blockage' (pp. 163-187), focuses on one of the approaches that ascetic

writers proposed for dealing with 'the tyranny of afflictive thoughts' to 'help them develop healthier ways of thinking': a confessional procedure that the Greek fathers termed self-disclosure (p. 163). The chapter argues that self-disclosure – especially when carried out repeatedly and accompanied by detached introspection – helped to heal dysfunctional patterns of thinking. In summary, Graiver is to be commended for producing a book that so consistently and successfully marries the disciplines of history, theology, and psychology; that the volume closes with a call to further transdisciplinary research is therefore entirely fitting.

Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium: Tractatus tertius de his quae habent naturalia ex hoc quod habent quantitatem*, edited by Jules Janssens. Brussels, Académie Royale de Belgique, 2017, vi + 22* + 161 pp., ISBN: 9782803106189. Cloth €84

Review by ANDREAS LAMMER
 Universität Trier, DE
 lammer@uni-trier.de

The Avicenna Latinus series has long become a reliable institution in our studies of the philosophy of Avicenna and its influence upon Latin scholasticism. The series is known for its philological rigor, for its meticulous comparison of the Latin text with the Arabic original, and for its complete and exceptionally rich documentation (three apparatus; doctrinal, editorial, and philological introductions; and a double glossary).

It is much lesser known for having been incomplete. Having been the personal accomplishment of more than twenty-five years of investigation by the Belgian scholar Simone Van Riet, its effective completion was thwarted by her passing in 1993, leaving the edition of the physics section of the Latin version of Avicenna's *magnum opus* uncompleted. This sad incident put the whole enterprise at peril. As André Allard explained in his preface to the 2006 – *nota bene* the gap of thirteen years! – publication of the second volume of Avicenna's Latin *Physics*: «l'avenir de la collection paraissait fort sombre.» What was to become of Van Riet's unfinished work on the rest of the *Physics*? Who would continue the edition? – And perhaps even more importantly: *How* would it be continued, i.e., what should be the guiding goal of the future efforts in continuing (and completing) the series, should there be any such future efforts in the first place? A diplomatic edition? A critical edition? Or a full Avicenna-Latinus-edition – «périlleuse mais exaltante», as Allard put it – which complies with the high standards of the previous volumes in the series?

Luckily, Allard together with the «Administrative Committee of the Avicenna Latinus» at the Académie Royale de Belgique and Jules Janssens – the editor of the volume under review here – were pushing towards the third option. Based on Van Riet's work, Allard and Janssens saw to the aforementioned publication of the second volume in 2006

and began to prepare the edition of the badly transmitted text for the third volume. Allard did not live long enough to see its publication; his passing in 2014 was another major drawback for the project. Thus, what we should celebrate, first and foremost, is the fact that with the volume under review, Janssens completed, and he did so successfully, what Van Riet started and what Allard rescued.¹ They, all together, did a great service to the study of medieval Arabic and Latin philosophy; and this reviewer is immensely grateful to them for all the efforts – «périlleuse mais exaltante» – during the last fifty years.

Overall, the textual situation of the *tractatus tertius* of Avicenna's *Sufficientia*, i.e., the third book of the Latin version of the physics of his *al-šifā'* («The Cure»), is very different from, not to say largely incomparable to, that of the preceding two *tractatus*. While Van Riet, as she explained in detail in her introduction to the first volume of the *Sufficientia*, assessed twenty-two manuscripts, determined two different redactions, decided to edit redaction A, and selected three primary witnesses (D, P, and V),² Janssens did no such thing for the present volume; but he also did not have to, because the text transmitted by the twenty-two witnesses breaks off in mid-sentence after only eighty lines in the present edition, i.e., after roughly one quarter of the first chapter.³ The remaining text, which is likewise incomplete (omitting chapters eleven to fourteen), is only transmitted through one single witness: the rather late Ms. Vatican: Biblioteca Apostolica, Urb. lat. 186 from the fifteenth century (originally grouped by Van Riet as containing redaction B). In addition, the remaining text is the result of a later translation: while the first two *tractatus*, and the first eighty lines of the third, had been translated in Toledo in the twelfth century by Dominicus Gundisalvi,⁴ the remaining chapters were translated a hundred years later in Burgos upon request of the local Bishop Gonzalo Garcia Gudiel. The precise reasons why the translation of the third *tractatus* of Avicenna's *Sufficientia* was continued in the thirteenth century and why it was discontinued again after finishing ten of fourteen chapters are unknown. Janssens considers, and rejects, a number of possibilities in the introduction. According to him, the only viable hypothesis is that the Parisian condemnations of 1277 played their part in putting an end to the translation efforts that

¹ Gérard Verbeke also contributed to nine of the volumes by writing the often detailed doctrinal introductions. Moreover, it is announced in the preface of the present book that Janssens is in the process of preparing the glossaries to the Latin physics of Avicenna, to be published as a separate volume.

² D = Ms. Dubrovnik, Dominikanski samostan, 20 (36-V-5); P = Ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16604; and V = Ms. Venice, Biblioteca Marciana, lat. 2665.

³ In this review I shall follow the Latin chapter counting. The Latin edition treats the first chapter of the Arabic text as a prologue, thus counting the second chapter of the Arabic as the first chapter of the book etc. Interestingly, the 1508 Venice edition follows the original Arabic counting.

⁴ cf. Hasse, D.N., and Büttner, A., «Notes on Anonymous Twelfth-Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula», in D.N. Hasse and A. Bertolacci, ed., *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2018, S. 313–369.

concerned Avicenna's *Sufficiencia* (p. 4*). Whether or not this hypothesis can be sustained needs to be seen.

Objectively, this is in its entirety a poor situation for a critical edition – but this is all we have, and it is what Janssens had to cope with and to struggle through in preparing the edition. So, from 387.63 onwards, the apparatus contains only those readings from Ms. Vat. Urb. lat. 186 which Janssens rejected for his own emendations. In his introduction, Janssens explains his decision to follow Van Riet's earlier advice that an edition of a text preserved in only one witness should not simply reproduce that witness with all its faults but, instead, should provide a useful tool to serve the scholarly community (p. 6*). Consequently, Janssens decided to correct the transmitted text and, thus, was required to discern mistakes and word choices that derive from the activity of the translator (which are to be retained) from mistakes and errors that are the result of the subsequent activity of later scribes (which are to be emended). There is sometimes only a very thin line between the two cases and Janssens overall should be congratulated for his rigour, even though there are, occasionally, decisions that are not relatable. Why, for example, did Janssens opt «pour une correction d'auteur» and changed *gravitas* to *inclinatio* in 439.256? The former *lectio* is certainly surprising here (especially given the accurate translation of *mayl* as *inclinatio* two lines earlier and elsewhere), but it is certainly not «dépourvue de sens», as Janssens claims. As another example, was it really necessary to change *ambabus* in 483.8 to *omnibus*? One could consider a misreading of pronouns on behalf of the translator, a different *lectio* in the Arabic source, or an interpretative translation in light of the subsequent example that relies on a line extending in two directions. In both examples, Janssens' ambition to avoid the perils of a diplomatic edition went a bit too far, it seems. If we wish to examine the terminology employed by the Arabic-Latin translators, and if the edition under review is supposed to enable us (among other things) to do precisely this, then we need to acknowledge *gravitas*, alongside *inclinatio*, as a possible choice to render *mayl* into Latin. (Yet, this is no serious point of criticism, because even if one is not in agreement with Janssens' emendations, the apparatus always provides the original manuscript readings anyway.)

Regarding the first eighty lines, for which Janssens had multiple witnesses at his disposal, there are a few suggestions I would like to make:

- ad 379.13 (app. 3): It seems more likely that the translator read *mā* instead of *-hā* (not instead of *-hi* as Janssens suggested) – in which case *-hā* would be a new, so far unattested, variant for the Arabic text: *wa-immā min ġihat al-qiyās ilā 'adad mā yaşdiru 'anhā aw miqdārihā*.
- ad 380.15 (app. 2/3): It seems probable that the translator's source might have lacked *li-l-aḡsām min* (Janssens does not comment on this in particular).
- ad 381.22 (app. 1): consideratur] corr. considerantur V D P – I reject the correction Janssens made (i) against all his witnesses; (ii) despite leaving *considerantur* «uncorrected» in the plural in an earlier construction in l.15; and (iii) while claiming (rightly) «le latin calque la tournure de la phrase arabe» thus

implying – or assuming (wrongly) – that the Arabic editions *unambiguously* provide a singular verb (*yu 'tabaru*). A singular verb, indeed, is given in Zāyid's edition, yet the other two available editions of the Arabic, by McGinnis and by Āl Yāsīn, provide *tu 'tabaru*, which corresponds to the plural *considerantur* rejected by Janssens. (Of the two Arabic manuscripts at this reviewer's disposal, Ms. Leiden or. 84 also gives the singular, whereas Ms. Leiden or. 4, though not entirely clear, may seem to incline towards the plural.) Admittedly, in the preceding construction in l.20 we already found singular *consideratur* (this time, though, in agreement with Ms. Leiden or. 84, while Ms. Leiden or. 4 is undotted), whereas *all* Arabic editions provide plural *tu 'tabaru* (without any comment from Janssens, besides «[l]a traduction calque littéralement la tournure de l'arabe»). It is, thus, certainly possible that the translator, having changed the *numerus* in l.20 already, proceeded the same way here in l.22, too. This, at least, seems to be Janssens' assumption, and he may well refer to Zāyid's edition in support. However, Janssens' decision to go against all three Latin witnesses (and, as one might add, also against the Venice edition of 1508) as well as the two newer editions of the Arabic is questionable and unnecessary. In discussing the discrepancies between the Arabic and the Latin, more complete or detailed comments would have been welcome here and, in fact, in the entire second half of the difficult and complex prologue (esp. in the second half beginning in l.15 with *Sed varietates respectuum ... = wa-ahwāl allatī ...*).

- ad 381.23 (app. 2): *كيف* [كيف] (*quomodo*) – *si* perhaps was not meant to translate *kayfa* but could also have been the result of alternative readings (e.g., *in* for *annahā* or *hal* for *kayf?*).

Janssens is also interested in improving the textual situation of the Arabic and offers an *annexe* containing a number of welcome suggestions to Zāyid's edition (13*–19*). Most of these are helpful, some of these correspond to the improved text in Āl Yāsīn's edition (not mentioned by Janssens here), few smaller corrected readings, however, possibly go back (I can only assume) to Janssens' reliance on an inaccurate *reprint version* of Zāyid's edition of Avicenna's text. In these widely distributed reprints, not rarely of low quality, some of the dots may not always be discernible, even though in the original print from 1983 they were. Such seems to be the case, for example, in Janssens' reading *mumkin* in 179.2, rightly suggesting to read *yumkinu* instead, while the original Arabic in fact has a form of *yumkinu*; it occasionally happens that some of the crucial dots are no longer visible in available reprints. Other occasional inaccuracies include his correction of 179.3 (which should be switched around, so that the *lecture actuelle* is *ṭarafihumā* and the *leçon corrigée* is *ṭarafayhumā*); the misspelled *šay*' in 180.1; and the jumbled-up reference «1817, 2» (which should be «182, 17») – but these are trifles.

What I lament, though, is the absence of an *introduction doctrinale*. The two earlier volumes of the physics of Avicenna Latinus – as all other volumes of the series – were accompanied by an (often) elaborate survey of their contents by Gérard Verbeke. That Janssens, who would have been very much qualified to provide an insightful introduction,

abstained from including an exposition of the themes and arguments contained in the edited section of text is all the more regrettable as the third book of Avicenna's physics has not yet received a full treatment. Even this reviewer's own recent monograph, *The Elements of Avicenna's Physics*, focused, by and large, on books one and two. Of course, there are a number of investigations of certain key aspects of Avicenna's views in the third book, especially his rejection of atomism, but a coherent reading of the third book *in toto* still remains to be written now.

Apart from the above points of criticism, Janssens has produced a marvellous piece of scholarship that finally completes the Latin translation of Avicenna's major work on physics. This is an outstanding achievement not only in itself but also in light of the publication history within the Avicenna Latinus series – and it will be crowned, hopefully, by the additional glossary volume which Janssens already promised and to which this reviewer is now looking forward.

As so often before, the publishing house Peeters has distributed a beautiful book, solid, and of high quality. This reviewer would have said «flawless» had his copy not the wrong title on its spine – but that is a trifle.

Dragos Calma and Zenon Kaluza (eds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII^e – XVI^e siècles)*, Ancient and Medieval Philosophy 1, Leuven, Leuven University Press, 2017, vi + 341 pp., ISBN: 9789462701243. Cloth €85

Reseñado por JUAN JOSÉ HERRERA
 Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
 San Miguel de Tucumán, AR
 jjherreraop@hotmail.com

La mayor parte de los trabajos que componen este volumen proceden del coloquio «Les médiévaux face aux traditions philosophiques: du néoplatonisme au matérialisme», realizado en París, el 23 y 24 de octubre de 2014. Este valioso proyecto busca cumplir dos objetivos: primero, estudiar los modos en que los medievales han recibido, interpretado e incluso constituido una tradición filosófica. Las contribuciones de Poirel, Krause y Anzulewicz, Imbach, Kaluza, Calma y Marenbon, van en esta línea. El segundo propósito consiste en examinar críticamente algunas hipótesis historiográficas sobre la recepción o preponderancia de tradiciones filosóficas en autores medievales. Los estudios de Gilon, Bianchi, Grellard, Caroti, Celeyrette y Robiglio, proveen interesantes definiciones al respecto. Veamos brevemente el contenido de estas investigaciones.

El primer ensayo pertenece a Dominique Poirel y se titula «Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor» (pp. 23-68). El autor señala que, sin hablar de un platonismo victorino, el legado de pensadores platónicos es asumido por Hugo de San Victor en una trayectoria intelectual y religiosa de valoración y discernimiento de la filosofía con

relación a la fe cristiana, que varía según sus obras. En una etapa inicial, la de los tres primeros libros del *Didascalicon*, sella una fuerte continuidad entre la filosofía antigua y la educación victorina al proponer a los filósofos antiguos, no como autoridades, sino como modelos de una vida empeñada en la búsqueda de la verdad. Posteriormente, en sus escritos exegéticos y de síntesis teológica, muestra que la filosofía, aunque no alcance a descifrar el misterio, ni hable de la redención, ni se estructure sobre la caridad, conserva una disposición hacia la teología tanto en el plano bíblico, como en el dogmático y moral, en virtud de lo cual puede ser integrada en la reflexión de la fe. Existen, no obstante, desacuerdos sustanciales entre ambas que tienen que ver con el politeísmo, la idolatría, la eternidad del mundo, etc. Finalmente, en el primer libro de su comentario a *De coelesti hierarchia* de Dionisio, Hugo considera a la filosofía como una preparación providencial respecto de la revelación cristiana pero que, por una confianza desmedida en sí misma, rechazó verdades fundamentales de la fe. La grieta, sin embargo, no es irremediable. A los cristianos les incumbe recoger la herencia de los antiguos, purificarla y completarla en base a la novedad de la revelación, buscando así reconciliar la sabiduría filosófica de los griegos con la sabiduría divina manifestada en Cristo.

Seguidamente, Odile Gilon, en «Savoirs médicaux et traditions philosophiques, Le cas de la mélancolie au XIII^e siècle» (pp. 69-97), enseña que la filosofía y la medicina tejieron desde antiguo una tradición de intercambio de conocimientos que, en los siglos XIII y XIV, cobra un matiz peculiar a causa de importantes planteos que la filosofía asume del campo médico y de un distanciamiento de la medicina del orden jerárquico de las ciencias en el que estaba situada. Dentro de este marco, Gilon evidencia la vitalidad del intercambio entre ambas disciplinas estudiando el problema de la melancolía y mostrando cómo esta noción de origen médico es redimensionada al ser atribuida a estados de tristeza, cuya raíz no es estrictamente fisiológica, sino que tiene que ver con cierto tipo de vida caracterizada por la soledad y la labor intelectual. Considerada, en general, como un temperamento natural poco deseable, que puede comportar visiones o terminar en la locura, la melancolía es particularmente estudiada en el siglo XIII como un trastorno ligado a la vida del intelecto que connota incapacidad especulativa o, por el contrario, fuerza intelectual. Algunos pensadores sostienen que la tristeza que invade el alma del contemplativo le impide el acceso a la felicidad que proviene de la sabiduría. Otros, en cambio, piensan que la melancolía es un estado propicio para la contemplación porque sustrae al melancólico de los placeres corporales y del tumulto del mundo. Esta última posición queda en sintonía, en el siglo XIV, con la tradición médico-filosófica consolidada por la propagación latina de los *Problemata* del seudo-Aristóteles. De allí se desprende la tesis del genio melancólico, según la cual la melancolía, lejos de ser una disposición contraria al desarrollo intelectual, es el temperamento propio de personajes excepcionales.

Bajo el título «Appropriating Traditions of Totality, Reality as a Whole in Albert the Great» (pp. 99-125), Katja Krause y Henryk Anzulewicz examinan el concepto de totalidad como clave hermenéutica del acercamiento albertino a la realidad. Si bien el maestro dominico recoge en el *Liber divisionum* y en *Super Porphyrium de V universalibus*, la enseñanza de sus predecesores sobre la totalidad, sin embargo, la comprensión y aplicación

de esta categoría a lo largo de su obra sobrepasan preocupaciones meramente lógicas. Más aún, trascienden el terreno de la mereología metafísica y, gracias al aporte aristotélico, alcanzan el misterio trinitario. En efecto, la identificación entre todo y perfección, afirmada por el Filósofo en la *Physica*, permite superar las oposiciones lógicas y metafísicas entre un todo y sus partes, y poder hablar de la Trinidad como un todo. Cabe señalar que, en la clasificación analógica que Alberto propone, se destaca el todo virtual o todo potestativo predicable de todas sus partes, las cuales se distinguen cualitativamente formando un orden jerárquico según su mayor o menor participación en la capacidad del todo. Esta es la figura de totalidad que ayuda al maestro de Colonia a explicar correctamente doctrinas agustinianas y dionisianas, tanto en el plano filosófico como teológico.

El trabajo de Luca Bianchi, «Boèce de Dacie et Averroès, Essai d'un bilan» (pp. 127-151), confirma una nueva mirada sobre Boecio de Dacia. A través de una detenida investigación de las referencias explícitas de Averroes en la obra editada y universalmente reconocida de Boecio, Bianchi prueba, contrariamente a la opinión de algunos medievalistas, que no hay ninguna razón para hablar de averroísmo en el escritor danés. En realidad, Boecio, profundamente influenciado por la tradición platónica, se sirve de manera limitada, selectiva y crítica del *corpus Averroicum*. En *De somnis*, *De summo bono* y *De aeternitate mundi*, el peso de Averroes es casi nulo. En *Modi significandi* y en los comentarios aristotélicos boecianos, donde se encuentran la mayoría de las referencias, el pensador musulmán es evocado en contextos esencialmente dialécticos, pero sin que juegue un papel decisivo en la solución de la mayor parte de las problemáticas teóricas allí discutidas. En resumen, para Boecio, Averroes es una fuente entre otras.

A continuación, el destacado historiador de la filosofía medieval Ruedi Imbach ofrece «Quelques remarques sur Dante et la tradition philosophique» (pp. 153-176). Aunque él mismo se haya considerado el menor entre los filósofos, Dante es un verdadero maestro en filosofía. Esta es la tesis que Imbach intenta desarrollar, explorando particularmente la original y libre relación del escritor italiano con la tradición filosófica. Apasionado por la filosofía a partir de la lectura de Boecio (*Philosophiae consolatio*) y de Cicerón (*De amicitia*), Dante innova en varias direcciones. Por ejemplo cuando interpreta el pitagórico amor a la sabiduría en clave de amistad. Esta consideración, junto al aporte de la ética aristotélica, le permite distinguir en el *Convivio* los filósofos auténticos de los usurpadores de ese nombre. Entre los primeros están los antiguos filósofos que cultivaron una amistad honesta y virtuosa con la sabiduría, llegando en algunos casos a despreciar la propia vida por defender la verdad. Entre los falsos filósofos están, en cambio, los académicos y universitarios de su época que hacen de la filosofía una profesión para obtener utilidad y placer. Además, refiriendo la opinión de eminentes profesores de la universidad de París, Dante explica el fin de la filosofía como felicidad que se adquiere por la contemplación de la verdad y la propone a un público laico, a todos aquellos que, impedidos por compromisos o preocupaciones familiares o civiles, no pueden realizar el deseo natural de saber. Por otro lado, el escritor italiano afirma que la única felicidad que el hombre puede alcanzar plenamente, aquí y ahora, por su propia operación y según el fundamento de la razón, es

la que corresponde a la vida activa. Epicúreos, estoicos y peripatéticos son quienes han logrado esta felicidad.

El estudio de Zénon Kaluza, «Roger Bacon inspireur inconnu de Nicolas d'Autrécourt? Le cas des 'Communia mathematica'» (pp. 177-186), pretende detectar entre Bacon y Nicolás una tradición polémica basada en un modelo de crítica universitaria, pero sin que haya indicios expresos de una relación doctrinal entre ellos. Con este propósito compara los *Communia mathematica* y el *Exigit ordo* en un punto: ambos textos denuncian una prolongación innecesaria de los estudios universitarios. Según Bacon, el hecho se debe a que los matemáticos multiplican las conclusiones y las demostraciones; según el filósofo lorenense, la causa está en que los filósofos no examinan las cosas tal como aparecen, sino como han sido descritas por Aristóteles y Averroes. La solución, según ambos autores, consiste en la disminución del tiempo de los estudios, que debe ir acompañada por la disminución de la cantidad de conclusiones inútiles y por una especial atención en la demostración. Evidentemente, estas aserciones no lamentan el estado de la lógica en la Universidad de París en dos épocas diferentes (la lógica conservó un buen nivel entre 1250 y 1340), sino que tienen como objetivo criticar, ensombrecer el medio universitario. Así, Nicolás aparece como heredero de una serie de argumentos y conductas provenientes de Bacon, que emplea para atacar a sus colegas filósofos.

Christophe Grellard presenta «Y a-t-il une tradition sceptique au Moyen Âge?» (pp. 187-209). Según el autor, a lo largo de la historia de la razón, el escepticismo se ha convertido en un término equívoco, cuyo significado solo puede ser fijado teniendo en cuenta el ámbito en que es utilizado. En la Edad Media, el proceso de asimilación del antiguo escepticismo introduce sus argumentos en un contexto cristiano en el que sufren profundas modificaciones. En una primera etapa, bajo el influjo de Aristóteles y Agustín, los medievales mantienen una relación crítica, negativa e instrumental con la tradición escéptica. Consideran que la adhesión a sus tesis es inconcebible, pero que es posible emplearlas puntualmente como una prueba para la certeza de nuestro conocimiento. Sobre todo en la línea agustiniana de los franciscanos del siglo XIII se trata de utilizar el escepticismo para rebajar la razón y reconocer un lugar a la fe. Poco después se produce una especie de renacimiento medieval del escepticismo, cuando filósofos y teólogos ponen en duda, hasta cierto punto, la capacidad humana de conocer la verdad y promueven una forma de modestia epistémica. En este escenario se puede distinguir una tradición propiamente epistemológica, cultivada principalmente por los teólogos pos-escotistas del siglo XIV, quienes desarrollan una teoría sobre la posibilidad del engaño divino; y una tradición humanista o cicero-agustiniana, que promueve la moderación y la modestia en la búsqueda teórica de la verdad, tomando conciencia de la falibilidad humana e insistiendo sobre la necesidad de la gracia para actualizar la virtud en el campo de la vida práctica. Esta tradición va acompañada de una forma de fideísmo ya que, en la medida en que la razón se ve incapaz de conocer lo que Dios es, se hace necesario volver a la fe para saber lo que es verdadero y a la ley para saber lo que hay que hacer. A esta tradición pertenece Juan de Salisbury, que es sin duda el principal representante del escepticismo medieval, pero también otros grandes como Petrarca y Gerson.

La contribución de Stefano Caroti, «Existe-t-il une tradition matérialiste au Moyen Âge?» (pp. 211-228), expone los resultados de sus investigaciones sobre las implicancias materialistas de la doctrina de los «*modi rerum*» en autores que pertenecen a la segunda mitad del siglo XIV. En términos generales, son dos los lugares donde principalmente se pueden apreciar las ideas materialistas de los maestros medievales: las discusiones sobre la noción de creación «*ex nihilo*» a partir del libro I de la *Physica* de Aristóteles y las cuestiones sobre el significado objetivo o interpretación realista de términos empleados en esas discusiones tales como «*privatio*», «*potentia*», «*appetitus materie*». Consciente de este doble registro, metafísico y semántico, Caroti analiza los comentarios al I libro de la *Physica* de Juan de Buridán, Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia, y pone de manifiesto sus visiones materialistas sobre la naturaleza y el hombre, sin soslayar los contextos en los que estas ideas están expresadas: complejas combinaciones de problemas semánticos («*complexe significabile*» y «*modus rei*»), y alusiones a filósofos antiguos tales como Anaxágoras, Meliso y Parménides.

En «*Mathématiques euclidiennes et non euclidiennes au XIV^e siècle*» (pp. 229-248), Jean Celeyrette advierte, en primer lugar, que la tradición matemática en el mundo latino medieval suele ser vista como poco novedosa con respecto a la gran tradición árabe de los siglos VIII-XIV, desarrollada principalmente a partir de los *Elementorum libri* de Euclides. Pero Celeyrette muestra que, a mediados del siglo XIV, surgen varias obras importantes que, sin ser de matemática pura, sino más bien vinculadas a la filosofía de la naturaleza, expresan un pensamiento matemático original por fuera de la tradición euclidiana. Esta tendencia se empieza a notar en el *De proportionibus proportionum*, las *Questiones super geometriam Euclidis* y el *De configurationibus* de Nicolás de Oresme, pero se consolida en los últimos tratados de las *Calculaciones* de Richard Swineshead y sobre todo con el sofisma anónimo *De variatione alterationis*, texto particularmente difícil que encierra un problema medieval de matemática del movimiento. El análisis minucioso de este escrito permite apreciar una falta de rigor demostrativo. De hecho las demostraciones son, en general, formalmente insuficientes (aunque las proposiciones sean exactas). Sus razonamientos no tienen nada de hipotético-deductivos, el instrumento matemático es casi exclusivamente el de la proporcionalidad, y, si el argumento se topa con una dificultad insuperable, la solución se apoya en la intuición del matemático.

Dragos Calma, uno de los editores de este volumen, muestra en «*Réalisme et tradition philosophique chez Heymeric de Campo († 1460)*» (pp. 249-297), que el género literario de recopilación de principios filosóficos característico de las obras de Heimerico, especialmente del *Colliget principiorum iuris naturalis, divini et humani philosophice doctrinalium*, responde a una elección doctrinal, manifiesta su pertenencia a una tradición específica, a saber, el realismo albertista, y posee una finalidad sapiencial. Pero Heimerico comprende el mundo desde el enfoque de los universales y estos son la única clave de lectura de la historia de la filosofía. Por eso las escuelas antiguas son descritas y juzgadas en función de sus posiciones sobre el universal, problemática que termina cobrando en el autor flamenco un acento marcadamente existencial y es la base de un modelo espiritual de metafísica. En este marco, el peripatetismo aparece como la única corriente que explica no

solo cómo ha sido creado el mundo real por la procesión de los universales, sino que también determina las condiciones de acceso a la inteligibilidad de lo sensible y a todo aquello que es de orden divino en el mundo. El peripatetismo es la más noble y la más justa escuela filosófica (en comparación con el estoicismo-platonismo y el epicureísmo), que en base a una combinación entre ética, noética y metafísica, asegura la realización del propio hombre. Aun cuando haya marcadas diferencias entre el *Colliget* y el *Tractatus problematicus* con respecto a la inteligencia humana, la teoría de la abstracción de los universales «post rem» es claramente aristotélica, sobre todo en razón del papel acordado a las sensaciones, a las imágenes y a la memoria. La abstracción implica un progreso espiritual, una asimilación cotidiana de la metafísica, pues se trata de un conocimiento reflexivo sobre uno mismo y sobre lo divino que repercute en el propio modo de vida conforme a la naturaleza humana. Este proceso vital testimonia, en última instancia, la armonía entre el peripatetismo de los albertistas y el hombre interior de san Pablo.

El breve pero sugestivo estudio de Andrea Robiglio, «Tradition thomiste et réforme dominicaine, Une remarque sur la circulation de l'œuvre de Jean Capreolus» (pp. 299-307), parte de un dato editorial: entre 1483 y 1484, fueron publicadas en Venecia las *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis* de Juan Capreolo. Desde entonces este dominico fue considerado como el gran defensor de la escuela tomista contra las posiciones de Duns Scoto, Pedro Auriol y los nominalistas. Pero, en realidad, el título original de la obra de Capreolo, escrita entre 1409 y 1432, decía simplemente *Super libros Sententiarum*. En ella no se habla de «defensiones», pues su objetivo no era polemizar. Cuando Capreolo utiliza las expresiones «via Aureoli», «via Thomae», «via Scoti», etc., se refiere a la manera de proceder propio de cada teólogo y al método que corresponde observar en el tratamiento de un problema particular. El término «schola» es más raro que «via», y generalmente significa un lugar de enseñanza. Sólo dos veces refiere una posición intelectual colectiva, compartida por varios maestros. En ninguna parte se trata de una escuela tomista o establecida a partir de la enseñanza de Tomás. Es evidente, según Robiglio, que en Capreolo no había conciencia de pertenecer a una tradición o a una escuela tomista definida por relación a otras escuelas. Estos contrastes respecto de un mismo autor y de una misma obra obedecen al proyecto de definición y promoción de la escuela tomista concebido principalmente en Bolonia hacia mediados del siglo XV. La fidelidad de Capreolo respecto de la enseñanza de Tomás de Aquino fue aprovechada retrospectivamente como un medio estratégico para reforzar el proceso de reforma en el seno de la Orden de Predicadores. Todo esto pone entre paréntesis la percepción que se ha tenido durante largo tiempo de la tradición tomista en Francia.

Finalmente, el célebre medievalista británico John Marenbon, ofrece un trabajo sobre «Pomponazzi's Ethics and the Philosophical Tradition» (pp. 309-322). El autor estudia la reflexión ética del filósofo italiano especialmente la que se desprende de su obra *De immortalitate animae*, destacando sus fuentes filosóficas y su contenido de tono pagano. Pomponazzi, que se nutre bastante de Aristóteles, pero también de las interpretaciones de Tomás de Aquino y de Duns Scoto, elabora su ética sin integrar la revelación cristiana y como una respuesta a las críticas de la tesis de la mortalidad del alma humana. Aunque no

adhiera a esta posición, la considera como hipotética. Su teoría ética presenta tres elementos principales. El primero sostiene que la acción humana es virtuosa solo cuando se la realiza gratuita y libremente, es decir, sin esperar una recompensa y sin temer sus consecuencias. Este principio conduce al segundo elemento que afirma que el actuar virtuoso es la meta de los seres humanos. Esta máxima se desarrolla como respuesta a la objeción según la cual, si el alma fuese mortal, los humanos no podrían alcanzar su fin último, que es la contemplación de Dios, y por consiguiente no podrían alcanzar la felicidad. Con el acento puesto en el intelecto práctico, Pomponazzi sostiene que, más que a través de la contemplación intelectual, los seres humanos alcanzan el objetivo conforme a su naturaleza actuando virtuosamente. En otras palabras, las personas se salvan solamente cuando actúan por el bien de la virtud. Pero, dado que son muy pocos los casos en los que esto ocurre, con el fin de garantizar que la mayoría de la gente se comporte bien, es necesario temer el castigo, que es más conocido por el hombre.

Los editores han logrado cumplir exitosamente el doble objetivo que se habían propuesto. El fruto de este esfuerzo es un libro que, debido al elevado nivel de sus contribuciones, no defraudará al especialista, y que, por la manera de describir las diferentes recepciones e interpretaciones medievales de las tradiciones filosóficas, entusiasmará a cualquier lector interesado. Señalamos, por último, que el volumen incluye tres índices, uno de manuscritos, otro de autores antiguos y medievales, y otro de autores modernos.

Joëlle Ducos and Christopher Lucken (eds.), *Richard de Fournival et les sciences au XIII^e siècle*. Micrologus Library 88, Firenze, SISMEL, 2018, vi + 443 pp., ISBN: 9788884508430. Cloth €68

Reseñado por BÉATRICE DELAURENTI
EHESS, Centre de Recherches Historiques, Paris, FR
beatrice.delarenti@ehess.fr

Parfois, les poètes sont aussi médecins, mathématiciens ou astrologues. Leur œuvre se trouve alors scindée en deux, étudiée d'un côté par les historiens de la littérature, mais seulement partiellement, méconnue de l'autre côté par les historiens des sciences. Richard de Fournival (1201-1260) est un exemple de cette difficulté et des angles morts qu'elle contribue à créer. Connue aujourd'hui pour ses poèmes amoureux, ses chansons religieuses et les traités sur l'amour qui lui sont attribués, cet auteur peut pourtant aussi être abordé sous une autre perspective, à partir de sa production scientifique. Le volume dirigé par Joëlle Ducos et Christopher Lucken, *Richard de Fournival et les sciences*, entend rétablir l'équilibre en étudiant deux types d'écrits : d'une part la *Biblionomia*, cette bibliothèque idéale, au moins en partie constituée, dont Richard de Fournival a décrit les différentes sections à la manière d'un jardin rassemblant tout le savoir de manière organisée ;

d'autres part divers écrits dont l'authenticité est incertaine et sur lesquels le volume revient à nouveaux frais – *De arte alchemica, Nativitas, De vetula, Speculum astronomie* –, faisant le point sur les arguments favorables ou opposés à leur attribution à Richard de Fournival.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction de Christopher Lucken qui détaille les éléments connus de la vie de Richard : sa formation à la faculté des arts de l'université de Paris, puis sans doute dans une faculté de médecine européenne (Paris, Montpellier ou Salerne) ; sa carrière ecclésiastique achevée comme chancelier de la cathédrale d'Amiens ; son séjour à la cour pontificale ; l'importance de la ville d'Amiens dans son parcours, comme lieu d'une articulation fine entre sciences et techniques. En miroir, la conclusion de Joëlle Ducos complète le portrait par d'autres éléments : elle souligne le bilinguisme latin-français de Richard de Fournival, son intérêt pour les savoirs concrets plutôt qu'abstraits, la liberté d'écriture que permet l'emploi des langues vernaculaires, autant d'aspects qui caractérisent la culture savante de la première moitié du XIII^e siècle dont Richard, « figure emblématique du désir de savoir » (p. 22), s'est fait le « passeur » (p. 407).

Cette entrée en matière et cet épilogue décrivent le contexte intellectuel dans lequel s'est déployé l'intérêt de Richard de Fournival pour les sciences. Entre les deux, les treize études réunies dans le volume dressent un riche panorama des activités scientifiques du personnage, montrant son importance et révélant les zones d'ombre qui demeurent autour de sa production intellectuelle. Trois types d'éclairages sont proposés. Un premier groupe d'articles étudie dans son ensemble le projet intellectuel de la fameuse *Biblionomia*. Christopher Lucken en décrit les différentes sections. Jean-Marc Mandosio examine les principes de classification du savoir qui fondent le regroupement des ouvrages, mettant en valeur les choix de Richard et ses omissions. Isabelle Draelants compare les ouvrages listés dans la *Biblionomia* avec les sources utilisées par les encyclopédistes de la même période.

D'autres contributions se centrent sur une section particulière de la bibliothèque-jardin : médecine, mathématiques et secrets sont ainsi passés en revue. En médecine, l'étude de Monica Green met en valeur le rôle pionnier de Richard. La *Biblionomia* comprend des livres de médecine rares du corpus de textes traduits du grec ou de l'arabe au XI^e et au XII^e siècle ; dans certains cas, il s'agit même de la première attestation de ces textes en traduction latine. Richard aurait aussi composé lui-même certains recueils manuscrits, rassemblant des textes dans un but pédagogique. Ces deux gestes « herculéens » (p. 181), acquérir et assembler, ont eu une importance capitale pour la transformation de la médecine savante au XIII^e siècle. D'autres articles mettent l'accent sur les spécialités médicales pour lesquelles la *Biblionomia* comprend quelques témoins. Martina Giese s'intéresse à la médecine vétérinaire, identifiant et datant les deux opus mentionnés dans la *Biblionomia*, réfléchissant aussi à la position de Richard à l'égard de ces textes : pourrait-il en avoir été le dédicataire ? Laurence Moulinier enquête sur les sept textes d'uroscopie de la *Biblionomia*, constatant avec perplexité qu'ils sont peu nombreux, même s'il s'agit de textes importants : Richard de Fournival ne manifeste pas un intérêt marqué pour la science des

urines, alors qu'il semble avoir lui-même été une autorité en la matière. Mais ses écrits sur les urines, malheureusement, sont perdus.

En mathématiques, la *Biblionomia* aménage une place notable à l'arithmétique et à la géométrie, sur lesquelles deux contributions font le point. Marc Moyon dresse un panorama des livres énumérés dans ce domaine, parmi lesquels plusieurs écrits de Jordanus de Nemore. Il formule l'hypothèse d'une relation de maître à élève entre Richard et Jordanus et constate par contraste l'absence fort surprenante, dans la *Biblionomia*, des écrits de Fibonacci. Laure Miolo étudie la réception des livres de mathématiques de Richard de Fournival. Une partie des ouvrages composant la *Biblionomia* fut en effet léguée par Gérard d'Abbeville au collège de la Sorbonne après la mort de Richard, en 1272. Ce legs a eu des effets de long terme, contribuant à transformer la bibliothèque de la Sorbonne en « vecteur de la *renovatio* scientifique du XIV^e siècle » (p. 175). La section réservée aux livres secrets, enfin, est explorée par Nicolas Weill-Parot, qui compare l'économie du secret de la *Biblionomia* et celle d'une autre fameuse liste d'ouvrages, anonyme celle-ci, le *Speculum astronomie*. L'examen révèle deux manières différentes de penser la relation entre connaissance et secret : d'un côté, le *Speculum* développe une « philosophie de l'occulte » fondée sur l'idée qu'il existe dans la nature une part indépassable d'inconnu ; de l'autre côté, Richard de Fournival défend une « philosophie du secret » (p. 336) portée par une confiance dans la capacité humaine à découvrir, les uns après les autres, tous les secrets du monde.

Un troisième groupe d'articles porte sur d'autres textes écrits par, ou attribués à Richard de Fournival. Antoine Calvet présente le *De arte alchemia* en concluant qu'il est vraisemblablement authentique. Il souligne la forme inhabituelle du traité, qui se présente comme l'exposition didactique d'une expérience de transmutation relatée à la première personne, sans théorie ni citations d'autorités. Une édition et une traduction française du texte sont annexées à l'article. La *Nativitas* est également jugée authentique par Jean-Patrice Boudet et Christopher Lucken, qui font le point sur l'intérêt de Richard pour l'astrologie et sur la méthode de calcul employée dans cet horoscope. Quant au *De vetula*, poème astronomique et astrologique faussement attribué à Ovide, Cecilia Panti propose de le dater entre 1240 et 1260, mais reste réticente sur une possible attribution à Richard de Fournival. Elle met par ailleurs en lumière la circulation de ce texte en France et en Angleterre jusqu'au XV^e siècle, en lien avec les écrits de Roger Bacon. Marie-Madeleine Huchet, de son côté, étudie la place des sciences du *quadrivium* dans le *De vetula* et la position prépondérante de l'arithmétique et de la science des astres. Le *Speculum astronomie*, enfin, est examiné par Charles Burnett dans un court article qui revient sur une question déjà longuement débattue, celle de son auteur. L'identité de celui-ci reste inconnue, malgré les divers noms déjà suggérés - Campanus de Novare, Roger Bacon, Albert le Grand ? La possibilité d'attribuer le *Speculum astronomie* à Richard de Fournival avait été soutenue en 2000 par Bruno Roy sans rencontrer beaucoup d'écho. Reprenant les différents éléments du débat, Burnett constate qu'une telle attribution serait, en définitive, la plus logique, même si aucun argument n'est décisif et qu'il faut se contenter, pour l'heure, de simples présomptions. Le débat reste ouvert : dans leur propre article, Jean-Patrice Boudet et

Christopher Lucken concluent en sens inverse, considérant que l'écart de vocabulaire entre la *Nativitas* de Richard de Fournival et le *Speculum astronomie* ne plaide pas en faveur d'une telle attribution.

De la médecine aux mathématiques, de l'astrologie à l'alchimie, les contributions de cet ouvrage restituent ainsi à Richard de Fournival toute l'épaisseur et la diversité de ses intérêts intellectuels. Elles mobilisent des domaines de compétences variés autour d'un personnage singulier et fascinant. Chaque contribution s'adresse aux spécialistes d'un champ, poursuivant des débats parfois techniques, mais le propos d'ensemble est lisible par tous et éclairant, y compris pour les non-spécialistes. L'effet obtenu est saisissant : l'ouvrage montre quels bénéfices l'étude de la pensée médiévale retire du croisement des perspectives et des éruditions. À l'issue de cette lecture, Richard de Fournival a gagné en densité et en complexité, sans pour autant perdre son caractère mystérieux.

Antoni Bordoy Fernández, *Enseñar filosofía en los albores de la universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del acceso de los filósofos a las siete artes liberales*, Madrid, Síndéresis, 2018, 348 pp., ISBN: 9788416262533. Cloth €20

Reseñado por ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada, ES
ruizencarnacion@ugr.es

El libro objeto de esta reseña, dividido en cuatro capítulos o bloques, consiste en primer lugar, en un estudio sobre el proceso de creación y constitución de la universidad medieval, la relación en esta de la filosofía con las artes liberales y la transformación de la filosofía de disciplina a ciencia en el periodo entre 1200 a 1240, tomando todo ello como campo de estudio la Universidad de París. En segundo lugar, se lleva a cabo un análisis y la correspondiente traducción de una guía de esta universidad escrita entre 1230 y 1240: el texto anónimo de un Maestro de artes de París *Acceso de los filósofos a las siete artes liberales*.

La primera parte del libro consta de tres capítulos: el origen de la universidad medieval, la nueva institución especializada en el nivel más alto de la educación formal; un análisis del origen, estructura y conflictos de la Universidad de París, dedicada a los estudios de artes liberales y teología y con un especial protagonismo en los debates intelectuales que interesan en la época, y un capítulo final sobre las artes liberales y la filosofía con una retrospectiva de la educación que se remonta a Grecia y Roma. El autor desmonta dos posiciones sobre el origen de la universidad medieval: una mítica que lo sitúa en el mundo islámico, y otra que presenta la universidad como un producto planificado que evoluciona desde las escuelas palatinas, las catedralicias y los estudios generales. Sin embargo, es el resultado de una larga y compleja transformación de las necesidades y conflictos de un

gremio. En ese proceso jugó un papel importante la Orden de San Benito al tener encomendada la organización educativa, por incluir en su regla la función escolar, y porque con esta Orden se abre paso la convicción de que la decadencia monástica se debía a la falta de textos. Esto hará que el *scriptorium* se convierta en una pieza fundamental y que el modelo educativo se centre en el texto. La reforma cluniacense de la Orden puso en marcha un nuevo sistema educativo centrado en la conservación y transferencia del saber antiguo emergiendo así un nuevo poder de la Iglesia basado en el control de la educación. A finales del X y primeros del XI se produce la *translatio studiorum* hacia Occidente y ciudades como Toledo, Montecasino y Salerno serán centros de traducción. Pronto surge la necesidad de centros que preparen al alumnado para acceder a la formación superior, y de regular el funcionamiento y la diferencia entre colegios y estudios generales determinando: la formación que debía tener un maestro, cómo acreditar los conocimientos y cómo otorgar títulos.

La importancia de la Universidad de París contrasta con la escasez de información sobre sus orígenes. Se distinguen dos épocas en su configuración: una primera de formación y consolidación como institución (desde su origen hasta la década de 1250) en la que las traducciones que se utilizan son todavía las del siglo XII y la filosofía es aún una disciplina. Desde 1250 pasan a primer plano las ideas y posiciones intelectuales: tenemos a los grandes autores y también las grandes condenas a la filosofía. Los maestros de artes, aún no habiendo pasado a la historia, tuvieron una gran importancia en la configuración de la enseñanza de la filosofía. La constitución completa de la Universidad como institución plena abarca casi un siglo, si bien desde finales del XII y principios del XIII hay un sentimiento de pertenencia a una institución, sobre todo en la Facultad de Artes, la primera que tuvo entidad propia y que, además, era paso obligado para todo estudiante. Se constata una fluctuación de denominaciones de la Universidad de París a lo largo del siglo XIII, pese a funcionar *de facto* como tal. Hasta 1245 no tenemos una denominación como *Universitas parisiensis*, si bien su definición total llegará en el último tercio del XIII, dándose la paradoja de grandes maestros en una institución que todavía no tiene una estructura completamente establecida (p. 44).

El funcionamiento como universidad y el proceso de acreditación legal como tal empiezan a desarrollarse a mediados del XII, siendo la primera legislación al respecto la concesión a la comunidad escolar por parte de Inocencio III del derecho a defenderse respecto a las autoridades. El proceso completo concluirá en 1274, año en el que la Facultad de medicina obtiene la licencia. Los orígenes de la Universidad de París y su importancia dependen además de la existencia de una larga tradición de escuelas en París, primero romanas y luego de implantación cristiana, de una educación presencial con una rara dotación de textos, de la existencia continua de docentes de prestigio y de la afluencia de alumnos, muchos de ellos luego personalidades relevantes, lo cual redundará en el prestigio de la institución de formación. Pedro Abelardo impulsó una formación no solo teológica para el clero, sino también en artes liberales. Esto motivó, a su vez, la afluencia de laicos interesados en adquirir una formación de calidad. El resultado fue una proliferación de alumnos laicos que quedaban fuera de la jurisdicción de la Iglesia, regida por su propio

derecho (Decreto Graciano, s. XII). Para paliar esta situación, Alejandro III sanciona en el Concilio de Letrán (1179) lo que era ya una práctica: el Canciller del Capítulo catedralicio de Notre Dame otorga la licencia para ser docente. Se establece que este derecho no puede venderse, que se adquiere demostrando los conocimientos y habilidades para ello, y que no puede negarse a quien los demuestre. Pese a la unificación y la institucionalización que se lograba con este sistema, la concentración del poder en una sola persona perteneciente a un ámbito del saber concreto, la teología, resultó negativa: podía conceder licencias, pero también excomulgar y juzgar en lo civil y lo criminal. Los abusos cometidos contra la comunidad educativa hicieron que Inocencio III promulgase una legislación que puso las bases para la existencia de una corporación o entidad legal que sería la universidad de París, pero a la que todavía le faltaría su carta magna y sus estatutos. La constitución como *universitas* data de 1208/9: Inocencio III insta a los maestros de teología, leyes y artes liberales a prestar juramento a los reglamentos de la institución, no al Canciller, y capacita a la corporación para regularse y defenderse ante los abusos del Canciller. Se analiza también la estructura y funcionamiento del grado en artes liberales: el proceso de admisión, las características de los distintos niveles, la metodología de clase, la tipología y contenido de los cursos y el tipo de examen para obtener el título, un aspecto este último que pone de manifiesto, frente a los tópicos de la Edad media filosófica, la importancia de la capacidad argumentativa y la exposición del propio planteamiento. Se especifican los conocimientos previos requeridos para el ingreso a los superiores, la edad de acceso, las vicisitudes en la implantación de la licencia, la competitividad entre los agentes primeramente autorizados para concederla, la divergencia entre las pruebas para obtenerla y las condiciones para obtenerla. Se explica la división del año académico universitario, la metodología de enseñanza, la didáctica utilizada, las lecciones ordinarias y extraordinarias junto con la importancia de estas últimas, los horarios, la evolución del espacio de impartición de las clases y la evolución de los contenidos. Todos estos datos ofrecen una imagen muy precisa de la institución, su evolución y la formación obtenida en ella.

El capítulo tercero de esta primera parte aborda la evolución de la división de los saberes y, especialmente, el lugar de la filosofía en la misma remontándose hasta el mundo clásico en donde la filosofía ocupa el lugar más importante y se empiezan a crear las artes liberales. Dos formas de entender estas marcarán la tradición occidental: una, de corte utilitario, les confiere un valor extrínseco (en la línea de los sofistas y luego Cicerón) como medio para otra cosa; otra –de la mano de la filosofía– abunda es su utilidad interna, y es propia de la tradición platónico-aristotélica. La segunda etapa está vinculada al cristianismo y a su lucha contra el paganismo donde, a juicio del autor, la filosofía desaparecería y sus contenidos los asumen las artes liberales y la teología (p. 77). En la tercera etapa la filosofía se independiza de las artes liberales. La afirmación sobre la desaparición de la filosofía se matiza en la página 86, si bien la actitud hostil del cristianismo sería la causa, a juicio del autor, de que las artes liberales y la filosofía «ya nunca más se pudiesen recuperar en la forma antigua». La recuperación de la filosofía, junto con una clarificación de su relación con las artes liberales, tiene lugar, según el autor, a partir de Boecio y Casiodoro y entre los siglos V al XI. La *translatio studiorum* va a dar lugar a dos tradiciones a la

hora de entender la filosofía y las artes liberales: una latina representada por Hugo de San Víctor, y otra representada por Domingo Gundisalvo que se nutre de la tradición islámica (especialmente de Alfarabi y Avicena). Con ello se recuperaría la noción aristotélica de una filosofía primera, que aquí incluye el conocimiento de Dios, y la filosofía pasa a concebirse no como una disciplina, sino como una ciencia.

La segunda parte del libro, la más amplia, consiste en un estudio de la obra que se traduce: *Acceso de los filósofos a las siete artes liberales*. Se analiza el contexto preciso en el que se escribe; la concepción que hay en la época sobre libertad y censura y las regulaciones de 1210 y 1215; las fuentes disponibles en el periodo y las obras de referencia, directa o indirecta, de las que se nutre la guía. El aspecto que queda más desdibujado, si bien no es el objeto de estudio primero del libro, es la contribución de los autores judíos y del hebreo como lengua de transmisión. Por otro lado, la expresión «categorías religiosas islamistas» (p. 114) resulta extraña a la época; también cabría precisar el concepto de fe en el caso del islam al ser distinto al del cristianismo. Cabe destacar la pertinente aclaración de la nota 189 (p. 114) que indica en qué sentido ha de entenderse el tradicional papel asignado a los autores árabes como transmisores. En cuanto a los medios de control y censura, se detallan las diferentes categorías (de libros, de ideas, sobre personas) y subcategorías (quema de libros, confiscaciones, condena o prohibición, limitación de uso, *censura praevia*, limitación de la libertad de enseñanza, censuras doctrinales, imposición de doctrinas, procesos y sanciones, intimidación, disciplina de las relaciones entre personas). No se excluye la existencia de lecciones privadas y clandestinas y se contempla lo que algunos autores han denominado «herejía académica» (p. 113).

Los autores y textos de referencia indirecta del *Acceso* serían: Alfarabi (*Catálogo de las ciencias*), el *corpus* aristotélico que se maneja en la época, Isidoro de Sevilla (*Etimologías*), el *Libro de las definiciones* del médico y filósofo neoplatónico judío Isaac Israeli, dos textos de Domingo Gundisalvo (*Las divisiones de la filosofía* y *Sobre las ciencias*), el Pseudo Dioniso Areopagita (*La jerarquía celeste*), *Sobre la esfera del mundo* de Juan Sacrobosco, escrito a principios de la década en la que se sitúa el *Acceso* y en la que Sacrobosco es docente en París. Respecto a los autores y textos que son referencias fundamentales, hay varias obras de Boecio aparte de *La consolación de la filosofía* (*Aritmética* o *Sobre el fundamento de la aritmética*, *Música* o *Sobre el fundamento de la música*); los *Elementos* de Euclides, el *Almagesto* de Ptolomeo, *Nupcias de Mercurio* y *Filología*, de Marciano Capela, el *Timeo* y la traducción y comentario de Calcidio, *Retórica a Herenio* del pseudo Cicerón, y *Comentarios a la Retórica de Cicerón* de Mario Victorino. Cada una de estas referencias contiene una presentación tanto del autor como de la obra u obras en cuestión.

La tercera parte corresponde a la traducción del *Acceso de los filósofos a las siete artes liberales*. La traducción va precedida de un análisis sobre los orígenes del texto y un esquema de su estructura. Se explicitan los principios metodológicos adoptados para la traducción, la procedencia y adecuación del título, los manuscritos y la edición crítica tomada como referencia: la de 1988 de Claude Lafleur, por ser la más completa.

El *Acceso* es una guía para los estudiantes como introducción a los cursos datada entre 1230 y 1240. No hay registros ni regulaciones por las que podamos saber cuándo y cómo se utilizan estas guías, pero hay consenso entre los especialistas en que se relacionaban con la lección inaugural que el maestro de artes o de teología impartía antes de las lecciones ordinarias de los cursos. A diferencia de las lecciones, los cursos específicos se sitúan en el tramo menos importante del año académico, lo cual dejaba sin embargo al docente más libertad para configurar los contenidos. El texto habría sido redactado tras la regulación de 1231 por la bula de Gregorio IX (*Parens scientiarum*). Las consecuencias, interpretación, intencionalidad y relación con el resto de regulaciones se discuten en profundidad, especialmente respecto a los libros de Aristóteles de filosofía natural y se dibuja un panorama complejo más allá del tradicional debate de ideas. La bula *Parens scientiarum* continuaba con las prohibiciones de 1210 y 1215 respecto a la filosofía natural de Aristóteles pero limitaba la prohibición, pues regía hasta que los textos en conflicto fuesen purgados por una comisión creada para ello. Bordoy expone los interrogantes sobre el propósito y funcionamiento efectivo de esta comisión. La guía se escribió, pues, en un contexto en el que se pretende regular el acceso a las fuentes, es necesario definir la compatibilidad con el paradigma cristiano, pero se constata cierta relajación respecto a los transgresores a la vez que van cobrando autonomía los maestros de artes para definir los planes de estudio. Hay además escasa información sobre la Universidad de París en esa década concreta.

El *Acceso* es una de las guías más amplias de las que disponemos. Está concebida para introducir al alumnado en los estudios de artes liberales y filosofía. Responde a un estilo directo que sigue la metodología típica de la época: el desarrollo de un tema atendiendo a los cuatro tipos de causas según Aristóteles. La filosofía que se contempla corresponde al platonismo. La filosofía se entiende como abstracción o elevación del entendimiento sobre lo sensible y sus consecuencias para la actividad del ser humano. Este aspecto, la abstracción, vincula de forma clara la actividad filosófica a la ciencia. En ese sentido, en el *Acceso* se muestra esa intención de transformar la filosofía de disciplina a ciencia, es decir, de un tipo de conocimiento útil por lo que se obtiene (la instrucción del entendimiento, crear admiración y reverencia a Dios, instruir respecto al valor de lo verdadero frente a lo temporal), a una ciencia autónoma por sí misma. El contenido del texto se centra no en las artes liberales, sino en la filosofía, que es el conocimiento que se reivindica. Se divide en una parte de presentación de esta (razones para su estudio, definición y partes), cuestiones que plantea el autor del *Acceso* sobre el cuadrivio, y exposición sobre los contenidos de los cursos: aritmética, música, geometría, astrología, *La consolación de la filosofía*, *Timeo* y retórica. La parte más personal sería la dedicada a las cuestiones sobre el cuadrivio, siendo el resto más bien paráfrasis de las obras que se señalan.

La cuarta parte del libro, denominada *Anexos*, incluye una bibliografía general, un glosario de términos técnicos y un listado de los nombres propios que se mencionan en el libro acompañados de las fechas de referencia de nacimiento y muerte. El glosario es especialmente valioso porque explica el vocabulario técnico utilizado en la guía.

El libro de Antoni Bordoy tiene un indudable valor para la investigación sobre la institución y la docencia en la universidad medieval y para conocer el proceso de institucionalización, profesionalización y bases disciplinares de la filosofía en este periodo. La característica más sobresaliente es la combinación de una investigación a fondo de estas temáticas con la traducción de un texto que las ejemplifica: una guía, un género además poco estudiado. El estilo utilizado es claro y riguroso y la metodología es especialmente destacable porque sin desatender los debates de ideas, ofrece una sólida articulación de muy diversos elementos en juego: legales, administrativos, académicos e históricos. En este sentido, quizá un apartado de conclusiones generales e incluso un pequeño balance al final de cada capítulo habrían sido oportunos. Es innegable la dificultad de llevar a cabo una traducción que contiene numerosas expresiones técnicas y ya en desuso, especialmente en el ámbito de la geometría. Destacan las herramientas que se aportan para facilitar la comprensión: un aparato de notas muy riguroso, minucioso y amplio, así como esquemas e imágenes verdaderamente útiles y clarificadores que, sin duda, ayudan a la lectura de la guía y a la comprensión de su alcance.

Jacopo Francesco Falà and Irene Zavattero (eds.), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*. Flumen Sapientiae 8, Roma, Aracne, 2018, 504 pp., ISBN: 9788825521917. Cloth €28

Reseñado por RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears – IEHM, Palma, ES
r.ramis@uib.es

En la colección «Flumen Sapientiae», de la editorial Aracne, se presenta este libro colectivo, editado por Jacopo Francesco Falà e Irene Zavattero. Se trata de un conjunto de trabajos y de textos sobre las ideas divinas en el pensamiento franciscano. Por su extensión y por el número de autores, no podremos detenernos en cada trabajo, aunque sí daremos cuenta de los títulos de los capítulos, para pasar después a un juicio global.

Abre el libro Irene Zavattero (Universidad de Trento), «In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought. Introductory Remarks» (pp. XI-XXVII), quien hace una presentación general de la obra. El primer trabajo es de Riccardo Saccenti (Universidad de Bergamo), «Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)» (pp. 1-24). Seguidamente, Massimiliano Lenzi (La Sapienza), se ocupa de «La negazione delle idee e l'«oscurantismo» dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele» (pp. 25-49), y Stève Bobillier (Université de Fribourg), trata en su capítulo de «Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi» (pp. 51-73).

Luego, Timothy B. Noone (The Catholic University of America) y Carl A. Vater (St. John Vianney Theological Seminary) presentan un interesante trabajo «The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas» (pag. 75-99), enriquecido con sendos apéndices de Olivi y de Petrus de Trabibus, comentando el primer libro de las Sentencias. Siguiendo con Escoto, Jacopo F. Falà (Universidad de Macerata), se ocupa de «Divine ideas in the *Collationes oxonienses*» (pp. 101-133) y Ernesto Dezza (Pontificia Universidad Antonianum) trata acerca de «Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae» (pp. 135-159).

Seguidamente, Marina Fedeli (Universidad de Macerata), escribe sobre «Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli» (pp. 161-176); Davide Riserbato (Universidad Católica del Sacro Cuore) dedica su capítulo a «Ut induit rationem ideae. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick» (pp. 177-201) y Chiara Paladini (Universidad de L'Aquila) aborda el tema «Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol» (pp. 203-238).

El capítulo central y el más extenso, con diferencia, es el de William Duba (Universidad de Fribourg), Roberta Padlina (Universidad de Fribourg) y Christopher Schabel (Universidad de Chipre), «From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes» (pp. 239-369), que incluye un rico apéndice documental, en el cual se estudia el tratamiento que estos tres autores hicieron en sus comentarios de unos pasajes del primer libro de las Sentencias.

A continuación, Garrett Smith (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) escribe sobre «Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being» (pp. 371-399); Alessandro Ghisalberti (Universidad Católica del Sacro Cuore) lleva a cabo una bella síntesis en «Le idee divine in Guglielmo di Ockham (pag. 401-426)» y Andrea Nannini (Universidad de Varsovia) dedica su contribución al tema «Immensa exemplaritas. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I Sent., d. 35» (pp. 427-459).

Por último, Alessandro Domenico Conti (Universidad de L'Aquila), en su ajustado y preciso capítulo final, titulado «Late Medieval Exemplarism. A Philosophical Assessment» (pag. 461-487), hace un estado de la cuestión, que conecta claramente con los propósitos que indicaba Zattero en el prólogo.

Los comentarios al primer libro de las Sentencias son el itinerario a través del cual estos filósofos y teólogos franciscanos van mostrando su comprensión del problema de las ideas divinas, en un *continuum* que este libro traza con especial detalle. Lejos del esquema de tantos manuales (San Buenaventura – Escoto – Ockham), el libro da relieve a muchos autores a menudo preteridos y se enlaza con la historiografía más reciente, que ha mostrado particularmente la originalidad y la influencia de autores como Olivi o Pierre Auriol.

El problema que se dirime a lo largo del libro es la recepción del bagaje de la filosofía aristotélica por parte de los franciscanos en el tema concreto de las ideas divinas. La primera generación de hijos de San Francisco, al compás del pensamiento de su tiempo, estuvo fuertemente ligada al ejemplarismo agustiniano, de modo que se mantuvo alejada

del aristotelismo metafísico que en aquellos momentos se estaba empezando a conocer en Occidente. Para San Agustín, como es sabido, Dios creó el mundo gracias a las ideas ejemplares que existen en Él. De este modo, el mundo es un reflejo de las ideas divinas. De este modo, las cosas existen en tanto que son la realización de esas ideas divinas y, así, la verdad de esas cosas depende de la conformidad con las mismas.

Estos primeros filósofos franciscanos son Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, San Buenaventura o Pierre de Jean Olivi. Podríamos añadir que Olivi es ya un autor de transición, aunque –en cuanto a las ideas divinas– aún muy ligado a la tradición agustiniana, pues no negaba la existencia de las ideas divinas, aunque para él no había una verdadera pluralidad de ideas en Dios. A medida que se avanzamos en el siglo XIII, asistimos a un agustinismo cada vez más distorsionado, que discutía expresa o tácitamente con los límites del pensamiento de Santo Tomás.

Otros autores, como Escoto y Ockham, negaron estos puntos, dando preeminencia a la Sagrada Escritura sobre la filosofía. Con ello, las ideas ejemplares, en su multiplicidad, dependían –para Escoto– de la voluntad de Dios. En su trabajo, Falà muestra la gran influencia de Enrique de Gante sobre las *Collationes oxonienses*. Para Escoto, las cosas dependían de la voluntad divina no solo en lo tocante a su existencia, sino también en lo referente a su esencia. Ghisalberti muestra cómo Ockham radicalizó aún más la postura escotista, enfatizando, ante todo, la libertad divina: la creatura, en sí misma, era la idea. Con ello, se desmantelaba por completo el ejemplarismo.

En realidad, podría decirse que Escoto –mucho más que Ockham– es el eje del libro, puesto que recogió la herencia agustiniana y la rebatió, mientras que muchos otros elaboraron sus doctrinas a la vera del *Doctor Subtilis*, aunque a menudo, con críticas hacia su pensamiento. Ello da lugar a un tercer grupo de autores (Giacomo da Ascoli, Pere Tomàs o Pierre Auriol), que elaboraron un sistema propio en el cual encajaron de forma distinta la cuestión de las ideas divinas.

Algunos autores como Giovanni da Ripa quisieron dar una segunda oportunidad a las ideas divinas, tal y como explica Andrea Nannini. Da Ripa quiso desandar el camino de Escoto y Ockham y apuntalar una metafísica de corte neoplatónico, realmente compleja. Asimismo, otros autores como François de Meyronnes o Pere Tomàs, intentaron repensar a Escoto y concordarlo hasta donde pudieron con la tradición agustiniana.

Este libro muestra la riqueza de la tradición franciscana y marca una pauta hermenéutica muy válida, pues pasa un fino plumero por las doctrinas de algunos autores de gran valor, a veces ladeados, con el fin de mostrar un mapa genealógico de la comprensión de las ideas divinas. Los sucesivos capítulos muestran la situación «preescotista» y «postescotista», subrayando siempre el peso del maestro escocés como crítico de sus antecesores y de Santo Tomás, así como también las muy «sutiles» críticas al Doctor Sutil, por parte de sus discípulos y seguidores.

Por ello, hay que concluir mostrando la gran libertad de posturas que encontramos entre los autores franciscanos: prácticamente todos los aquí estudiados mantuvieron una

posición distinta de los demás. El libro tiene un orden cronológico, que facilita entenderlas ordenadamente, e incluso los apéndices ayudan a comprender ciertos problemas, mediante el análisis del acervo común de los Comentarios a Pedro Lombardo. Este mismo volumen podría tener una segunda parte con la recepción de estas doctrinas en las escuelas –las vías escolásticas– del Renacimiento y Barroco (especialmente, el escotismo y el nominalismo), que demostraría que estas mismas ideas continuaron siendo objeto de debate hasta el Barroco tardío.

Cabe felicitar a los autores por un libro tan acertado, que –con la misma metodología– podrían extender a otros temas candentes de la tradición franciscana medieval (los universales, la psicología, ética, política...). Los lectores agradecerían su esfuerzo y su rigor, del mismo modo que alaban ahora la valiosa labor de Jacopo Francesco Falà y de Irene Zavattero, para editar este volumen, que resulta del máximo interés para todos los expertos en filosofía medieval.

Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*. Brill's Companions to the Christian Tradition 82, Leiden and Boston, Brill, 2019. xxvi + 557 pp., ISBN: 9789004226227. Cloth €249

Reseñado por FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, DE
fernando.dominguez@theol.uni-freiburg.de

Es el volumen 82 de una prestigiosa serie de manuales y guías para el estudio de la historia intelectual en la tradición cristiana medieval y moderna. La función de tales compendios es facilitar al estudiante el acceso a un autor o a una escuela del Medioevo y de la temprana modernidad. En el prefacio los editores apuntan ya la dificultad que supone el acceso a un autor (Raimundo Lulio) que, además de haber dejado una obra tan voluminosa y hermética, tuvo una recepción posterior (Lulismo) sumamente variada y confusa. Múltiples razones y obstáculos auguran un primer encuentro tan abrumador y fatigoso como difícil de entender («overwhelming, if not incomprehensible»). En primer lugar: un enorme material a estudiar, es decir, un corpus de obras considerado, por unos, demencial y, por otros, como un genial e innovador sistema filosófico. Segundo: una obra que abarca todas las ramas del saber pero de difícil acceso por su lenguaje y estilo particulares y únicos que difieren enormemente del lenguaje y estilo común a las escuelas o círculos intelectuales contemporáneos, cosa que propició una interpretación diversa y variada a lo largo de los siglos produciendo además una serie inabarcable de estudios. Un tercer obstáculo para un lector de habla inglesa viene determinado por el simple hecho que las obras lulianas están escritas en catalán y en latín y la mayor parte de los estudios sobre Lulio y el lulismo, están fundamentalmente redactados en catalán y español, cosa que

evidentemente no facilita el acceso a su obra ni a la bibliografía fundamental. Finalmente la mayor dificultad está, sobre todo, en entender la extraña y singular estructura del Arte Grande luliano concebida como un método para llegar a una mejor comprensión de Dios, el mundo y el hombre y propuesta por Lulio como una base segura para demostrar a los infieles la verdad de la religión cristiana.

El *Companion* está dividido en cinco secciones temáticas de muy diferente extensión con la intención de dar un profundo y exhaustivo conocimiento sobre Raimundo Lulio y el lulismo. Tres se ocupan de Raimundo Lulio y dos del lulismo. Las aportaciones de los autores en las tres primeras secciones tratan de Lulio en el ámbito de la filosofía, teología y literatura, llamando poderosamente la atención como los tres escritos de la última, dedicada a la literatura, ocupa tantas páginas como las otras dos juntas.

La primera sección (Lull as Philosopher and Theologian) quiere ser una introducción a Lulio y a los hechos relevantes de su obra en el contexto de su vida. Mark D. Johnston (Ramon Llull, ca. 1232-1316, pp. 13-17) aporta una breve información sobre la vida de Lulio siguiendo la narración de la *Vita coetanea*, principal fuente autobiográfica, apuntando las lagunas para la reconstrucción de la biografía, pues, a pesar de una amplia base documental y los numerosos estudios, permanecen oscuros datos importantes de su vida, como son la fecha de nacimiento, las circunstancias de su muerte y los treinta primeros años precedentes a su conversión. Henry Berlin (Ramon Llull and His Contemporaries, pp. 18-45) apunta como Lulio participó de lleno en los acontecimientos de su época gracias a su relación directa con los detentadores contemporáneos del poder político y religioso, relaciones que son analizadas sumariamente. Se ofrecen referencias textuales, coincidencias y divergencias conceptuales con los más importantes filósofos y teólogos contemporáneos. También viene examinada la cuestión de las lenguas y el recurso a la autoridad de la Biblia en el ámbito de la misión en la que Lulio se muestra partidario de la demostración racional de la fe cristiana, que vino a ser el punto diferencial de cara a sus contemporáneos. A continuación Josep Batalla (Lull as Lay Philosopher and Theologian, pp. 46-80) analiza su original papel de filósofo y teólogo laico, en el sentido genuino de este término, aportando una concisa explicación del Arte Grande en la que se reúnen los aspectos principales y fundamentales del pensamiento luliano: la contemplación, la misión y la teología filosófica. El Arte es, por ello, un instrumento conceptual pensado para la contemplación, que es la base teórica para una efectiva práctica misional y para la elaboración de un tinglado filosófico-teológico que la hace posible y eficaz. Se insiste en la orientación fuertemente religiosa del Arte, que muchos estudiosos de su obra reducen a un «external mechanism» olvidando su «internal system», es decir, un sistema contemplativo que puede explicar filosóficamente la realidad sobre una base teológica. En la última aportación de esta primera sección Josep E. Rubio (Lull's «Great Universal Art», pp. 81-116) analiza y aclara los principios y método de ese Arte Grande para mejor entender los elementos esenciales de la misma, insistiendo que el Arte Grande de Raimundo Lulio no puede ser reducido a un único texto o identificado con una o varias obras, sino que constituye un único método presente de manera unitaria en toda la producción luliana: un mecanismo racional puesto al servicio de la fe para defenderla y difundirla. Es universal en cuanto su

núcleo constituye el fundamento epistemológico de toda ciencia particular, sistematizado a través de un mecanismo combinatorio que comienza en la *Tabula generalis* (1293-94) y concluye con el *Ars generalis ultima* (1308).

La sección segunda («Llull as Evangelist») pasa revista al punto más importante de la autognosis luliana, a saber, su programa de conversión de los infieles, especialmente los musulmanes, a la fe cristiana, que es también el aspecto de la actividad luliana más discutido y tratado por los historiadores de la Europa medieval. Sus esfuerzos, tanto en la teoría como en la práctica, de cara a la acción misionera se centraba en la disputa pacífica pero se manifestó también en el apoyo de acciones a favor de la cruzada, es decir, la lucha armada contra el infiel. En primer lugar Gregory Stone (*Ramon Llull and Islam*, pp. 119-145) analiza la evidente familiaridad de Lulio con el Islam, expresada, sobre todo, en los planteamientos de su *Arte Grande* en la que se pretendía encontrar argumentos aceptables a la audiencia de los intelectuales musulmanes. Concentra su estudio en algunos elementos que considera esenciales y las posibles raíces islámicas del pensamiento luliano, especialmente las dignidades divinas (figura A) y la terminología correlativa. Annemarie Mayer (*Llull and Inter-Faith Dialogue*, pp. 146-175) analiza las tácticas para el debate y la disputa con los no cristianos y apunta como estos presupuestos determinan el desarrollo del *Arte Grande*. El estudio se limita fundamentalmente al *Liber de gentili et tribus sapientibus* donde Lulio propone un nuevo método basado en un fondo común a las tres religiones: los atributos divinos. Esta actitud interreligiosa en su teología constituye un elemento de novedad que induce a hablar de una estrategia 'trialógica' (p. 171). En la última contribución a esta sección Pamela Beattie (*Ramon Llull's Crusade Treatises* pp. 176-213) reconstruye la evolución de la reflexión luliana sobre el tema de la cruzada para constatar exactamente lo que Lulio dice (o no dice) hablando de una acción militar contra el infiel, asunto muy debatido en los estudios lulianos. La opción luliana de una cruzada como instrumento de promoción de la fe fue un elemento presente en la estrategia de misión que fundamentalmente no tenía otro objetivo que facilitar la evangelización y conversión de los infieles.

La sección tercera («Llull as Vernacular Writer») presenta la obra que Lulio escribe en catalán y comienza con una aportación de más de ochenta páginas de José Aragües Aldaz (*Ephemeral Stories: Llull and Medieval Exemplary Literature*, pp. 217-304) [Una ampliada versión de esta aportación fue publicada anteriormente en lengua castellana: J. Aragües Aldaz, *Ramon Llull y la literatura ejemplar*. Alicante: Publicaciones de la Universtat d'Alacant, 2016]. Se trata de una interpretación del uso abundante y particular que Lulio hace de los ejemplos, de los cuentos y de las comparaciones a lo largo de su obra. El corpus que Aragües toma en consideración es muy amplio y su análisis exhaustivo quiere poner de manifiesto la originalidad del género literario de los *exempla* en Lulio. Así el ejemplo tradicionalmente tiene un carácter sobre todo retórico y moral y una pretensión invariable de historicidad, en cambio el ejemplo luliano tiene un carácter predominantemente ontológico (expresa la semejanza de Dios en el universo) e intelectual (se dirige a ejercitar la capacidad intelectual del lector). El ejemplo luliano supera su original función como recurso retórico y se convierte en un espejo de la esencial ejemplaridad y analogía de la creación divina, es decir, toma un carácter que se podría denominar metaejemplar. Por

eso sería la peculiaridad más llamativa del universo del *exemplum* luliano un vigor, que se pudiera denominar, generativo, es decir, esos ejemplos se transforman en arquetipos que los lectores pueden ampliar y transformar creativamente, de tal manera que el *exemplum*, cuento o metáfora no son recursos acabados y fijos literariamente sino que se puede reactivar y regenerar continuamente según las necesidades del discurso. En fin de cuentas: un lenguaje que invita a la interpretación creativa de cada lector. Se trata, pues, de un proceder que Lulio desarrolla de una manera peculiar y única inspirado y determinado por el original ejemplarismo metafísico de su Arte Grande. La sección prosigue con otro extenso estudio de Alexander W. Ibarz (Narrative Structure and Cultural Significance in the Novels of Ramon Llull, pp. 305-363) en el que pasa revista a las dos novelas 'espirituales', *Blaquerna* y *Félix o Libro de maravillas*, afirmando con tono polémico el valor literario de estas obras lulianas contra los que quieren ver en ellas una prevalencia doctrinal negándolo un puesto en la historia de la literatura. Finalmente Mary Franklin-Brown (Ramon Llull as Encyclopedist, pp. 364-396), después de una introducción al enciclopedismo medieval y sus características generales, ofrece una perspectiva general sobre los numerosos escritos lulianos con cierta pretensión enciclopédica situando a Lulio entre los grandes enciclopedistas vernáculos. Escritos que se consideran especialmente importantes para el desenvolvimiento del lulismo posterior que hacen patente la importancia de Lulio para la comprensión del desarrollo de la cultura al margen de los centros de estudio de fuerte impronta clerical.

En las secciones segunda y tercera se muestra la distintiva particularidad del ideario luliano que viene establecido por las exigencias epistemológicas de la metodología de su *Ars magna*, en la que se manifiesta a las claras el carácter único y distintivo de sus ideales sociales y religiosos.

En las dos secciones dedicadas al lulismo no se tratan, por razones de espacio, ni la repercusión de la obra luliana en la Edad Media tardía, como fueron las escuelas de Barcelona y Mallorca, además de Nicolás de Cusa y Ramon Sibiuda, ni la importante radical y, para el lulismo, decisiva persecución de Lulio y los lulistas por la inquisición en el Reino de Aragón como tampoco la historia de las muchas obras alquímicas, mágicas y pseudo-cabalísticas íntimamente unidas al lulismo durante los siglos medievales y en los albores de la era moderna. Como ha mostrado Michela Pereira en numerosas ocasiones la pseudoepigrafía luliana es expresión de una verdadera y propia doctrina filosófica formando una unidad inseparable con otras manifestaciones intelectuales del lulismo y son a la vez un testimonio de la continuidad y magnitud de su reputación en aquellos siglos. La primera de las dos secciones («Renaissance and Modern Lullism») analiza la difusión del método e ideales lulianos y sus principales partidarios en Europa desde finales del siglo XV hasta el XVIII. La aportación de Linda Báez-Rubí (Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16th Century, pp. 309-346) presenta los dos círculos de intelectuales que cultivaron en el siglo XVI los estudios lulianos en Europa: el humanista francés Lefèvre d'Étaples y el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. A ambos se debe una difusión de la obra luliana, sobre todo en términos materiales, gracias a la intensa actividad editorial. La autora se fija especialmente en Charles de Bouvelles y Bernardo de Lavinjeta en

territorio francés, y Pere Dagú, Alonso de Proaza y Nicolás de Pax en el círculo cisneriano, caracterizado, este último, no solo por la difusión del Arte Grande luliano, sino también por los ideales lulianos de evangelización cristiana. Sobre la difusión del lulismo universitario durante la Edad Moderna trata Rafael Ramis Barceló (*Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century*, pp. 437-470) ofreciendo con generosidad de datos históricos un cuadro extenso y variado de la recepción de Lulio en instituciones académicas. Completa esta sección la contribución de Roberta Albrecht sobre un tema poco tratado y de gran interés para los lectores anglófonos (*Lull in Seventeenth-Century England*, pp. 471-495). Partiendo de la reconstrucción de las bibliotecas de aquel tiempo hace una relación de los intelectuales lulistas más o menos conocidos. Los lulistas ingleses buscaban y encontraron en el Arte Grande técnicas mnemónicas para la formulación de un lenguaje universal. Se analiza también un lulismo musical (Lord Herber of Cherbury) y un lulismo interesado en la kabbalah hebrea para la conversión de los judíos al cristianismo.

La última y quinta sección («Lullist Missions to the New World») puede sorprender a los especialistas pues se trata efectivamente de una temática poco debatida: la inspiración lulista en los misioneros protagonistas de la evangelización de América desde los primeros viajes de Colón, pasando por la actividad de los primeros franciscanos en México y las más modernas misiones en California. En la primera aportación John Dagenais (*A Lullist in the New World: Bernat Boil*, pp. 499-514) analiza la figura del poco conocido monje de Montserrat, pasajero en el segundo viaje del Almirante, sigue Linda Báez-Rubí (*Lullism in New Spain*, pp. 515-532) narrando la acción misionera en Nueva España especialmente la de su primer arzobispo Juan de Zumárraga y la interesante *Rhetorica christiana* de Diego de Valadés en la que se puede constatar la influencia luliana en el celo misionero de los primeros franciscanos en Nueva España. Para terminar, de nuevo, John Dagenais (*A Lullist in the New World: Junipero Serra*, pp. 533-551) analiza la obra y el notable influjo del ideario luliano en el recién canonizado franciscano mallorquín Junípero Serra, fundador de las primeras misiones en California.

La pretensión de este volumen es ofrecer una ecuánime y ponderada síntesis del desarrollo y estado actual de los estudios académicos sobre Raimundo Lulio y el lulismo con la intención de recoger los esenciales resultados de la investigación actual considerando la bibliografía más importante para dar así una orientación a los lectores no especializados. Al tratarse de aportaciones autónomas, sin pretensión de coherencia o relación entre ellas es difícil lograr la pretendida intención. Quedan sin tratar muchos y notables aspectos del legado filosófico, teológico y literario de Lulio y su repercusión posterior, lo cual no significa un juicio negativo – ni mucho menos – sobre el valor y calidad de cada uno de los artículos presentados.

El volumen ofrece, sin duda, una valiosa serie de contribuciones a los estudios lulianos, pero es difícil admitir que ofrezca una síntesis o compendio de la obra del autor y su repercusión posterior. Basta echar un vistazo al muy útil índice final y constatar la ausencia en las tres primeras secciones del volumen de algunas obras fundamentales en la reciente investigación luliana (sobre todo en el campo de la lógica y la epistemología) como

Logica nova, Liber correlativorum innatorum, Liber de ascensu et descensu intellectus... En cuanto al lulismo – un campo inabarcable – es notoria la ausencia de Leibniz y, por último, siendo ésta una obra para el público de habla inglesa, es llamativa la mínima presencia en las notas y en la bibliografía de Frances A. Yates, Robert D. F. Pring-Mill y Charles H. Lohr, que siguen siendo figuras decisivas y referencia obligada para quien se inicia en los estudios lulianos.

En resumen: La parte dedicada a Raimundo Lulio se puede considerar como una reunión, no demasiado orgánica, de notables estudios individuales con un peso mayor en la parte literaria en detrimento de la exposición de la esencia y fondo del ideario luliano. La parte dedicada al lulismo es, sin menoscabo de la calidad y novedad de las contribuciones, una selección parcial y fragmentaria de un amplio campo de investigación que, por sus dimensiones, exigiría un *companion* aparte con muchos más capítulos.

Herbert L. Kessler and Richard G. Newhauser with the assistance of Arthur J. Russell, *Optics, Ethics, and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Looking into Peter of Limoges's Moral Treatise on the Eye*, Studies and Texts 209; Text Image Context: Studies in Medieval Manuscript Illumination 5, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2018. xiv + 212 pp., ISBN 9780888442093. Cloth \$95

Reseñado por CHRISTIAN ETHERIDGE
National Museum of Denmark, Copenhagen, DK
wyvern_hoo2@hotmail.co.uk

This work is number 5 in the wonderful *Text Image Context: Studies in Medieval Manuscript Illumination* series published by the Pontifical Institute of Medieval Studies. As can be imagined, this volume rises to the high academic benchmark set by the series and is both beautifully set out and richly illustrated. The subject matter is interesting, to say the least, covering the interface of optics, ethics and art in the thirteenth and fourteenth centuries. The interplay between optics and art has been much discussed in the context of the Renaissance, but sparsely covered in a medieval framework. Adding ethics into this mix only increases the anticipation of what this book might contain. In this volume Herbert L. Kessler and Richard G. Newhauser, two distinguished scholars on the senses, optics and medieval art, have assembled nine essays in total. The essays were selected by the editors for their relevance in examining afresh the introduction of «ancient and Arabic optical theories» and how these transformed thirteenth century thinking about vision. These papers look at how such apparently conflicting subjects as science and theology could be reconciled at the University of Paris and elsewhere. Finally, they look at the

effect that these developments had on preaching and sermons and those who learned about optics through these mediums.

The editor's note that the essays «complicate the accepted understanding of the impact that science had on thirteenth-century visual culture». They attempt to show that Greek optical science was known earlier than assumed, back to *The Commentary on Timaeus* by Calcidius and was also used by artists a least a century before the Italian Renaissance. They also emphasize Christian theories of vision, especially Augustine's three modes of seeing and how these conditioned the way Greek and Arabic theories of optics were received and utilised.

Peter of Limoges and his treatise *The Moral Treatise on the Eye* is a current that runs through this volume (henceforth known as the *Moral Treatise*). This treatise was very well known in the middle ages but is not widely known today in academia. It is a very important treatise as it uses science to explain theology and uses narratives to explain treatises on perspective for an audience who was not educated in the sciences. The editors push forward the idea that the work of Peter of Limoges underpins the volume. This is in some ways an accompaniment to Richard G. Newhauser's translation of *The Moral Treatise of the Eye* (Toronto, 2012) that has opened up this important work to scholarship.

Appropriately it is Richard G. Newhauser who begins the series of contributions with his chapter *Morals, Science, and the Edification of the Senses*. He begins with Giles of Rome and his treatise, *De regimine principum*, that covers the importance of the senses for educating children, following the medieval practice that sensation was to be both guarded and guided. Vision played an important role in the ethics of sensation and sight was an important tool for gathering information as well as being morally fragile. This is emphasized in pastoral works on the moral tradition of the thirteenth and fourteenth centuries such as the *Summa de virtutibus* of William Peraldus which Newhauser gives as an example. This is furthermore emphasized in the parallel growth of scientific texts in this period on optics and here Newhauser uses the example of Roger Bacon's *Perspectiva*. Newhauser stresses that no thinker was more important in this marriage of the scientific and the moral during this period than Peter of Limoges. Here he discusses his life, career and his major work the *Moral Treatise*. Peter of Limoges is here shown as both compiler and preacher of sermons as well as being extensively book learned in theology and the sciences. Newhauser notes that the edification of the senses is central to the *Moral Treatise*. He also notes the influences on Peter such as Roger Bacon, Vincent of Beauvais and possibly Richard de Fournival which he describes further in his chapter. Newhauser finishes with a discussion of the use of the amorous senses by Richard de Fournival and Peter's filtering of this stimuli to avoid the erotic.

The next chapter is Carolyn Muessig's *Can't Take My Eyes Off of You»: Mutual Gazing Between the Divine and Humanity in Late Medieval Preaching* which begins with an examination of the beatific vision. The chapter considers sermons that explain how humans could look at the divine. The examples begin with the Augustinian canon Jacques de Vitry. Here Muessig takes us through a series of Jacques de Vitry's sermons covering aspects of sight,

concluding an interaction of the divine and mortal through a mutual loving gaze. The Franciscan minister general, Bonaventure and his sermons are referred to as another example. Here Bonaventure also uses the concept of mutual gazing through the example of the stigmatization of St Francis. One prominent example Muessig uses is that of Peter of Limoges and the *Moral Treatise*. Here Muessig shows the use by Peter of Limoges of using scientific explanation of optics as a way to understand theological meaning. This is seen by Muessig as a strengthening of the concept of human beings being able to see God. Muessig concludes by saying that all the accounts above should be looked into further to uncover more about the relation between the medieval self and the divine.

Following from this is a chapter by Donal Cooper titled *Preaching amidst Pictures: Visual Contexts for Sermons in Late Medieval Tuscany*. Cooper notes here that the *Moral Treatise* is useful in offering new possibilities into understanding the reception of optical theory by the wider medieval lay public. In the connection between optics, preaching and the visual arts, Cooper draws on examples from Tuscany at the turn of the fourteenth century and introduces sermons as a vehicle for disseminating ideas of visions and optics pointing out that Tuscan mendicant sermons are understudied and very rarely published. Acknowledging the fundamental research needed for further studies, Cooper proceeds to build up a preliminary survey of the accessible material. In this he finds that preachers used exempla and themes from writers on optics including those of Aristotle, Albertus Magnus and Aquinas. Cooper then notes the backdrop of the mendicant church interior and its imagery to back up the sermon material. Here he uses the example of the San Domenico, Arezzo where the Dominican preacher Ambrogio Sansedoni is pictured in a fresco. Frater Giordano da Pisa in Florence is used as another example who used expositions of the physiology and theology of vision in his sermons. Cooper sums up that there was neither primacy of word or image in the sermons but an integration of preaching and painting in a mendicant church.

The next chapter is Aden Kumler's *Seeing the Worldly with a Moral Eye: Illuminated Observation as Introspection*. Here Kumler focuses on the tradition of *speculatio* and focuses on two fourteenth century French manuscripts here to see a third speculative mode that is neither speculative introspection nor observation. The first manuscript focuses on three innovations or novelties that seem outwardly beautiful but are inwardly corrupt and wicked. These being hocketed songs, buttoned robes and colored stockings. These are condemned in both the text and illuminations of the manuscript. The second manuscript is a Dominican treatise on the qualities of John the Evangelist. This also shows the perils of the flesh that John ignores in the shape of beautiful women. Kumler concludes that the seductive appeal of the manuscript images was part of the manuscript's campaign against worldly pleasures.

Jacques Berlioz's *Eyes in the Back of the Head: Exempla and Vision in The Moral Treatise on the Eye by Peter of Limoges* is the next chapter. Here Berlioz focuses on the *Moral Treatise* and the relationship between the eye, vision and exempla in this work. Berlioz furthermore addresses the use of exempla in the middle ages. In his detailed survey of the *Moral*

Treatise, Berloiz breaks down the number of exempla to 110. These are then subdivided into sections such as the natural world and staged quotations. The exempla are then divided again into those that focus on eye and those that don't. These are supplemented with a series of tables and charts. This is then followed by examples of the different type of exempla and where they are sourced from such as the *Physiologus* and Valerius Maximus. This builds up into a very interesting insight into the inner workings of Peter of Limoges and his narrative choices and emphasizes the richness and diversity of the *Moral Treatise* and its interaction with optical theory.

Keeping the focus on exempla is Larry Scanlon and his chapter, titled *Is the Exemplum a Mirror?* In this chapter Scanlon works with literary theory on the contrast between the narrative and the visual in the *Moral Treatise*, especially with use of exempla by Peter of Limoges. Scanlon begins with an investigation narrativity in light of the hostility of modern literary thought to moralization and didacticism and then turns to a comparison of the *Moral Treatise* to the *Policraticus* of John of Salisbury. Scanlon is keen to show the complexity of didactic works such as *Policraticus* and the *Moral Treatise*, that they are didactic and also contain narrativity. The moralization of the text is therefore defined by its narrative instantiation. Scanlon believes that the exempla within can be seen as a mirror that reflects the transcendent sequences of Christian salvation.

Turning from literary theory to science, A. Mark Smith writes on *Skating on Thin Eyes: Hans Belting on the Optics of Arabic and Western Art*. In this chapter Smith analyses Hans Belting's recent work *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (2011). Smith notes that Belting claims that Islamic art is non-pictorial or aniconic while Western art is pictorial or iconic; especially after the invention of linear perspective in fifteenth century Florence. Belting claims that Western art allows the viewer to gaze through the surface, rather than on the surface and that the painting also returns the viewer's gaze. In contrast Belting claims that Islamic art is rooted in cultural norms that is based on a form of Arabic optics. This is exemplified in Ibn al-Haytham's 'Book of Optics' that reduced the eye to a light projector rather than an image selector. Belting states that visual images, created by the imagination are not involved in Ibn al-Haytham's optical theories. Smith goes on to analyse Ibn al-Haytham's optical theories. His detailed exploration of Ibn al-Haytham's work is accompanied by some excellent and clear diagrams. These diagrams of the brain and eyes are then used with the example of the twelfth century mosaic of Christ Pantokrator from the apse of Cefalú Cathedral in Sicily. This is accompanied by a detailed argument and explanation of Ibn al-Haytham's visual theory to contradict Belting's theory.

The last two chapters focus on medieval art, the first of these is Christopher R. Lakey with «*To See Clearly*»: *The Place of Relief in Medieval Visual Culture*. In this chapter Lakey investigates relief sculpture in the history of perspective by examining its role in Erwin Panofsky's 1924 essay *Perspective as Symbolic Form*. Lakey follows that medieval sculpture was more complex than Panofsky gave credit for. Lakey works through Panofsky's conception of perspective and that he gestured towards medieval sculptures relationship

with the history of perspective in his essay. He first draws on the example of the statues on the West Façade of Ferrara Cathedral from 1135. Here the sculptor Niccoló drew on practical geometry, such as Hugh of St Victor's *Practica geometriae*. Another example Lakey gives is Nicola and Giovanni Pisano's optical naturalism on pulpits in Tuscany at the turn of the fourteenth century. A further example is Arnolfo di Cambio and his thirteenth century sepulchral monuments. These are finally drawn together with the ideas of the Perspectivists and the art of Giotto to take a new view of Panofsky's work.

The final chapter is *Fenestra Obliqua: Art and Peter of Limoges's Modes of Seeing* by Herbert L. Kessler. Here Kessler focuses on the *Moral Treatise* and fourteenth century art. Kessler points out that Peter of Limoges shows virtually no awareness of art, however the *Moral Treatise* is of great importance to understand medieval art, with its concept of the triple eye of contemplation, reason and of the flesh. Kessler follows this with two examples of paintings produced in the court circle of Charles IV in Prague. The Evangelary of Jan Opava depicts Luke the Evangelist as a doctor, an artist and an author. Therefore, Luke is corporeal healer, spiritual healer and intellectual healer, which correspond to the three ways of seeing in the *Moral Treatise*. Kessler also focuses on the framework of the vignettes as mullions in trompe-l'oeil perspective. This brings to mind reliquaries of which Kessler brings some examples to the chapter. This framing is also used for the geometric forms God used to create the world as described in Calcidius' commentary on Plato's *Timaeus*. The second image is the reverse of the Madonna of Most from the Convent of St Agnes in Prague. This is a trompe l'oeil lattice of imitation stone. Kessler concludes that the Madonna of Most was supposed to be seen from both sides on an altar table and the trompe l'oeil panes were to be infused with light and providing a prelude to the image made flesh on the other side.

Optics, Ethics and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries is an ambitious work that covers several academic disciplines; art history, history of science, theology and history of literature. The premise of the volume is to see the interconnected way how optics, in the form of Perspectivist theories, ethics in the form of theology, morals, sermons and exempla, and art in a variety of media such as manuscript illumination, sculpture and murals interacted with each other. Such a work could easily be lost in a depth of material if it did not have a connecting thread, in this case provided by *The Moral Treatise on the Eye* of Peter of Limoges. Although some essays focused on the work just briefly and maybe could have focused more on this treatise, it does not detract from the depth and quality of work here. It is a perfect accompaniment to Richard G. Newhauser's translation, which should be read together with this volume. *Optics, Ethics and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* will appeal primarily to those working with medieval optics, preaching and medieval art. Its appeal is certainly broader though and will appeal to all who have an interest in the thirteenth and fourteenth centuries. I heartily recommend this volume and hope it will encourage more scholarly debate in the years to come on the interface between optics, ethics and art in the middle ages.

Fray Luis de León, *Cuestiones sobre la Encarnación*. Introducción, transcripción, versión y notas de José Manuel Díaz Martín, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2018, 172 pp., ISBN: 9788490128497. Cloth €14

Reseñado por FRANCISCO CASTILLA URBANO
Universidad de Alcalá, ES
francisco.castilla@uah.es

El editor, traductor e introductor de este libro, José Manuel Díaz Martín, lleva muchos años dedicado al estudio de la obra de fray Luis de León. Fruto de esta entrega continuada son numerosos artículos publicados en prestigiosas revistas, el libro *Leyendo a Fray Luis de León* (Newark, 2014), y el estudio crítico *La lengua lisonjera*. Historia de la interpretación de fray Luis de León a través de sus retratos (Fundación Larramendi, http://www.larramendi.es/esc_sal/i18n/consulta/registro.do?id=12589). En esta ocasión aumenta su contribución a la difusión de la obra latina del agustino, en la que consta su *Tratado sobre la gracia y la justificación* (El Escorial, 2008), con las *Cuestiones sobre la Encarnación*, que no son otra cosa que los comentarios de fray Luis a las cuestiones 20 a 27 de la tercera parte de la *Suma* de santo Tomás, insertas en el manuscrito sin catalogar de la biblioteca del Seminario diocesano de Valladolid. Este ya fue utilizado en 1996 por José Rodríguez Díez y Joaquín Maristany del Rayo para editar las clases dedicadas a la eucaristía (*Commentaria Eucharistica*. El Escorial, 1996) por el mismo autor.

Las aportaciones de José Manuel Díaz, sean sobre el agustino o sobre otros autores y temas que han reclamado su atención, destacan siempre por su elevado conocimiento de las materias que trata y a este añade una desarrollada capacidad para establecer relaciones con cuestiones diversas y de muy diferente calado. Este libro que ahora comentamos no es una excepción. Es así como se suceden en su Introducción (pp. 9-35) los asuntos propios de un estudio de estas características: origen del manuscrito, historia, localización, autoría y fecha de redacción. Todos ellos son tratados con los medios adecuados para dar cuenta precisa de los mismos. Tal vez, de los citados, el apartado de la fecha de redacción del comentario sea el de mayor dificultad que se ha visto obligado a resolver el editor, que ha necesitado recurrir a datos filológicos e históricos que afectan a varios trabajos de fray Luis para situar la lectura del texto en el verano de 1569, cuando sustituye al dominico Mancio de Corpus Christi. El mérito de justificar esta nueva datación se pone de manifiesto cuando se aprecia que la opinión predominante hasta ahora, que situaba en el verano de 1568 su impartición, había gozado de la preferencia de especialistas de la talla de Vicente Beltrán de Heredia, Salvador Muñoz Iglesias o José Barrientos García.

Además, la introducción también se adentra por los caminos que determina el contenido del texto y llama la atención sobre el desigual seguimiento de la *Suma* tomista por el comentador, que lo mismo profundiza en las cuestiones tratadas por santo Tomás durante varias páginas o las ignora total o parcialmente, como es el caso de la cuestión 20

(«Sobre el sometimiento de Cristo al Padre»), donde el breve desarrollo se adentra más en matizaciones y salvaguardas que en auténticas contribuciones, o las 21 («Sobre la oración de Cristo»), 23 («Sobre la adopción de Cristo») y 26 («Aquello por lo que se dice que Cristo es mediador entre Dios y los hombres»), que solo muestran su título en el comentario. En cualquier caso, sin dejar de tener en cuenta que está exponiendo ese comentario de la *Suma* como sustituto, en una cátedra regentada por un dominico, la filiación agustiniana de fray Luis le lleva a pasar casi siempre con cierta rapidez sobre los fundamentos tomistas y recurrir, las más de las veces, a una inspiración nominalista que claramente le resulta más afín o de su gusto que la del Santo dominico. Un dato que muestra la diversidad de ramas salidas del tronco frondoso de la Escuela de Salamanca, y que enlaza probablemente más con su fundador, Francisco de Vitoria, que con la generación de los Domingo de Soto y Melchor Cano, que tanto hicieron por desarrollar sistemáticamente sus enseñanzas.

Lejos de estas cuestiones desaparecidas o comentadas casi al paso, las que se debaten con detenimiento son las cuatro restantes: 22 («Sobre el sacerdocio de Cristo»), 24 («Sobre la predestinación de Cristo»), 25 («Sobre la adoración de Cristo») y 27 («La santificación de la bienaventurada Virgen María»).

A propósito del sacerdocio de Cristo, la Introducción descubre las preocupaciones lusitanas por establecer diferencias con los judíos y los protestantes en relación con ese sacerdocio que tendría como antecedente la figura de Melquisedec. La gracia se revela aquí como un motivo fundamental para establecer la igualdad entre cristianos. Algo de la vieja argumentación elaborada por Alonso de Cartagena en su *Defensorium unitatis christianae* parece aflorar más de un siglo después en la pluma de uno de sus hermanos de sangre para volver a reclamar la posibilidad universal de salvación. José Manuel Díaz recuerda oportunamente la relación de esta cuestión con las acusaciones de las que fue objeto fray Luis ante el Santo Oficio, y cita (p. 19) el doble juego de denuncia de sus saberes, por acercarse a los luteranos y a los rabinos en sus interpretaciones, por una parte, y la copia aprovechada de esos mismos saberes, por la otra, al que recurrió su enemigo, el dominico Bartolomé de Medina, interesado también en la sustitución de la cátedra obtenida finalmente por el agustino.

La cuestión 24 trata el tema de la predestinación de Cristo y la de los humanos, lo que lleva directamente a la debatida cuestión de la justificación y, de nuevo, a las disputas sobre la gracia, tan importantes en el siglo. Fray Luis se plantea de inicio «La proposición ‘el Hijo de Dios estaba predestinado a ser hombre’, ¿es verdadera?», pero, casi de inmediato, admite que respecto de la misma no se trata tanto de lo que enuncia, que está fuera de duda, como «del modo de hablar del asunto» (p. 67). En última instancia, si la predestinación del Hijo de Dios no puede ser cuestionada por la teología católica, mucho más tranquilizador para el espíritu de los humanos resulta saber que aquella es «la causa eficiente de nuestra predestinación, que es lo mismo que decir que la gloria y la felicidad de los hombres ha sido querida por Dios» (p. 81).

A continuación, en la cuestión 25, aparece el tema de la adoración de Cristo, con importantes antecedentes en la patrística y en autores medievales, pero especialmente relevante en la época a raíz del planteamiento protestante. No sorprende, por tanto, que la mirada se desvíe y lo que es un estudio sobre Cristo, acabe siendo determinado por la voluntad de mantener la distancia con los protestantes: «si los católicos adorásemos a Cristo de dos modos distintos se puede interpretar que coincidimos con las opiniones de los herejes, razón prudencial por la que la Iglesia ha establecido que rindamos a Cristo la sola adoración de latría» (p. 95). Desde esta perspectiva diferenciadora, adquiere mayor importancia la discusión sobre la adoración de las imágenes, vinculada a la adoración misma de Cristo, pero dotada de entidad propia y que se añade a esta cuestión hasta convertirla en la de mayor extensión de todas las tratadas en el texto. Fray Luis muestra la amplitud de sus lecturas, que lo mismo le llevan a citar las obras de los neoplatónicos editados por Marsilio Ficino como al propio Pico della Mirandola, de la misma forma que asume la aversión a John Wycliff, presente ya en Francisco de Vitoria, como uno de los antecedentes más reconocibles del luteranismo posterior. José Manuel Díaz recuerda con oportunas referencias el poso histórico de cada debate, especialmente al dirigir la mirada del lector a dos momentos inmediatos decisivos en la cuestión: en lo teórico, la sesión XXV de 4 de diciembre de 1563, de Trento, que decide sobre la legitimidad de las imágenes sagradas no por sí mismas sino como representativas de las figuras sagradas y, en lo práctico, la situación generada en Flandes a partir de agosto de 1566, cuando una serie de disturbios provocados por los calvinistas, directamente o con la mediación de secuaces a pago, acaba en el asalto a las iglesias y la destrucción de imágenes de santos. Para restaurar el orden Felipe II recurrirá al duque de Alba, que impondrá severos castigos a una población cada vez más descontenta con las autoridades españolas. La actualidad del momento en su versión más intransigente y la tradición, que no acabó tampoco de ponerse de acuerdo en torno al valor de las representaciones sacras hasta que las autoridades conciliares impusieron su decisión, se dan cita en el tratamiento del problema por parte de fray Luis. La cuestión se extiende, además, con otro de los motivos de polémica con los reformados: la veneración de las reliquias. También aquí el agustino muestra su vertiente ortodoxa y defiende su validez no solo con el argumento de autoridad que suponen los concilios segundo de Nicea y el de Trento, sino con argumentos.

Tal opción invita a recapacitar sobre la imagen de un fray Luis erasmista que ha sido defendida por Marcel Bataillon y, sobre todo, por José Luis Abellán. Tal vez sea excesivo negar que pueda haber en el agustino elementos que le acerquen al pensamiento de Erasmo, pero clasificar a los escritores de manera tajante como erasmistas o antierasmistas se muestra más como una herencia del balance establecido en su momento por la *Historia de los heterodoxos españoles* que una válida aportación a la comprensión del pensamiento español. Habría que reconocer que esa actitud nos lleva a caer en el exceso, por no decir en el error, según vamos conociendo en mayor cantidad y calidad los textos de los autores de aquel período y sus múltiples matices. Salvo excepciones que no son – probablemente – numerosas, la mayor parte del pensamiento español del siglo XVI no se decantó por el holandés de manera unilateral ni se enfrentó al mismo con radicalidad,

como se ha pretendido. Las posiciones predominantes tanto a favor como en contra fueron más templadas, con aceptación de algunos elementos, en diferente medida, y rechazo de otros, también en proporción variada. La conformidad parcial y medida fue la norma, como frecuente fue también la evolución de las posturas a lo largo del tiempo en vez del mantenimiento de una misma actitud durante toda una vida. La defensa por parte de fray Luis del culto a las reliquias, un objeto preferente de la crítica erasmiana a la catolicidad tradicional, sirve para hacer evidente esta afirmación. Deberíamos volver a revisar con la perspectiva de los conocimientos adquiridos en los últimos decenios, a lo que contribuyen ediciones como la de las *Cuestiones sobre la Encarnación*, si, como se ha dicho de manera tan tajante, en obras como *De los nombres de Cristo* se manifiesta el erasmismo de su autor como ideología predominante o si, por el contrario, esta es una parte más de construcciones intelectuales mucho más complejas y personales.

El último asunto que trata el manuscrito es el de la concepción inmaculada de la Virgen. Los Padres de la Iglesia se ocuparon de la pureza de María pero no llegaron a relacionarlo con la doctrina del pecado original, que es desde donde se planteará el tema por parte del escolasticismo. En esta tradición se inserta el planteamiento de fray Luis, hasta que se convierta en dogma de la Iglesia (1854). En medio quedan varios siglos de abundante debate. En el siglo XVI, las controversias entre dominicos y franciscanos que se arrastraban de etapas anteriores, estaban lejos de llegar a su fin. En realidad, el comentario del agustino a esta cuestión 27 de la *Suma*, como recuerda oportunamente José Manuel Díaz, opta por una solución momentánea, que está llamada a ser sustituida por la propuesta dada en *De los nombres de Cristo*. Aquí, el editor nos recuerda que la opción defendida pone de manifiesto el origen converso de su autor y lo que es muy probable que fuera un móvil permanente de su acción: «en la Virgen María se precipita, haciéndose carne, la obra moral conjunta de Dios y el pueblo judío a lo largo de la historia» (p. 34).

En definitiva, el esfuerzo de fray Luis para sacar adelante sus argumentaciones, asentadas sobre un conocimiento filológico y hermenéutico de elevada calidad, se muestra ya en este texto, aunque lo mejor de sus aportaciones estaba todavía por venir. Su maestría para navegar por las arriscadas alturas de la teología de la época se manifiesta en las propuestas que hace, siempre fundamentadas en autores o decisiones institucionales que eviten el riesgo. En este sentido, el apego formal a santo Tomás que se expresa en las *Cuestiones sobre la Encarnación* es revelador: por sí no es suficiente para disimular que hay más en fray Luis que le aleja de las corrientes tomistas que lo que le acerca. Su fidelidad intelectual se sitúa más en la órbita de Duns Escoto, y eso también puede contribuir a comprender su aciago encarcelamiento, donde la rivalidad dominica no dejó de jugar su papel. Sus cuidados y precauciones en lo que decía y cómo lo decía no fueron suficientes para evitarle el encierro y las complicaciones sobrevenidas como consecuencia de su labor. Algo a lo que, probablemente, contribuyó también su origen, difícil de olvidar cuando de lo que se trata es de buscar motivos de desprestigio. La edición de José Manuel Díaz Martín nos ayuda a entender mejor esa trama.

Flavia Buzzetta, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico de la Mirandola*. Studi pichiani 20, Firenze, Leo S. Olschki, 2019, x-344 pp., ISBN: 9788822266309. Cloth €35

Reseñado por CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra, Pamplona, ES
cortiz@unav.es

Flavia Buzzetta, investigadora de los Altos Estudios de la universidad de Paris, se ha especializado en las relaciones entre cristianismo y judaísmo en la época renacentista, dedicando una especial atención al abigarrado pensamiento de Pico de la Mirándola (1463-1494). Se trata de dirimir hasta qué punto la tradición judío-cristiana fue capaz de aportar una visión verdaderamente original de los problemas filosóficos, habiendo dos posibles actitudes a ese respecto: o bien se sigue la forma hebrea de abordar este problema, considerando que la Tora o ley escrita ya está definitivamente revelada, sin que la razón humana pueda hacer nada por prolongarla ni conseguir descifrar los secretos acerca de la divinidad que encierra. O bien adoptar una actitud cristiana que considera que las verdades reveladas por la Torá o ley escrita están abiertas a posteriores desarrollo que pueden ser conocidos a través de la propia revelación o con ayuda de la razón discursiva.

Según Buzzetta, Pico en la trilogía de su periodo romano de juventud (1483-1489), especialmente en la *Oratio de hominibus dignitates*, en la *Apología* y en las *Conclusiones*, así como en el *Hepptaplus*, habría tratado de justificar una posible articulación entre las verdades reveladas del cristianismo, su teoría filosófica acerca de la magia y la actividad práctica secretista desplegada por la cábala, sin atribuirles un mensaje cerrado a posteriores desarrollos sapienciales. Sin duda se trata de una empresa llena de dificultades debido no sólo al secretismo de las propuestas hebreas, sino al modo hermético y asistemático como Pico expresa su propio pensamiento. De todos modos el propósito de la autora es comprobar cómo las tesis defendidas en su periodo de juventud configuran un proyecto programático totalmente coherente, dando unidad a un mosaico de propuestas netamente cristianas que no están aisladas del resto de su evolución intelectual. En este contexto la cábala representaría para Pico la multiplicidad y diversidad de las posteriores aplicaciones prácticas de su previa filosofía de la magia, mostrando a su vez cómo ambas están intrínsecamente relacionadas entre sí y son susceptibles de un posterior desarrollo cristiano donde pueda seguir teniendo cabida la reflexión noción mutuamente compartida acerca de las condiciones de posibilidad de un cosmos creado por Dios.

Pero a pesar de discrepar respecto del secretismo de la cábala judía, Pico sigue manteniendo unos límites respecto del posterior desarrollo de las verdades divinas. En su opinión, se debe establecer una estricta separación entre la magia natural lícita que también podría ser practicada por el cristianismo, y la magia demoniaca o ilícita, que justifica la existencia de fuerzas ocultas perversas o benévolas, cuyo ejercicio está reservado a la intervención de entidades espirituales, y que no está regulada por la moral cristiana

o judía, salvo el mandato explícito de la divinidad. En este contexto Pico concibe la magia lícita como una ciencia o saber conceptual que está siempre abierta a posteriores desarrollos, ya opere según un modelo aristotélico o neoplatónico, siempre que se mantenga dentro de los límites establecidos por la omnipotencia divina. En cambio la magia demoníaca ilícita persigue introducir el desorden en el orden creado de la naturaleza, sin respetar los fines que persigue la ley moral y física establecida por la omnipotencia divina. En efecto, en la medida que se establece una simpatía natural entre todos los elementos de la naturaleza, los seres naturales configuran una estructura orgánica que puede ser objeto de una ciencia universal enciclopédica y que puede desarrollarse y ponerse al servicio del orden creado, pero que no se puede violar sin introducir el mal en el comportamiento de la naturaleza.

De este modo la magia vista desde una perspectiva teológico-religiosa cristiana, no sólo es filosofía sino el absoluto cumplimiento de los designios dados por Dios respecto de la filosofía natural. Solo cuando el hombre ejerce de «mago» puede interactuar con el reino que a su vez Dios ha querido darle como herencia. Por su parte, el hombre puede ejercer como mago en cuanto actúa como ministro de la naturaleza, en la medida que se subordina en todo momento a los designios del Creador y trata de darle la mayor gloria posible. En este sentido la magia se concibe dentro de un proceso de elevación del hombre hacia la divinidad, que conlleva a su vez una absoluta transformación moral, sapiencial y espiritual. Pero de igual modo permite configurarse de un modo camaleónico cómo el auténtico protagonista de una posible «re-invenición» de la totalidad del universo físico dado su potencial conocimiento enciclopédico del conjunto de las ciencias, tanto teóricas como prácticas.

Esta articulación entre la magia y la cábala se presta a muchas malinterpretaciones, salvo que se preste a cada término el sentido exacto hora indicado. De hecho se le habría acusado a Pico de haber puesto en ejercicio, junto a Marsilio Ficino, prácticas rituales ligadas a la «magia natural» y a la doctrina «cabalística», con la pretensión de hacer milagros y acciones proféticas totalmente infundadas. Sin embargo Flavia Buzzetta trata de mostrar cómo este tipo de comportamientos, si son correctamente interpretados, pueden resultar totalmente legítimos. Eso sí, habría que establecer una estricta separación entre la parte práctica de la ciencia de la cábala respecto de la parte teórico-doctrinal de la cábala especulativa, que puede legitimarse si se lleva a cabo una profundización y clarificación sobre el tema, pero que fácilmente puede resultar más polémica.

Buzzetta aborda así lo que ahora se concibe como una de las mayores aportaciones del pensamiento de Pico, a pesar de que Pico no la habría abordado desde un punto de vista sistemático teórico ni en su aspecto práctico. Es decir, si se concibe la cábala como una reformulación hermenéutica en clave cristiana de las condiciones de posibilidad de la creación del universo físico, entonces la cábala deja abiertas una pluralidad de vías filosóficas que conducen a una única verdad. De ahí que la cábala cristiana se presente como una disciplina sapiencial «totalizante» mediante la que se pretende aportar una «regulación» acerca de los requisitos que debe cumplir lo cognoscible por el hombre. Se

lleva a cabo así una transformación de una *qabbalah* hebrea en una cábala cristiana donde además de acogerse todos los principios revelados de la ley mosaica, se recogen también todos los posteriores desarrollos de las verdades reveladas por parte de la fe cristiana y de las verdades descubiertas por la razón humana.

Para Pico la cábala transmite un conocimiento tanto de las verdades reveladas como de las meramente racionales, por cuanto tanto la magia como la cábala son ciencias sapienciales puestas al servicio de una sabiduría universal y que, por tanto, deben ser compatibles con una fe verdaderamente católica o universal. Se trata de un saber enciclopédico que configura el ejercicio de cualquier forma de saber acerca de lo real, por cuanto establece las condiciones de posibilidad que todo conocimiento debe cumplir, tanto desde un punto de vista teórico como práctico. Por supuesto entre estas condiciones está la aceptación de las verdades reveladas por la Sagrada Escritura, y en este sentido la cábala es la ciencia de los secretos de Dios, pero también de todas las verdades creadas. De ahí que sus verdades deban ser expresadas a través de un lenguaje cosmo-poético o simplemente enciclopédico, que se alcanza mediante la combinación y permutación de las letras del alfabeto. Solo así es posible el desarrollo de un saber o filosofía particular de un ámbito determinado del saber que a su vez debe cumplir la triple «Merkvarah» referido a tres planos internamente jerarquizados, como ahora sucede con la referencia de cualquier verdad a un todo, a un singular y a una palabra capaz de expresar la relación existente entre ambos.

En este contexto la cábala práctica se puede considerar como la parte suprema de la magia natural, por cuanto ninguna acción mágica puede tener eficacia sin una conexión al *opus cabalae*, que a su vez la hace posible. Ello se debe a la capacidad de la cábala de operar en el plano de lo real y de remitirse a unos niveles de causalidad superior, por cuanto se legitima en nombre de la *Sefirat* o de una teoría de los nombres divinos y de las inteligencias angélicas. Todo ello presupone una metafísica neoplatónica de carácter jerárquico donde lo inferior depende de lo superior, con sus correspondientes planos epistemológicos y ontológicos, cómo ahora le sucede a la magia respecto de la cábala.

De este modo se atribuye a la cábala una mayor extensión causal que se afirma como una condición de posibilidad de la efectiva realización de la magia. La magia en cambio actúa sobre los planos de la realidad natural menos elevados de las virtudes naturales distribuidas por Dios en el mundo físico con vistas al hombre contemplativo. A este respecto la praxis cabalística actúa en dependencia de la dimensión principal y ejemplar de las virtudes de los agentes sobrenaturales y a un nivel de relaciones estructurales más profundo. De ahí que presuponga la intervención de un intelecto de carácter intuitivo, inmediato e iluminante, al que se asigna una experiencia mística supraintelectiva de carácter angélico. Por eso la cábala se interesa por una causalidad inmediata propia de la causa primera, que a su vez transforma al hombre, mientras que la magia siempre actúa en referencia a las causas segundas y a las virtudes ocultas de los seres naturales.

Evidentemente la magia y la cábala se necesitan mutuamente, en la medida que ambas hacen posible una praxis operativa que permite al hombre actuar conforme a la específica

potencialidad concedida por Dios, que encuentra su cumplimiento y fundamento en la sabiduría de la cábala. Solo así el hombre podrá ejercer su libre autodeterminación de un modo conforme a su naturaleza, en la recta dirección de una progresiva elevación contemplativa y práctica en orden al ser a fin de alcanzar una unión mística con Dios mediante el conocimiento del *Metatron*, por tratarse de una condición de posibilidad del reconocimiento de uno mismo. En cualquier caso la magia y a cábala se necesitan mutuamente, con ayuda del lenguaje en este caso de lenguaje hebraico.

Para justificar estas conclusiones la obra se divide en cinco capítulos:

(1) *Nota preliminar a un estudio de la 'magia' de Pico*. Se analiza el contexto cultural de la magia en el Renacimiento, deteniéndose especialmente en las propuestas de Pico. Se reconstruye el problema historiográfico del papel desempeñado por sus propuestas de juventud en su posterior desarrollo intelectual.

(2) *Instancias y carácter de la magia en Pico*. Se propone a modo de hipótesis una interpretación sistemática del significado de la magia en Pico. Se conciben las tesis propuestas en la *Oratio* como una premisa de los posteriores desarrollos de la *Magia theoremata* y como un fundamento de las *Conclusiones*. Se establece la distinción entre la magia lícita y la ilícita en la *Oratio*. La magia natural como fuente de claridad y gloria. La visión de la magia como un gran milagro para el hombre; imitación de la vida angélica y elevación hasta Dios. El estatuto epistemológico de la magia como ciencia inventiva confirma la divinidad de Cristo. La centralidad cosmológica y antropológica de la 'ratio'. Tipología y ámbitos de la magia: aritmética divina o mágica, la magia basada en la música, la magia astral.

(3) *Los orígenes del pensamiento cabalístico*. Desde la Qabbalah hebrea a la cábala cristiana. La qabbalah entre la revelación y el lenguaje. Aspectos de la lectura cristológica de la qabbalah.

(4) *La teorización de la cábala*. Aspectos problemáticos y transfiguración espiritual. Esoterismo sobre el valor sapiencial divino de la cábala. La cábala en la trilogía romana (*Oratio*, *Apología* y *Conclusiones*). Cábala especulativa y cábala práctica.

(5) *La teoría de la causalidad: sobre las frases mágicas y la praxis cabalística*. Unidad orgánica de la totalidad de lo real y doctrina de la correspondencia. Horizontes de la acción causal: tiempo y eternidad. Praxis mágica y praxis cabalística, entre causalidad mediata e inmediata. Magia, cábala y grados del conocimiento.

Para concluir una reflexión crítica. La magia y el recurso al significado secreto de los números puede parecernos superado en la sociedad contemporánea, pero constituye un universal antropológico que se hace permanentemente presente en todas las culturas. Evidentemente ahora Flavia Buzzetta defiende el carácter cristiano que la cábala tuvo en Pico de la Mirándola, aunque reconoce que no siempre sucede así. Sin embargo no fue Pico de la Mirándola el primero en abordar este tipo de problemas, sino que también lo hizo Tomás de Aquino, y otros muchos filósofos de la época, sin llegar en todos los casos a las mismas conclusiones que ahora se proponen. Es más, según Jean Pierre Bach en el

prólogo, en este caso se conciben la magia y la cábala como dos formas de oración en el proceso de ascenso hacia la divinización - llegar a ser *unus cum Deo spiritus* - en un tono claramente desafiante, pero muy abigarrado, frente a los teólogos romanos. Pero a su vez, cómo hemos visto, la cábala se constituye como una condición de posibilidad para la configuración de cualquier tipo de saber, en la medida que permite articular lo singular en su respectiva totalidad con ayuda del lenguaje, ya sea matemático, combinatorio o simplemente alfabético. Sin embargo ahora también se nos advierte de que Pico no llegó a desarrollar un análisis sistemático de estas diversas posibilidades de articulación entre lo singular y la totalidad que ahora ofrece el lenguaje, sea cabalístico o no. Y en este sentido, ¿no habría sido posible tener en cuenta otros posibles desarrollos especulativos menos místicos de este tipo de propuestas, como las formuladas por Sebastián Izquierdo en su *Faro de la ciencia* (1658), al diferenciar a partir de Tomás de Aquino el tipo de articulación causal que los individuos establecen respecto a Dios, respecto al mundo o respecto a la esencia, sin reducirlas simplemente a algunos resabios cabalísticos presentes en Conte?

María Asunción Sánchez Manzano, *El escepticismo humanista de Francisco Sánchez*, Madrid, Dykinson, 2018, 145 pp., ISBN: 9788491489795. Cloth €17

Reseñado por CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra, Pamplona, ES
cortiz@unav.es

María Asunción Sánchez Manzano reconstruye el pensamiento del médico galo-portugués Francisco Sánchez (1551, Tuy (Braga)-1662, Burdeos) de padres conversos y con antecedentes judíos. Se le presenta como un humanista escéptico precartesiano, que primeramente habría publicado un tratado de *Opera medica* en 1636. Sin embargo, posteriormente se habría doctorado en la Universidad de Montpellier en 1574, para después ejercer la profesión en Toulouse como director jefe de un hospital y como superintendente honorario hasta el momento de su fallecimiento en 1612. También se habría interesado por la astronomía y el estudio de los cometas, así como por las matemáticas, en el marco de un saber enciclopédico antiguo. Su obra principal habría sido *Quod nihil scitur* de 1581, posteriormente reeditada de modo póstumo en 1618 con el título *Sobre la muy noble y la primera ciencia universal*. O la que aún más tarde editarían sus hijos en 1636, o incluso más tarde en 1649, con el título: *Opera médica. Tratado filosófico sin sutilidades*, en clara referencia a Duns Scoto. Serían estas últimas versiones las que serían comentadas por Daniel Harnack en 1665 y que también habría sido conocida por Leibniz.

En cualquier caso, se sitúa a Sánchez en el marco de un saber enciclopédico antiguo, que sigue tomando como punto de partida las propuestas de Galeno y de Aristóteles, aunque adoptando una actitud crítica de cansancio o de una simulada humildad ante el

desprestigio de los métodos usados, como si no fueran los únicos métodos de investigación posibles. Los enciclopedistas modernos echarán en falta un análisis más detenido de los procesos internos de elaboración del propio saber científico a partir de un conjunto de certezas indubitables, conformándose en su lugar con un análisis de meras probabilidades de tipo agustiniano, a las que solo se les puede otorgar un alcance ético muy limitado. El enciclopedista antiguo enuncia unas pretensiones dialécticas con una universalidad verdaderamente enciclopédica, pero al final se acaban justificando unas argumentaciones meramente retóricas que ellos mismos fueron los primeros en criticar. De todos modos, Sánchez se atrevió a cuestionar una posible fundamentación del saber enciclopédico a partir de la astrología, o de la propia alquimia, como solía ser habitual en muchos paracelsianos o en Tomás de Campanela. Sin embargo, Sánchez no terminó de dar al saber enciclopédico una formulación dialéctica verdaderamente demostrativa y moderna. Para justificar estas conclusiones se dan cinco pasos:

(1) *Las principales características de la enciclopedia antigua.* Se concebía el saber enciclopédico como una suma de opiniones filosóficas dispersas, todavía no sistematizadas a partir de una primera verdad o principio, como ahora seguirá sucediendo en el *Quod nihill scitur* (1581). De todos modos, seguía siendo habitual recurrir a Aristóteles para dar una unidad aparente a este conjunto de saberes dispersos, aunque sin conseguir que se materializaran en la configuración ética de un hombre singular. Al menos así sucedió en Aristóteles, en las escuelas postaristotélicas, tanto griegas, como latinas, en Galeno, en San Agustín, en Boecio, Ptolomeo, San Isidoro, o en la recepción de Aristóteles por parte de la filosofía islámica y medieval, o en el propio Sánchez. En todos los casos se produce una disociación entre los saberes teóricos que se pretenden alcanzar y los saberes prácticos que mueven de un modo efectivo al hombre en la realidad concreta.

(2) *Las dificultades en la recepción y transmisión del saber hasta el humanismo.* Se resalta el peso excesivo que el silogismo teórico ejercía sobre el práctico, sin establecer un equilibrio entre ambos. Al menos así sucedía en las siete artes tradicionales romanas, así como en Boecio, o en el modo de concebir el saber en la Universidad de París, o en el resto de los filósofos medievales. Todo ello se materializó en las dificultades para alcanzar un efectivo saber acerca de la naturaleza que no se redujera a ser un simple espejo donde se reflejan las ideas del alma, sin otorgar a la experiencia el papel que efectivamente le debería corresponder. Al menos así sucedió desde Grosseteste, Bacon u Ockham, hasta Bradwardine, Llull, Guillermo de Moerbeke o el propio Sánchez, por sólo citar a los que más se interesaron por la naturaleza de los entes físicos. Pero algo similar acabó ocurriendo a los que se dedicaron a las artes médicas, donde se hacía más necesaria la adquisición de una visión práctica de la experiencia concreta, al modo propuesto por el *De Anima* aristotélico. Este modelo sería seguido tanto en el ámbito cristiano como en el islamista, en el marco de un saber enciclopédico antiguo, el único que pudo conocer Francisco Sánchez.

(3) *Razones para el escepticismo.* Se analizan las dificultades para llevar a cabo un análisis del cuerpo humano, según se siguieran las propuestas del *De Anima* de Aristóteles o del

Alcibiades de Platón, otorgando en este segundo caso al intelecto un carácter individual, mientras que en el primero adolecería de un carácter general. Una posible solución de carácter aristotélico consistió en agrupar las diversas partes del alma en una sola. En cambio, Sánchez propendía a una solución y carácter platónico, que defendían una conexión de las capacidades intelectuales humanas con la percepción alcanzada por el alma del mundo, aunque sin regularlas por mediación de la astrología, al modo postulado por Telesio y Grosseteste. Pero algo similar ocurrió con el lenguaje, según se considerara la posibilidad de un universo aristotélico ocupado por la cantidad o un universo platónico de naturaleza atómica y en sí mismo vacío, sin que se alcanzara una unanimidad a este respecto. En este contexto Cardano se decantó contrario a las sutilidades imperceptibles de Ptolomeo y favorable a las propuestas de Aristóteles y Galeno, mientras que Scaliger, al igual que Sánchez, se manifestara como platónico dialéctico.

(4) *Sentido del escepticismo de Sánchez.* En el Renacimiento predominaron dos métodos persuasivos de carácter discursivo; la retórica y la dialéctica. En el primer caso se aceptó sustituir la silogística por la invención de palabras, como propuso Trebisonda en su *Isagoge dialéctica* y de Agricola en *De inventione dialéctica*. En el segundo caso se proponía volver a una dialéctica silogística que sólo admitiera los nuevos términos estrictamente necesarios que estuvieran debidamente justificados, como ocurrió en la *Retractatio* de Vala. De este modo a lo largo del siglo XVI se enfrentaron dos actitudes discursivas representadas por la *De inventione dialectica* de Trebisonda y Agricola, que identificaban los universales con las individualidades concretas, al modo de Duns Scoto; y, por otro lado, la *retractatio* de Valla (1501) con sus tesis, en gran parte compartidas por Sánchez, acerca de los opuestos, contrarios, subcontrarios y contradictorios, así como sobre el epiquerema y las figuras del silogismo. Por su parte el discurso *Quod nihil scitur* (1591) presenta un carácter en sí mismo paradójico, con la pretensión de reafirmar el mismo saber que se niega en el punto de partida inicial, como si se tratara de un mero ejercicio de desactivación retórica, cuando se pretendía más bien elaborar una nueva forma de fundamentación de la teoría y del método de la ciencia en el marco de la lógica silogística.

(5) La desactivación de la duda: posteridad del debate expuesto por Sánchez. Las propuestas del discurso *Quod nihil scitur* están directamente relacionadas con el «cogito» cartesiano, aunque existan unas claras diferencias entre ellas. El escepticismo humanista de Sánchez se conforma con desactivar la duda mediante el logro de un conocimiento meramente probable, mientras que el escepticismo metódico cartesiano busca el hallazgo de unas primeras verdades evidentes. Evidentemente estas pretensiones de autojustificación, le acabarían creando problemas, como ya fue hecho notar en la *Censura philosophiae cartesianae* de Daniel Huet en 1689, o por Pascal o por Malebranche, o por Hobbes en las *Terceras objeciones* de 1641, donde sólo aceptaría la causalidad material y eficiente a la hora de fundamentar el movimiento; o en la filosofía de Gassendi acerca del atomismo, aunque la carencia de un método seguro habría reducido el alcance de sus resultados científicos. En cualquier caso, el recurso al método silogístico ya no fue un obstáculo para el desarrollo de la ciencia, aunque el uso del lenguaje cartesiano para mostrar realidades muy distintas acabaría mostrando los límites de la filosofía natural nacida del Renacimiento, como

mostraría Spinoza. En cualquier caso, Daniel Hartnack habría criticado la edición de 1665 del *Quod nihil scitur*, prolongando las que ya habría formulado en 1664 Ulrich Wildt en *Disputatio Quod Aliquid nihil Scitur*. Finalmente, se comprueba cómo el discurso habría sido leído en nuestro país, al haberse encontrado una copia de 1772 en la Biblioteca Nacional de España, donde se formulan grandes elogios al probabilismo escéptico de Sánchez, aunque sin terminar de captar la novedad que supuso el hallazgo de la nueva ciencia físico-matemática, ya sea en su versión galileana o newtoniana.

Para concluir una revisión crítica. No cabe duda que las raíces históricas del enciclopedismo antiguo fueron muy diferentes del modo de concebir el enciclopedismo moderno, dado que el primero pretende desactivar la duda mediante un probabilismo igualmente escéptico, mientras que el segundo exige una fundamentación en un escepticismo metódico que a su vez debería basarse en el hallazgo de unas primeras verdades en sí mismas indubitables al modo cartesiano. Y en este sentido cabe plantarse, ¿no se establece una disyunción excesivamente excluyente entre ambas formas de escepticismo, sin admitir una posible alternativa: el hallazgo de un conocimiento de la naturaleza simplemente probable, que a su vez pudiera ser compatible con una fundamentación modal, universal y necesaria de carácter metafísico, aunque para ello hubiera que revisar la propia noción de ciencia en Aristóteles, como al parecer acabó proponiendo Sebastián Izquierdo en debate con Descartes en el *Faro de la Ciencia* (1652), ya en la tercera escolástica?

GUÍA PARA LOS AUTORES - NORMAS DE PUBLICACIÓN

Requisitos

Los artículos deben enviarse a través de la Plataforma OJS de la *Revista*. Enlace: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/login/signIn>

El autor deberá registrarse como «autor» en la web de *Revista* en el siguiente enlace: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/user/register>

Ante cualquier eventualidad en relación con dicha plataforma o con la información del proceso editorial, los autores pueden contactar con el Comité editorial a través del correo electrónico refime@uco.es

Los originales deben respetar los siguientes requerimientos:

Idioma – Se aceptan contribuciones en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

Extensión máxima – Artículos: 25.000 palabras; Notas: 10.000 palabras; Reseñas: 3.000 palabras; Informes de Congresos, Coloquios, etc.: 4.500 palabras.

Estilo – Por favor, siga las normas de presentación que se indican en la sección «Estructura formal de los originales», que puede descargarse desde la plataforma OJS de la *Revista*. Aquellos trabajos que no sigan estas normas podrían quedar excluidos del proceso editorial.

Parámetros generales

El manuscrito debe enviarse en formato con extensión .doc o .docx –otros formatos, como.odt, .pdf,.tex, etc., no serán aceptados– debiendo evitar cualquier formateo especial que no sea el estándar: fuente Times New Roman (tamaño 12 para texto, 11 para citas, 10 para notas); espacio interlineal 1; márgenes 2.5 cm; no usar sangrado.

Cuando el original no esté en inglés, el título del artículo debe acompañarse de su correspondiente título en inglés, que aparecerá escrito debajo del título original. El manuscrito debe incluir un *Resumen* y hasta 5 *Palabras clave* en la lengua en que está escrito el original; además, debe incluir una versión en inglés del *Resumen* y *Palabras clave* en inglés (*Abstract* y *Keywords*). El *Resumen/Abstract* no podrá exceder las 100 palabras. La primera línea bajo el nombre del autor de la contribución debe incluir la afiliación del autor. Si el autor desea realizar algún reconocimiento, éste deberá hacerse en forma de nota a pie marcada con un asterisco.

La Bibliografía final sólo puede incluir las obras citadas en las notas a pie de página, siguiendo el formato que se indica más abajo. Recuérdese que esta bibliografía no se incluye en el manuscrito que se envía sino que se introduce en el proceso de «Nuevo envío» al que se accede tras iniciar sesión en la web de la revista y conectar con este enlace: <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/author/submit/1>

Citas

La *Revista* emplea comillas francesas («...»). Para las citas dentro de un texto citado que incluya comillas francesas, se utilizará cursiva. Las citas de más de 3 líneas deben quedar separadas del texto principal mediante una línea en blanco antes y después del texto citada, tamaño de la fuente 1, justificación derecha de 1.5 cm para todo el párrafo citado.

Referencias bibliográficas

Libro (Monografía)

Primera vez: Burnett, C., *The Introduction of Arabic Learning into England*, London, The British Library, 1997, pp. 23-31 [si se citan páginas específicas]

Posteriormente: Burnett, *The Introduction of Arabic Learning*, op. cit., pp. 23-31.

Capítulo de libro

Referencia citada por primera vez:

Hasse, D.N., «Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus», en D.N. Hasse y A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, pp. 225-250.

Posteriormente:

Hasse, «Avicenna's 'Giver of Forms' en Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus», op.cit.

Artículos

Referencia citada por primera vez:

Rampling, J.M., «John Dee and the Sciences: Early Modern Networks of Knowledge», *Studies in History and Philosophy of Science*, 43/3 (2012), pp. 432-436, en p. 435.

Posteriormente:

Rampling, «John Dee and the Sciences: Early Modern Networks of Knowledge», op. cit.

Ediciones críticas

Edición en un libro:

Al-Ghazali, *Summa theoricæ philosophiæ*, ed. J.T. Muckle, *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*, Toronto, St. Michael's College, 1933.

Edición en un artículo:

Gundissalinus, *De anima*, ed. J. T. Muckle, «The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus», *Mediaeval Studies*, 2 (1940), pp. 23-103.

Edición en un volumen:

Grosseteste, *De luce*, ed. C. Panti, *Robert Grosseteste's De luce. A Critical Edition*, en J. Flood, J.R. Ginther, y J.W. Goering (eds.), *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu. New Editions and Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2013, pp. 193-238.

Referencias posteriores: Grosseteste, *De luce*, op. cit., pp. 234-235.

Si una referencia de cualquier tipo sigue directamente a una referencia de la misma obra, indíquese tan sólo: *ibid.*, p. o pp.

Otras consideraciones

Para cuestiones de estilo en inglés, el *Chicago Manual of Style*, debe emplearse como guía. Por favor, preste atención a estas normas: cuando se hace referencia a títulos en inglés, DEBEN seguirse las reglas de las mayúsculas.

Para una guía completa de las normas de estilo, por favor, consulte la web de la Revista:
<http://www.uco.es/ucoress/ojs/index.php/refime/index>

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES – PUBLICATION RULES

Submission Requirements

Papers must be submitted through the Open Journal System platform of the journal. Link: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/index>.

The author must create an account as ‘author’ at the following link:

<https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/user/register>

For any inconvenience within the platform, or information regarding the entire editorial process, authors can contact the editorial committee writing to refime@uco.es. Submitted manuscript must meet the

Following requirements:

Language - Contributions are accepted in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

Maximum length - Articles: 25.000 words; Research Notes: 10.000 words; Book Reviews: 3.000 words; Reports of Conferences, Workshops, etc.: 4.500 words.

Style – Please, carefully follow the guidelines expounded in the section ‘Manuscript Structure’ of the present text. Manuscript not strictly following the journal guidelines may be excluded from the editorial process.

Failure in complying with these requirements may result in the inadmissibility of the paper submission.

General Parameters

The manuscript must be a .doc or .docx file (this means that files submitted in .odt, .pdf, .tex or any other file extension rather than .doc will not be accepted), and it must be written avoiding any special layout other than the standard plain text.

The title of the article must be accompanied by a reliable English translation of it, which will appear right below the original title. The manuscript must also include an abstract and up to 5 keywords in the language in which the article is written **plus** an English version of those same abstract and keywords. The abstracts should not exceed 100 words.

The first line below the author’s name in the first page of the submitted paper must contain the academic affiliation of the author. If an author wishes to give acknowledgements, these should be placed in the first footnote marked by an asterisk.

After the conclusive remarks/section, the author must include a bibliography of the entries quoted in footnotes, written following these guidelines. Please notice: only elements referred to in the paper can be included in the final bibliography of the article. Bibliography must not be added to the manuscript, but uploaded on the OJS platform during the submission process, following this link (after having logged in): <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/author/submit/1>

Quotations

The journal only uses French quotation marks («...»). Quotations inside a quoted text enclosed by French quotation marks should be in italics. Quotations larger than 3 lines must be separated from the main text through three specific tools: blank line above and below the quotation, font 11, right indentation of 1.5 for the entire paragraph of the quotation.

Bibliographical References

Book (Monograph)

First reference: Surname, First Name's Initial., *Title*, Place of Publication, Publisher Name, Year, in case pp.

Further references: Surname, *Abbreviated Title*, op. cit., pp.

Book Chapter

First reference: Surname, First Name's Initial., «Chapter's Title», in First Name's Initial and Surname of the author/s (ed. or eds.), *Title of the Volume*, Place of Publication, Publisher Name, Year, pp.

Further references: Surname, «Chapter's Title», op. cit., specific reference to pp.

Articles

First reference: Surname, First Name's Initial., «Article's Title», *Title of the Journal*, Issue/Number (Year), pp.

Further references: Surname, First Name's Initial., «Article's Title», op. cit., specific reference to pp.

Critical Editions

Edition in a Book:

Author, *Title of the work*, ed. Initials and Surname of the editor (eds. if more than one), *Title of the published work where the critical edition is located (if different from the author's work)*, Place of publication, Publisher Name, Year, pages if there is more than one work in the published book/volume.

Edition in an Article:

Author, *Title of the work*, ed. Initials and Surname of the editor (eds. if more than one), *Title of the article (if different from the author's work)*, Issue (Year), pp.

Edition in a Volume:

Author, *Title of the work*, ed. Initials and Surname of the editor (eds. if more than one), *Title of the published work where the critical edition is located (if different from the author's work)*, in Initials and Surname of the volume's author/s, *Title of the Volume*, Place of publication, Publisher Name, Year, pp.

Further references: Author, *Title of the work*, op. cit., pp. page,line-page,line (or just pages)
Please notice: if a reference of any kind **directly follows** a previous reference to the same work:

Ibid., p. or pp.

Further Aspects

For all other matters of style while writing (or referring) in English, the *Chicago Manual of Style* should be used as a guide. Please pay attention to the capitalization rules: when referring to English titles, English capitalization rules must be observed. It is important to remind that these capitalization rules must not be extended to titles in languages other than English, and never applied to Latin titles.

A complete guide for authors is available online: <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/index>