

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 27/2 (2020) — Córdoba 2020

ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fundada en 1903, publicación bianual desde 2019

Número 27/2. Año 2020

DIRECTORES / EDITORS

Alexander Fidora Riera, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona.

Pedro Mantas España, Universidad de Córdoba.

Nicola Polloni, KU Leuven, Institute of Philosophy.

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.

La *Revista Española de Filosofía Medieval* está editada por la *Sociedad de Filosofía Medieval* (<https://sofime.eu/>) 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 Sínderesis, oscar@editorialsindereis.com

Precio del número: 30 Euros.

La *Revista* cuenta con la colaboración del **Vicerrectorado de Investigación** y el **Área 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. 27/2 (2020)

ÍNDICE / CONTENTS

PRESENTACIÓN / INTRODUCTION

Los editores, *Introducción* 11

IN MEMORIAM

Josep Puig Montada, *Miguel Cruz Hernández (1920-2020)* 15

Francesca Forte, *Massimo Campanini (1954-2020)* 19

Michaela Pereira, *Peter Dronke (1934-2020)* 23

ARTÍCULOS / ARTICLES

José Osorio, *The Reception of Pseudo-Dionysius's Negative Theology in Alan of Lille* 29

Magdalena Plotka, *The Theory of Practice and Action in Paul of Worcester's Thought* 43

Andrea Fiamma, *Internal Senses in Nicholas of Cusa's Psychology* 59

José Antonio Fernández López, *Elogio de la disculpa. Conocimiento y prejuicio en las glosas de Pedro de Toledo a su traducción de la Guía de perplejos* 79

Nicolás A. Lázaro, *La tripartición de la justicia en los comentarios de Tomás de Vio a Summa theologiae II-II, qq. 57-62* 107

TEXTOS Y TRADUCCIONES / TEXTS AND TRANSLATIONS

- Roger Bacon, *Letter to Pope Clement IV*, translated by Nikolaus Egel 143

RESEÑAS DE LIBROS / BOOK REVIEWS

- Alexandre d'Aphrodise, *Les principes du tout selon la doctrine d'Aristote*, Introduction, texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand (Paris, 2017), reseñado por Grégory Clesse 177
- Sara Salvadori, *Hildegard von Bingen: A Journey into the Images* (Milan, 2019), reseñado por Yael Barash 179
- Juan Pedro Monferrer-Sala and Pedro Mantas-España, *De Toledo a Córdoba: Tathlith al-Wahdāniyyah ('La Trinidad de la Unidad'): Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado* (Madrid, 2018), reseñado por Yasmine Beale-Rivaya 182
- Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, edited by Ulisse Cecini and Óscar de la Cruz Palma, with assistance from Eulàlia Vernet i Pons and Federico Dal Bo, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 291) (Turnhout, 2018), reseñado por Irvén M. Resnick 184
- Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*. *Scientia Graeco-Arabica*, Band 23 (Boston/Berlin, 2018), reseñado por Mustafa Yavuz 192
- Luis Xavier López-Farjeat, *Razones, argumentos y creencias. Reflexiones a partir de la filosofía islámica clásica* (Pamplona, 2018), reseñado por José Alfonso Gánem Gutiérrez 198
- Emanuele Lacca, *Conoscenza e Azione. Uomo, Mondo, Intentiones nella Escuela de Salamanca* (Madrid, 2018), reseñado por M^a Dolores García-Arnaldos 202

- Michael W. Champion, Kirk Essary, and Juanita Feros Ruys (eds.), *Before Emotion: The Language of Feeling, 400-1800* (New York/London, 2019), reseñado por Jack Ford 208
- María Jesús Soto-Bruna (ed.), *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature*. *Europaea Memoria, Reihe, I, Band: 127* (Hildesheim/Zürich/New York, 2018), reseñado por Tracy Wietecha 222
- José Meirinhos, Celia López Alcalde, and João Rebalde (eds.), *Secrets and Discovery in the Middle Ages. Proceedings of the 5th European Congress of the Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Porto, 25th to 29th June 2013)* (Barcelona/ Roma, 2017), reseñado por Óscar Perea Rodríguez 227
- Roberto Hofmeister Pich and Andreas Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought, A Tribute to Kent Emery, Jr* (Leiden/Boston, 2018), reseñado por Juan José Herrera 230
- Olga L. Larre, *El problema de la eternidad del mundo en el pensamiento medieval*, *Lejos y cerca* (Buenos Aires, 2019), reseñado por Martina E. Mazzoli 237
- Celia López Alcalde, Josep Puig Montada, and Pedro Roche Arnas † (eds.), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought. Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Alcalá, 18-20 September 2013* (Turnhout, 2018), reseñado por Gianluca Ronca 243

PRESENTACIÓN / INTRODUCTION

El número 27/2 de la *Revista Española de Filosofía Medieval* se publica en el contexto excepcional de una pandemia que continúa extendiendo la ola terrible de sufrimiento y dolor que lo caracteriza. Aunque la desoladora situación ha contribuido a poner de manifiesto signos de excelencia de la condición humana, también ha mostrado las evidencias deplorables de ciertas conductas. Afortunadamente, son numerosos los individuos que con su trabajo han contribuido a paliar este sufrimiento; algunos resultan bien reconocibles –el personal sanitario a la cabeza–, muchos otros han ayudado a mantener el pulso de la vida a través de numerosas actividades profesionales, entre ellas, la docencia y la investigación.

El número de la *Revista* que ahora presentamos puede ser tomado como un buen ejemplo de trabajo paciente en difíciles circunstancias. En este sentido, la *Revista* se presenta como un desafío ante la calamidad y una respuesta activa ante el desconsuelo. El volumen se inicia con un sentido recuerdo hacia tres grandes maestros que tanto han contribuido a profundizar y matizar sus respectivos campos de investigación: Miguel Cruz Hernández, Peter Dronke y Massimo Campanini. Sean las páginas de reconocimiento hacia ellos un símbolo de nuestro pesar y agradecimiento.

Los editores

IN MEMORIAM

Miguel Cruz Hernández (1920-2020)

El pasado 25 de marzo 2020 murió en Madrid Miguel Cruz Hernández; el día 15 de enero había cumplido cien años. Don Miguel, como era conocido familiarmente en los círculos académicos, nació el 15 de enero de 1920 en Málaga, donde sus padres eran maestros nacionales que después obtuvieron el traslado a Granada. Su padre enseñaba en la escuela del orfanato de Granada, y él fue también alumno del centro. En el Instituto de Granada hizo el bachillerato y aprobó el examen de estado.

En Granada, la sublevación franquista sorprendió a Miguel Cruz Hernández cumplidos sólo 16 años – en alguna ocasión nos contó la terrible experiencia de haber estado a punto de ser fusilado por los rebeldes porque pertenecía a un ateneo republicano. Pasó el resto de la guerra en zona republicana y el último año fue alistado en su ejército.

Terminada la guerra, tuvo que repetir el examen de estado; estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Granada (1939-1943) y se doctoró por la Central (Madrid, 1947) con una tesis sobre *La metafísica de Avicena*. Su primera intención era dedicarse a la fenomenología y hacer su tesis sobre Franz Brentano. Las autoridades de la Universidad Central no aceptaron el tema, pero Emilio García Gómez le ayudó y fue el director de una tesis pionera en España sobre el filósofo oriental.

Afortunadamente, su juventud republicana no le perjudicó en su carrera profesional, pues fue profesor contratado en la Universidad de Granada un año después de la licenciatura (1944-1949), y, desde 1950 hasta 1976, catedrático de Filosofía y Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca. De esta facultad fue Decano entre 1969 y 1971.

En 1976 obtuvo el traslado a la Universidad Autónoma de Madrid, como catedrático de Psicología, y en esa enseñó pensamiento islámico incluso después de la jubilación en 1987. Fue la primera vez que en una universidad española se impartía esta materia de manera independiente, y no dentro de la filosofía medieval.

Investigar en la España de posguerra era duro, por la escasez de medios y de maestros, pero Don Miguel consiguió una estancia de investigación en la Sorbona (1950-1951) con Étienne Gilson. En París tuvo acceso a los medios necesarios y pudo establecer relaciones personales y científicas con figuras como Jacques Maritain y Louis Massignon, del que destacaba su profundo conocimiento de la religiosidad musulmana.

Cuando se creó el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (IHAC), fue subdirector del mismo entre 1954-1958, siendo Emilio García Gómez su director. Su afabilidad le ganaba amigos de posiciones ideológicas muy opuestas, y no es de sorprender que ocupara diversos cargos políticos durante el tardo-franquismo. Fue alcalde de Salamanca (1958-1962) y gobernador civil de Albacete (1962-1968). Llegó a ser Director General de Cultura

entre 1974 y 1977, y en calidad de tal, también Presidente del Instituto del Libro Español¹. Creó el premio Cervantes y suprimió la censura en los libros.

Desde 1958, Miguel Cruz Hernández era socio de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval, y su compromiso fue decisivo para organizar el V Congreso Internacional que se celebró entre Madrid, Córdoba y Granada, los días 5-12 de septiembre de 1972 bajo el título de «Encuentro de culturas en la filosofía medieval».

Cruz Hernández era filósofo en primer lugar, y seguía la fenomenología. Esto explica su metodología, le interesaba la comprensión de las doctrinas, y no tanto los detalles. También nos ha dejado un buen número de traducciones del árabe y una del hebreo, el *Compendio de la República de Platón de Averroes*, publicado por la editorial Tecnos, de Madrid, el 1989, que ha llegado a la sexta edición. Gracias a su interés por el contenido y a su gran capacidad de trabajo creó obras ambiciosas como son sus historias de la filosofía islámica:

1957: *Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el progreso de las ciencias.

1963: *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente.

1981: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Volumen 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII*. Volumen 2. *Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid, Alianza Editorial.

Cruz Hernández fue revisando y ampliando esta obra, que se tradujo al italiano y al francés; la última edición es de la misma editorial y del año:

2012: Volumen 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Volumen 2. *El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV)*. Volumen 3. *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*.

Si contrastamos las diversas ediciones, desde 1957 hasta 2012, observamos una evolución en varios sentidos. Los autores y doctrinas son tratados en mayor extensión, se añaden nuevos pensadores, y se llega al periodo contemporáneo.

Don Miguel escribió una monografía sobre Averroes: *Averroes, vida, obra, pensamiento, influencia*, publicada en Córdoba (Cajasur, 1986, reedición 1997). En español, es la única monografía que se ocupa de todos los aspectos del pensamiento de Averroes de manera detallada.

A pesar de que el lulismo no era su línea de investigación fundamental, don Miguel participó en los congresos sobre Ramón Llull y el 1977 fue nombrado Magister de la

¹ Información adicional en Zanza Elío, A., «Conversación en Madrid con Miguel Cruz Hernández», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9 (2000), pp. 395-413, <https://hdl.handle.net/10171/9238>; véase también el número doble 86/87 de *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Sant Cugat del Vallès, julio-agosto 1988.

Maioricensis Schola Lullistica. La Fundación March le encargó una monografía sobre Ramon Llull, que publicó la Editorial Castalia en 1977, en la colección «Pensamiento literario español», con el título *El pensamiento de Ramón Llull*.

Sus conocimientos abarcaban también la psicología, de la que fue profesor, siendo autor de un manual, *Lecciones de psicología* (Madrid, Revista de Occidente, 1976) o la historia. *El islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social* (Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992). El título ya insinúa el planteamiento: estudiar el Islam en la península ibérica en la época en que el dominio era musulmán, y como realidad social. Cruz Hernández destaca la singularidad (pág. 14-17) de al-Andalus y la relaciona con el hecho de que este espacio nunca tuvo unos límites estables, sino una identidad de frontera.

Cruz Hernández reconoce que nunca fue «encantado por el al-Andalus islámico, quizás por simple reacción» (pág. 17), algo fácilmente comprensible para quien conozca la historiografía dominante. Su obra es una reflexión buscando el sentido de la estructura social del Islam andalusí. Por ejemplo, reflexiona sobre «el éxito árabe-beréber» por su rapidez y lo compara con el del general Franco en 1936 en su avance hasta Madrid a primeros de noviembre de 1936. Señala como una de las diferencias que, mientras este encontró «población propicia en la mayor parte de su trayecto», Târiq ibn Ziyâd solamente contó con «los descontentos y los judíos» (p. 69).

Don Miguel tuvo numerosos discípulos y dirigió 16 tesis doctorales pertenecientes a los diferentes ámbitos de su investigación. La larga vida que Dios le donó supo aprovecharla dedicándose a la ciencia, a los amigos y discípulos, y a una familia numerosa, que lamentan su ausencia definitiva.

Josep Puig Montada
Universidad Complutense de Madrid

Massimo Campanini (1954-2020)

Massimo Campanini è stato un intellettuale *dal multiforme ingegno* con una produzione scientifica e divulgativa amplissima ed estremamente variegata: i suoi interessi andavano dalla filosofia alla storia, dal pensiero politico all'islamistica. Ha sempre avuto un approccio naturalmente interdisciplinare integrando nelle sue ricerche lo sguardo del filosofo, l'accuratezza del linguista e l'analisi dello storico.

Lo sguardo aperto e curioso che lo caratterizzava, così come l'impeto e la passione con cui si cimentava nei campi di studio più diversi, rappresentano delle caratteristiche ormai rare nel panorama culturale contemporaneo, dove spesso la tendenza a chiudersi in settori disciplinari sempre più angusti è la cifra comune della maggior parte dell'accademia.

Se appare difficile tracciare un quadro unitario della sua produzione e del suo pensiero può essere utile ripercorrere le tappe della sua formazione e tornare alle origini, ossia allo studio della filosofia presso l'Università degli Studi di Milano. Questa prima affiliazione si rivela infatti fondamentale perché ha condizionato tutto il suo successivo percorso fornendogli una chiave di lettura storico-critica della tradizione filosofica, prospettiva che non ha mai abbandonato e che si ritrova nei suoi studi di filosofia islamica. Campanini si è laureato nel 1977 con una tesi sul concetto di infinito in Giordano Bruno, in quello stesso dipartimento dove ha insegnato Mario Dal Pra (dall'inizio degli anni Cinquanta) che con le sue ricerche e la formulazione del *trascendentalismo della prassi* ha avviato un modo originale di pensare la storia della filosofia.

Il suo accidentato percorso accademico, iniziato tardivamente quando ormai era uno studioso affermato e conosciuto, lo ha visto per diversi anni tenere un insegnamento di *Cultura Araba* presso l'Università degli Studi di Milano, solo nel 2005 ha ottenuto un posto da ricercatore presso l'Università Orientale di Napoli dove ha insegnato *Storia contemporanea dei paesi arabi* e *Storia dell'Islam Contemporaneo*, insegnamento che lo ha indirizzato verso l'approfondimento degli studi storici e, infine, ha concluso il suo percorso come professore associato presso l'Università degli Studi di Trento (dal 2011 al 2016), dove insegnava *Pensiero Islamico* e *Storia dei Paesi Islamici*. Dal 2016 era anche accademico della prestigiosa Accademia Ambrosiana di Milano per la *Classis Orientalis* di arabo, ma le sue affiliazioni sono davvero numerose, sia a prestigiose istituzioni nazionali e internazionali che nei comitati di redazione di importanti riviste.

La sue ricerche si sono concentrate all'inizio sullo studio della filosofia in età medievale; le traduzioni dei testi di Averroè e al-Fārābī (tra cui di Averroè *Il Trattato decisivo*, Rizzoli 1994, *L'incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, U.T.E.T. 1997; di al-Fārābī *La città Virtuosa*, Rizzoli 1996), con gli studi che le accompagnano, hanno reso disponibili ai lettori italiani non specialisti i testi di questi grandi pensatori che hanno giocato un ruolo fondamentale nel passaggio della tradizione aristotelica all'occidente latino; si tratta

inoltre di autori la cui riflessione in campo metafisico, politico e gnoseologico ha avuto un grandissimo impatto sul pensiero occidentale, che in effetti ne ha raccolto in modo diretto l'eredità.

Riprendendo l'idea di Alain De Libera di un *medioevo plurale* Campanini combatteva le diverse forme di «oblio» dell'Islam in Occidente, cioè, «quell'atteggiamento per cui la cultura europea ha sistematicamente e scientemente, negato e respinto i legami che la stringevano all'Islam» (dall'Introduzione a *Dante e L'islam*, Studium Edizioni 2019). Il suo approccio teorico profondamente anti-orientalista, come lui stesso lo definiva, e il tentativo di dare una lettura organica della tradizione filosofica islamica sono tratti peculiari dei suoi studi in questo ambito.

Campanini ha infatti proposto una lettura originale della storia della filosofia islamica, inserendo autori che non sono strettamente dei filosofi come al-Ghazālī, al-Māwardī, Ibn Taymiyya, Ibn Khaldūn, per citare i nomi più noti. Si tratta di pensatori la cui produzione ha avuto una eco considerevole nella cultura arabo-islamica; d'altra parte nemmeno il più famoso Averroè, a cui ha dedicato diversi contributi (si ricorda qui *Averroè*, Il Mulino 2007), si può considerare semplicemente un filosofo ma un *intellettuale militante, un intellettuale nel senso gramsciano del termine, in quanto si faceva portavoce di un progetto politico* (quello almohade). Molti di questi autori, sottolineava Campanini, erano uomini pienamente inseriti nel loro tempo storico, protagonisti di primo piano delle vicende politiche e vissuti, nella maggior parte dei casi, a stretto contatto con il Potere; per questo egli respingeva con forza la tesi di Leo Strauss che individuava un doppio registro linguistico e comunicativo dei filosofi musulmani. Per Campanini, sempre sensibile a indagare le categorie del «politico» nella storia del pensiero, esisteva una relazione dialettica tra i filosofi e la città, un rapporto di coinvolgimento ed esclusione; e tuttavia questo non poteva tradursi nell'idea che i filosofi fossero costretti a nascondere le loro dottrine dietro una patina di conformismo e ortodossia religiosa.

Proprio la definizione di un campo di studio così ampio ha permesso a Campanini di trattare in modo approfondito, accanto ai tradizionali commentatori di Aristotele (i più noti *falasifa*), alcuni importanti teologi come al-Ghazālī (a cui ha dedicato molti studi tra cui *al-Ghazālī and the Divine*, Routledge 2018) e Ibn Taymiyya, storici come al-Māwardī e Ibn Khaldūn (*Ibn Khaldun e la Muqaddima*, La Vela 2019; *La politica nell'Islam. Una Interpretazione*, Il Mulino 2019), mentre ha dedicato meno attenzione al filone avicenniano, distaccandosi in modo deciso dalla scuola storiografica legata a Henry Corbin.

Tra i temi che attraversano la sua produzione in modo trasversale ricordiamo il problema della dialettica tra fede e ragione (o tra religione e filosofia): ripresa dal mondo latino e dai cosiddetti averroisti rappresenta in realtà un falso problema per gli autori arabo-islamici, dato che i due ambiti o si consideravano come assolutamente divaricati e irriducibili o si riteneva che vi fosse pacifica convivenza nel momento in cui interagivano. Certo esisteva la distinzione tra le cosiddette discipline razionali (*'ulūm naqliyya*) e quelle tradizionali (*'ulūm 'aqliyya*) ma la scienza teologica del kalām, scienza della Tradizione per eccellenza, non era affatto aliena alla logica e alle argomentazioni filosofiche, così come

un giurista e teologo tradizionalista come Ibn Taymiyya, pur condannando la logica dei filosofi, era molto attento al rigore argomentativo. Anche le letture in chiave iper-razionalista di Averroè (così come quelle nettamente modernizzanti di Ibn Khaldūn) sono frutto di una visione che distacca il filosofo e le sue opere dall'ambiente in cui era pienamente inserito. Scrive a proposito Campanini: «E tutto questo è perfettamente coerente con il progetto politico almohade (almeno come interpretato da Averroè): proteggere la scienza, propagandare la fede presso le masse ed emarginare i teologi e i giuristi conservatori che pretendono di dettare al califfo la sua politica. Su questa prospettiva gnoseologico-politica ruota l'ultima parte del Trattato Decisivo» (Averroè, cit. p. 71)

D'altra parte autori come Averroè e Ibn Khaldūn sono dei simboli e rappresentano delle fratture nella coscienza storica dell'Islam: non sono interessanti solo per le loro opere e dottrine ma anche per le letture che ne sono state date nel corso degli anni. In particolare nel mondo arabo-islamico contemporaneo la ricerca di un filone di razionalismo autoctono, per venire a patti con la modernità, ha condizionato la storiografia filosofica e le interpretazioni di autori come Muhammad al-Jābrī, 'Abdelwahab Bouhdiba e altri. Così Averroè (e per certi versi Ibn Khaldūn) ha subito un singolare destino nel corso del tempo: senza epigoni nel mondo arabo ma con un grande seguito in quello latino occidentale, viene letteralmente riscoperto dal pensiero arabo contemporaneo alla ricerca di padri nobili a cui fare riferimento in un cammino di riscatto ed emancipazione dall'orientalismo europeo.

Questi corsi e ricorsi della storia dimostrano, come sottolineava Campanini, che quelle islamica e latino-occidentale sono civiltà profondamente interdipendenti che hanno continuato a dialogare e interagire nel corso dei secoli; la vocazione profondamente mediterranea dell'Islam ne fa a pieno titolo una *religione dell'occidente*, erede anch'essa della cultura greca: «l'Islam ha condiviso e condivide con l'Europa, l'ebraismo e il cristianesimo innanzi tutto le medesime radici abramitiche della religione e i medesimi paradigmi culturali (tra cui il sostrato filosofico greco e tardoantico) e in seguito tutto il tessuto di corrispondenze e di interscambi commerciali, linguistici e soprattutto etico-comportamentali che contraddistinguono le civiltà mediterranee» (Campanini, *Dante e L'Islam*, cit., p. 12)

Un altro *leitmotiv* che si trova in molte opere di Campanini è l'analisi del concetto di stato islamico e la dialettica tra utopia e antiutopia, tema che ha trattato sia nei testi dedicati al medioevo sia in quelli sul pensiero contemporaneo. Nel suo celebre studio *Islam e Politica* (il Mulino 1999 e successive riedizioni), punto di svolta della sua ricerca, affronta il tema facendo una disamina storica dall'epoca classica fino al XX secolo. Se i filosofi della tradizione medievale come al-Fārābī, Averroè, Avempace, e un autore classico come al-Māwardī (XI sec.), parlavano dello stato islamico (e del califfato) in termini ideali, parallelamente si era evoluto un pensiero ancorato alla realtà storica delle istituzioni islamiche, realtà in cui il califfato e lo stato islamico nella sua forma ideale non esisteva più e non avrebbe mai potuto realizzarsi una seconda volta dopo l'epoca perfetta di

Muhammad e dei ben guidati. Si tratta dell'atteggiamento che Campanini definiva di *utopia retrospettiva* per cui ai posteri non restava che elaborare un *modello islamico di stato* (dato che l'ideale del califfato non poteva più realizzarsi), in cui l'utopia non si collocava nel futuro ma nel passato a cui cercare di ritornare; accanto a questo atteggiamento che avrà grande influenza sul pensiero contemporaneo e sulle correnti salafite, si collocavano il quietismo di al-Ghazālī che vedeva nell'interiorità dell'uomo il campo su cui combattere il *jihād* più importante, e il realismo di Ibn Khaldūn, coscienza critica dell'Islam al declinare dell'età classica.

Alcuni elementi paiono in conclusione imprescindibili per descrivere l'atteggiamento teorico di Campanini: l'approccio profondamente anti-orientalista, il tentativo di proporre una lettura «organica» della tradizione islamica che metteva in evidenza l'esistenza di un pensiero filosofico con radici autoctone e non semplicemente il canale di trasmissione dell'eredità greca all'occidente latino, infine il costante riferimento ai testi e alle fonti primarie di cui aveva una profonda conoscenza e una ininterrotta frequentazione.

Accanto agli studi più strettamente filosofici Campanini ha esplorato il pensiero contemporaneo, gli studi storici e non ha mai smesso la ricerca sul testo del Corano e sul profeta Muhammad. Anche in tali testi è possibile ritrovare le domande che hanno accompagnato tutta la sua ricerca (ancora una volta il tema del politico) e uno sguardo aperto sui possibili scenari futuri della cultura e della civiltà islamica. Gli studi sull'ermeneutica coranica (*L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana 2008 e *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis. Key Paradigms and Concepts*, Equinox Publishing 2016) così come la biografia di Muhammad (*Maometto*, Salerno Editore 2020) ultima e importante fatica pubblicata prima della sua morte improvvisa, completano, senza esaurirlo, il quadro di questo studioso.

Massimo è stato un maestro generoso e un intellettuale militante, nel senso gramsciano, non ha mai rinunciato al confronto con il mondo e con la storia. Nell'ottobre del 2020 è mancato, una lunga malattia lo aveva costretto a ridurre viaggi e spostamenti ma la perdita è stata improvvisa e dolorosa. I semi che ha coltivato amorevolmente attraverso il tempo dedicato ai suoi tanti allievi continueranno a far vivere la sua lezione.

Francesca Forte
Investigadora independiente

Peter Dronke (1934-2020)

El gran erudito de la poesía mediolatina y del platonismo temprano medieval Peter Dronke falleció el 19 de abril de 2020, a la edad de ochenta y seis años. Nació en Colonia en 1934, pero a partir de 1939 vivió en Nueva Zelanda, donde su familia se había refugiado para escapar de la persecución nazi (su madre era de origen judío). Tras completar sus estudios universitarios en 1955, logró una beca para el Magdalen College de Oxford; desde 1961 enseñó Literatura Latina Medieval en Cambridge, donde fue nominado fellow del Clare Hall en 1964, en 1989 obtuvo la cátedra. Emérito desde 2001, también fue miembro de la British Academy y de muchas otras instituciones académicas.

Su refinada sensibilidad para la poesía, que él atribuía sobre todo a la influencia de su madre (una actriz que había estado en contacto con T.S. Eliot), su vasta cultura literaria y musical, también arraigada en su entorno familiar, se percibe en todos sus estudios, caracterizados no sólo por una dilatada erudición que nunca se da como un fin en sí mismo, sino también por su capacidad de intuir, reconocer y desarrollar tanto el potencial conceptual de las imágenes poéticas como el alcance creativo e imaginativo de los conceptos filosóficos más atrevidos. Si la lectura de sus escritos ha sido un continuo enriquecimiento intelectual y un placer estético, colaborar con él -más de una década de experiencia en los últimos años de su vida, en años bastante avanzados de la mía- ha supuesto saborear su estilo de trabajo en un prolongado intercambio, que también me ha hecho consciente de su categoría humana, extraordinaria y espontánea.

Es posible, aunque resulte algo artificial, trazar tres líneas principales en el amplio conjunto de sus monografías y ensayos: los estudios sobre la poesía y el teatro de la Edad Media, sobre el platonismo desde Calcidio hasta el siglo XII, y los escritos sobre la era protocristiana hasta el siglo XIV. La división resulta algo artificial, porque en su visión y en sus páginas se estudian los objetos de interés individual, o más bien se contemplan con amor, con una perspectiva global, que no excluye dimensión alguna en cualquiera de sus fuentes. Necesito, sin embargo, hacer esta distinción, dado el contexto de estas páginas dedicadas a su memoria, con el fin de situar su vasta producción en una escala de creciente interés para los estudiosos de la historia de la filosofía medieval, que también corresponde a mi propio itinerario personal a través de sus páginas.

La concepción de la poesía y la individualidad poética en el medievo, desarrollada desde su primera obra extensa, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyrica* (1965), hasta *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 100-1500* (1970) y *Sources of Inspiration: Studies in Literary Transformation, 400 -1500* (1997), se alimenta de los motivos platónicos y neoplatónicos que constituyen el hilo conductor

de sus investigaciones sobre los textos de la tradición filosófica. Entre las muchas profundidades de la tradición poética, me gusta recordar en particular su monografía, *Dante and Medieval Latin Traditions* (1986).

La centralidad misma de la individualidad poética, creativa en sentido total, está en la base de los muchos escritos de Peter Dronke sobre las figuras femeninas de la Edad Media, especialmente, pero no sólo, Eloisa y Hildegard de Bingen, que precedieron y siguieron a sus *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete († 1310)* (1984). Como este título especifica, los textos son el campo de investigación del erudito que, sin dejarse hechizar por lo que a principios de los años 80 podría considerarse la moda académica emergente de los estudios de género, abre el mundo interior de un pequeño y variado grupo de mujeres, cuyo testimonio escrito va desde los breves y mediatos de las cáticas de Montaillou hasta el muy extenso de Hildegard de Bingen, mientras que los temas subyacentes van desde el sueño transformador de Perpetua hasta la preocupación educativa y maternal de Dhuoda y la teología mística de Margarite Porete.

Dronke no escapa a la pregunta que era la regla de la época: «Do you think there is something about these women writers that distinguishes their work from that of men?», a lo que respondía negando que hubiese buscado la «idea platónica» de la *Femininity-in-writing*, sino que encontró y mostró deliberadamente la individualidad de cada una en sus diferentes formas de expresarse, contextualizándolas en su *particular circumstances*, sin dejar de lado algunos rasgos comunes. En particular, la motivación para escribir, raramente convencional y literaria, sino más bien vinculada a la necesidad interior de expresarse, y la falta de una postura predeterminada, en el sentido de la *immediacy* que las páginas de las mujeres transmiten al lector –incluso cuando se nutren de una vasta y profunda cultura que el erudito destaca.

El hecho de que el libro no fuera un homenaje extrínseco a un tema candente en el decenio de 1980 –aunque constituyese una contribución fundamental al feminismo académico, precisamente por su alejamiento de todo enfoque ideológico y la profundidad del análisis de las autoras propuestas–, lo confirma la continuidad de la investigación del autor sobre muchas de ellas. Por ejemplo, en el caso de Hildegard de Bingen, además de muchos estudios sobre aspectos específicos de sus textos, especialmente los poético-musicales, Dronke produjo la edición crítica de la obra *Liber divinatorum operum* (1998, en colaboración con Albert Derolez). A Eloisa había regresado varias veces –en 1975 había dedicado una obra innovadora y muy bella (*Francesca and Heloise*), como se muestra en la sección *Heloise with and without Abelard*, de la colección *Intellectuals and Poets in Medieval Europe* (1992); y a la edición de los *Problemata Heloïsse* en la que estaba trabajando en el último año de su vida, habiendo dedicado un estudio a este texto ya en 1980.

El volumen que acabo de recordar, *Intellectuals and Poets*, es un ejemplo particularmente significativo del caleidoscopio de temas y autores sobre los que la mente creativa y crítica de Peter Dronke ha arrojado luz en más de sesenta años de

investigación y escritura. La primera sección, *Forms of Medieval Platonism*, nos introduce directamente en el campo más propiamente filosófico de sus intereses, retomando un ensayo publicado en 1969 en el *Anuario de Estudios Medievales: New Approaches to the School of Chartres*, y otros dos dedicados a las alegorías femeninas en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre (Dronke también realizó la edición crítica de esta obra en 1978) y al tema del *integumentum* en la interpretación de Virgilio aportada por Bernardo y el propio Abelardo. La relevancia filosófica del juego velo/desvelo que el uso de imágenes alegóricas permite en los poemas filosóficos pero también en los escritos en prosa –y en la relación entre los comentaristas cristianos y la cultura pagana– está en el centro de muchas obras, tanto en *Fabula. Explorations into the Use of Myth in Medieval Platonism* (1974), como en *Imagination in the Late Pagan and Early Christian world* (2002). Este último es un hermoso y muy original trabajo de investigación sobre una serie de imágenes (danza, mar, animales terrestres y celestiales, fuego, jardín) que «can be made anagogic ... employed, that is, not simply for themselves but in order to lead the human mind beyond the purely human», y por lo tanto resultan de vital importancia para penetrar profundamente en la imaginación en la que los poetas y narradores, magos y filósofos, místicos y Padres de la Iglesia se encuentran a menudo. Unos años más tarde, *Forms and Imaginings: from Antiquity to the Fifteenth Century* (2007) respondió a la necesidad de ampliar los términos cronológicos de este estudio, que el investigador expuso al final del primer capítulo –una introducción de profundo interés epistemológico sobre el papel cognitivo de la imaginación.

En 1988, Peter Dronke había editado un volumen para Cambridge University Press que, aunque formalmente no forma parte de la serie de *Cambridge History of Philosophy*, de hecho la integra al proporcionar un tratamiento preciso de la filosofía desde múltiples voces dentro del floreciente siglo del platonismo medieval, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Es el punto final de una tradición platónica-cristiana de la que Dronke prefiere enfatizar el carácter proteico en lugar de una continuidad lineal (*The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, 2008). El siglo XII, con su rica presencia de individualidad creativa en la esfera filosófica, desde los maestros de Chartres hasta Abelardo y Bernardo Silvestre, sin olvidar a Hildegard de Bingen, tal vez fuese la columna vertebral de una producción demasiado amplia para ser abordada más a fondo en estas pocas páginas. Un eje a partir del cual se han ampliado continuamente hilos de investigación en ambas direcciones temporales, sobre todo hacia la Antigüedad, llegando incluso a épocas preclásicas –como los temas órficos del huevo cósmico en *Fabula*, y la «cosmogonía de la risa» en el ensayo *Riuso di forme e immagini antiche nella poesia* (1999), ahora en *Forms and Imaginings*.

La amplia y fructífera dimensión de los escritos e investigaciones de Peter Dronke ha sido relatada por John Marenbon en las secciones iniciales del *Festschrift* dedicado a Dronke al final de su actividad como docente: *Peter Dronke and Medieval Latin at Cambridge* y «An Annotated List of Works of Peter Dronke», en *Poetry and Philosophy in the Middle Ages* (2001). Pero tras esta puesta a punto hay otros veinte años de trabajo muy intenso e igualmente fructífero, incluyendo la revisión crítica del texto latino y el

aparato de comentarios para las traducciones (en italiano) de dos gigantes del platonismo medieval: Escoto Eriúgena, cuyo *Periphyseon* con introducción y comentario de Peter Dronke se publicó en cinco volúmenes entre 2012 y 2017 para la Fundación Valla; y la *Consolatio philosophiae* de Boecio, de la que nos rindió el texto latino, la introducción y el comentario, como un precioso legado completado mientras la traducción al italiano, para el mismo editor, aún estaba en curso.

Que la majestuosa *Filosofía* de Boecio, junto con las muchas imágenes vivas que animan sus escritos, le haya consolado en su postrero viaje.

Michela Pereira
Università di Siena - SISMEI, Firenze

ARTÍCULOS / ARTICLES

THE RECEPTION OF PSEUDO-DIONYSIUS'S NEGATIVE THEOLOGY IN ALAN OF LILLE

José Osorio

University of Toronto

Resumen

El artículo investiga la recepción de la teología negativa del Pseudo Dionisio en los trabajos filosóficos y especulativos de las obras teológicas de Alan de Lille. En la primera parte, el artículo discute cómo Alan de Lille aplicó la teología negativa de Pseudo Dionisio al problema de la *translatio* y los límites del lenguaje teológico. En la segunda parte, el artículo arroja luz sobre las problemáticas referencias textuales y alusiones en la apropiación y observaciones de Alan de Lille sobre Pseudo Dionisio. En la última sección, el artículo argumenta que, a pesar de la falta de acceso de Alan de Lille a la totalidad del *Corpus Areopagiticum*, su interpretación y adopción de la teología negativa es filosóficamente convincente.

Palabras clave

Alan de Lille; Teología filosófica; Teología negativa; recepción medieval de Pseudo Dionisio; lenguaje teológico

Abstract

This article investigates the reception of Pseudo-Dionysius's negative theology in Alan of Lille's philosophical and speculative theological works. In the first part, it discusses how Alan applied Pseudo-Dionysius's negative theology to the problem of *translatio* and the limits of theological language. In the second part, it sheds light on the problematic textual references and allusions in Alan's appropriation of and remarks about Pseudo-Dionysius. In the final part, the article argues that, despite Alan's lack of access to the complete *Corpus Areopagiticum*, his interpretation and adoption of negative theology is philosophically compelling.

Keywords

Alan of Lille; Philosophical Theology; Negative Theology; Pseudo-Dionysius's Medieval Reception; Theological Language

Introduction

The history of the reception of Pseudo-Dionysius in the Latin West during the Early and the Later Middle Ages is well-documented, especially in authors like Eriugena, Albert the Great, Thomas Aquinas, and Nicholas of Cusa. The 12th century, long recognized as a key transitional period in the transmission and understanding of Pseudo-Dionysius in the West, occupies an awkward place in the *Dionysiusforschung*. It is the very liminality of this phase which has caused the career of Pseudo-Dionysius to remain somewhat indistinct: neither explicitly Dionysian as the Carolingian writings of his famous translator Eriugena, nor pervasively dependent on him as the writings of the mid and late 13th-century scholastics.¹ The publication of critical editions of some of the most important 12th-century commentaries on the *Corpus Areopagiticum* and recent textual criticism exploring the status of the Pseudo-Dionysius' texts have advanced our knowledge of the circulation and dissemination of the *Corpus* in 12th-century scholastics and theology tremendously.² However, despite a long tradition of glossing and quoting the Dionysian corpus in 12th-century speculative theology and philosophy, considerably less research has been carried out on its reception and reading practices, and on the fundamental question of the importance of Pseudo-Dionysius in pre-university scholastic circles.³

This article seeks to remedy the gap in the existing literature by exploring the textual and philosophical reception of Pseudo-Dionysius' apophatic theology in Alan of Lille's writings. The work of Alan of Lille's (d. 1202/03) is remarkable in its debt to Pseudo-Dionysius: from speculative theology to anti-heresy polemics, Alan relies on

¹ For the reception of Pseudo-Dionysius in the West, see: Dondaine, O.P., H.-F., *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome, Edizioni de Storia e Letteratura, 1953; Koch, J., «Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter», *Kantstudien*, 48 (1956-7), pp. 117-133; McGinn, B., «Pseudo-Dionysius and the Early Cistercians», in M.B. Pennington (ed.), *One yet Two: Monastic Tradition East and West. Orthodox-Cistercian Symposium*, Oxford University, 26 August-1 September 1973, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1976, pp. 200-241; Gersh, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, 1978; O'Rourke, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1992; de Andia, Y., *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997; Harrington, L.M., *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris*, Leuven, Peeters, 2004.

² *Comentum in tertiam ierarchiam Dionisii que est de divinis nominibus*, ed. F. Gastaldelli, Florence, Leo S. Olschki, 1983; Jeuneau, É., «Le commentaire de Guillaume de Lucques sur Les Noms Divins», in T. Boiadjev, G. Kapriev, and A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 177-195; Luscombe, D., «The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy», in T. Boiadjev, G. Kapriev, and A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 159-175.

³ A recent example of how this might be changing is Luigi Catalani's work on the Porretans and Pseudo-Dionysius: «La presenza dello Ps.-Dionigi nelle opere dei Porretani», in A. Sannino, P. Arfé and I. Caiazzo (eds.), *Adorare Caelestia, Gubernare Terrena. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007)*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 205-226.

Pseudo-Dionysius in a creative and highly original way.⁴ The basis of this article, specifically, will be the reception of negative theology in Alan's epistemological remarks on theological language and its limits. Despite the narrowness of this article's subject-matter, Alan's discussion of language illustrates not only the complexities of the reception of Pseudo-Dionysius's ideas in the long 12th century but likewise a concomitant desire to venture outside the field of traditional Patristic authorities and to incorporate notions and arguments from more obscure sources in philosophical theology. The appropriation of Pseudo-Dionysius' apophatic theology, coupled with the contemporary practice of weaving the *logica modernorum* into Trinitarian arguments,⁵ speaks volumes for the renewed attitudes to the authoritative tradition and the development of novel philosophical arguments in Parisian circles so often associated with the historiographical trope of the 12th-century Renaissance.

The article will be divided into three parts. In the first section, I will situate Alan's theological writings within the medieval debate regarding the impropriety of theological language. In the second, I will analyze the reception of negative theology within Alan's *Summa quoniam homines*⁶ and the *Regulae caelestis iuris*,⁷ Alan's most important philosophical works, searching for similarities and differences in the way the concept was employed. In the third part, I will discuss the problematic textual evidence of Pseudo-Dionysius's text in Alan's writings (speculative and non-speculative) before finally reflecting on the nature of the reception of Pseudo-Dionysius's apophatic theology in Alan's work.

⁴ A good survey and assessment of Alan's use of the Pseudo-Dionysian notion of divine hierarchy and its influence in 12th-century authors is David Luscombe, «The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure», in M. Lenz and I. Iribarren (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, London, Ashgate, 2008, pp. 15-19.

⁵ On this subject, see: Valente, L., «Arts du discours et sacra pagina dans le De tropis loquendii e Pierre le Chantre», *Histoire, Epistemologie, Langage*, 12 (1990), pp. 69–102; Valente, L., «Fallaciae et theologie dans la seconde moitié du XIIe siècle», in St. Ebbesen and R.L. Friedman (eds.), *Medieval Analyses of Language and Cognition, Acts of the symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, Copenhagen, January 10-13, 1996*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999, pp. 207–236; Valente, L., «Logique et théologie trinitaire chez Étienne Langton: res, ens, suppositio communis et propositio duplex», in L.-J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan, and R. Quinto (eds.), *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien: Études réunies*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 563-585; Valente, L., «Supposition Theory and Porretan Theology: *Summa Zwettlensis* and *Dialogus Ratii et Everardi*», *Vivarium*, 51 (2013), pp. 119–144; de Libera, A., «Logique et théologie dans la *Summa 'Quoniam homines'* d'Alain de Lille», in J. Jolivet et A. de Libera (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la logica modernorum*, Naples, Bibliopolis, 1987, pp. 437–469.

⁶ Glorieux, P., «La Somme 'Quoniam Homines' d'Alain de Lille», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 20 (1953), pp. 113–364.

⁷ Haring, N.M., «Alanus de Insulis. *Regulae Caelestis Iuris*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), pp. 97–226.

The problem of theological language in the 12th century

During the second half of the 12th century, one of the most contested theological and philosophical debates was the nature of theological translations (*translatio in divinis*).⁸ In its medieval meaning, theologians discussed the term *translatio* when they wanted to elucidate the reasons and conditions by which certain words or concepts appear to be properly predicated to the created realm, but not to God. The concept of theological *translatio* derives from the Roman rhetorical literature of Cicero and Quintilian. In its original classical Latin framework, the term denotes the rhetorical and grammatical trope of transferring or projecting the meaning of one word or concept to another for the sake of eloquence.⁹ Cicero, for example, defines metaphors as a *modus transferendi verbi* and the late-antique and early medieval rhetorical texts would follow his authority closely.¹⁰ Accordingly, the transferal of meaning from a non-divine entity to another non-divine entity (*translatio in naturalibus*) was believed to be founded upon the existence of a certain natural correspondence (*similitudo*) among the terms.¹¹ In the metaphor «this person is brave as a lion», for instance, the comparison between the lion and the person is warranted in so far as both things (lion and human being) share the same property, in this case, that of bravery.¹²

The concept of *translatio* made its way into medieval theological and philosophical discussions. In the 9th century Eriugena argued, due to perhaps his profound familiarity both with the writings of Pseudo-Dionysius and the Roman rhetorical literature, that the names and attributes predicated of God result from a transferal of meaning from the created realm to the creator (*a creatura ad creatorem*).¹³ However, by the 12th century, Christian thinkers realized that the act of projecting meaning from the created to the uncreated realm conveys philosophical problems. If the possibility of a *translatio* depends upon a certain correspondence among things, concepts, or words, then in theology, where there is no correspondence between our names and concepts and the divine, a solution is needed to avoid theoretical and doctrinal inconsistencies. For example, the expression *Deus est iustus* opens up the question about the appropriateness of the new theological meaning of the concept of *iustitia* and about the specific manner in which the translation was done: can the sense of *iustitia* as it relates to human actions also express the true nature of the divine justice fully? Most 12th-century thinkers argued that the divine names cannot describe the divine completely, and that the transferred names and attributes do not preserve their original meaning in their new

⁸ Chenu, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1976, pp. 100–107; Valente, L., *Logique et théologie: les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, J. Vrin, 2008.

⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, 8, 3, 24. Cicero, *De oratore*, 3, 38, 152.

¹⁰ Cicero, *De oratore*, 3, 38, 155–157.

¹¹ Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, J. Vrin, 1982, pp. 63–75.

¹² Zemler-Cizewski, W., «From Metaphor to Theology: *Proprium* and *Translatum* in Cicero, Augustine, Eriugena, and Abelard», *Florilegium*, 13 (1994), pp. 37–52; Constable, G., «Medieval Latin Metaphors», *Aviator*, 38/2 (2007), pp. 1–20.

¹³ Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon*, ed. É. Jeuneau, Turnhout, Brepols, 1996, I, 732.

theological context. Nevertheless, a theological translation does not amount to the complete abolition of the original sense, but to regarding its new theological connotation as improper. The philosophical challenge, then, lies in finding means to make it less improper. As it was already noted by Boethius in *De trinitate*, explanations of the transferred attributes would often demand a transformation of the grammatical rules applied to theology.¹⁴ Ultimately, 12th-century theologians strived to come up with ways in which their technical theological vocabulary could adequately express the divine nature.

Medieval intellectuals did not conclude that theological discourse was an impossible or irrational activity based on the notion of the improper nature of theological language.¹⁵ Insofar as it was thought to be grounded in the relation of cause and effect, theological language is possible; for example, statements about God's justice and goodness are acceptable by the causal relation because God is the cause of justice or goodness in the world. But, as Alan warns his readers in the prologue of the *Summa*, it is important to avoid the intrusion of heresy into the liberal arts while avoiding methodological mistakes on the issue of theological language.¹⁶ In the first half of the 12th century, with the exception of a few condemnations of heresy against scholastics,¹⁷ unorthodoxy is essentially a non-philosophical matter in the history of medieval religion. The significance of the *translatio* debate for doctrinal issues, however, is explained in the fact that many of the major figures in the broader debate about the impropriety of theological language, e.g., Prevostin of Cremona and Peter the Chanter to name a few, also wrote anti-heretical literature in the form of traditional polemical texts or *summae*. Even Alan of Lille, who is said in some sources to have been in Languedoc sometime before the end of 12th century to fight the heresies of the Cathars and Waldensians, composed a famous anti-heretical text.¹⁸ If so, the *translatio* debate takes place in the wider background wherein the French Catholic Church persecuted heresies with all the available tools, including speculative theology. These comments help us to understand that the question of the right and proper manner of referring to divine things was a sensitive and urgent matter in the new urban schools of the late 12th century.

¹⁴ Boethius, *De trinitate*, in C. Moreschini (ed.), *De consolazione philosophiae. Opuscula theologica*, Bibliotheca Teubneriana, 2nd ed. Leipzig, K. G. Saur, 2005, IV, 1, 5, 21.

¹⁵ For example, Alan argues that we know God through his effects. See *Summa*, op. cit., pp. 140–149.

¹⁶ *Summa*, op. cit., p. 119.

¹⁷ For this issue, see Fichtenau, H., *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, University Park, Pennsylvania, Penn State University Press, 1998, pp. 215–311.

¹⁸ However, the remaining sources do not provide detailed evidence of the type of persecutorial activities and preaching that he conducted in Southern France. For a more detailed summary, see Wakefield, W., and Patterson Evans, A., *Heresies of the High Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 214–215. We will discuss Alan's polemical work and its relation to Pseudo-Dionysian in the third section of this article.

Alan's negative theology and the influence of Pseudo-Dionysius

In what follows, I will explore the passages in both speculative works where Pseudo-Dionysius' negative theology plays a significant role in Alan's argumentation, and will investigate the different uses made of his ideas. As we will see, Alan's interpretation of negative theology does not lead him to dwell on the epistemological and methodological character of apophatic theology, but rather to defend its general truth in order to establish the necessity of his proposed theological rules to circumvent the intrinsic impropriety of positive language. Overall, Alan's reception of Pseudo-Dionysian negative theology can be described as a defense of its validity, i.e., that all positive assertions are improper, and a rejection of the thesis of God's radical transcendence above all things.

As Glorieux comments, the *Summa* is Alan's general and personal exposition of all the major theological issues debated in the 12th century, from concerns about the scientific character of theology to the correct form of discourse about the Trinity and the Incarnation.¹⁹ The work consists of three books, whose first deals with the supercelestial apophatic theology, or the nature of God.²⁰ From the very outset of the first book, Alan asserts the Dionysian nature of his investigation by declaring that God is without form, the human intellect is incapable of having any knowledge of him,²¹ and that human beings can only attain knowledge of what God is not (*per remotionem*).²²

Once the general Dionysian character of his treatise has been firmly established, Alan moves to argue that no positive assertion is properly predicated of God.²³ To strengthen the claim, while Alan quotes the respective ancient authorities on the matter, Pseudo-Dionysius' authority plays a great deal in his line of reasoning. Alan relies on two passages from the *Celestial Hierarchy*²⁴ and one from the first book of Eriugena's *Periphyseon* to argue that *negationes in divinis vere, affirmationes vero incompacte*.²⁵ Alan explains that positive theological statements are *incompacte*, i.e.,

¹⁹ *Summa*, op. cit., p. 114.

²⁰ *Summa*, op. cit., p. 121.

²¹ *Summa*, op. cit., p. 123, 139.

²² *Summa*, op. cit., p. 139; *Summa*, op. cit., p. 137.

²³ «*Sicut probatum est deum esse incomprehensibilem, ita evidens est ipsum esse innominabilem. Ullum enim nomen proprie convenit deo*», *Summa*, op. cit., p. 139.

²⁴ Pseudo-Dionysius, *De Coelesti Hierarchia* 1041 B-1041 C, eds. G. Heil and A.M. Ritter, in *Corpus Dionysiacum II (CH, EH, MT, Letters)*, Berlin, De Gruyter, 1991. The Latin translation is in Pseudo-Dionysius, *Caelestis ierarchia*, ed. P. Chevallier, in *Dionysiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'aréopage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 758.

²⁵ «Negations in divine matters are true, but affirmations are improper». The phrasing of the axiom about negative theology is found in Eriugena's *Expositiones super Ierarchiam caelestem*: «in divinis significationibus verae sunt negationes, affirmationes vero metaphoricæ, ac veluti extrinsecus acquisitæ, aut omnino incompactæ, hoc est, non propriæ», in «Les 'Expositiones super Ierarchiam caelestem' de Jean Scot Érigène, texte inédit d'après Douai 202», ed. H. Dondaine, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 18 (1950-1951), pp. 245-302. The

improper, because language refers to created things naturally, and to divine things²⁶ only after a *translatio* has been performed. If we declare, for example, that «the woman is just», we are adding the quality of justice to the subject woman and thus forming a connection among two independent things. As a result of the two ontologically independent things being connected in language through the verb *to be*, the statement exhibits a certain agreement and, to put it in Alan's terminology, it becomes *compacta*.²⁷ But, as we have seen, theological predication operates somewhat differently than natural predication. The statement «God is just» does not add something extra to God because, technically speaking, God's justice is indistinguishable (*idemtitas*) from God itself. This proposition, then, is *incompacta* or improper because the two grammatical objects (God and his justice) are not ontologically independent of each other. In other words, no adding together takes place in theology. In the theological positive statement, language is incapable of exerting its natural function of connecting independent entities.

Thus, by virtue of the uniqueness of God's nature, negative theology is the only correct and true form of theological discourse. If we go back to the same example discussed above, it is worth noting that when the statement about God's justice is qualified as being improper, we ought not to conclude that God is not just.²⁸ Rather, the improperness of theological language means that positive theological statements are misleading because they give the impression that a connection between two separate properties took place. The conclusion is that, on the level of language, every grammatical expression about God is improper, whereas on the level of being, God is the perfect just being.

Although Alan has adopted the Dionysian principle of negative theology, a systematic treatment of the concept of negation itself (*remotio/aphairesis*) is lacking, except for one very brief remark on the negation of the property of existence. The explanation for the lack of treatment on this important aspect, as we will see later, might be the lack of access to original Dionysian writings. Alan emphatically denies that statements about God's transcendence can be taken to mean that God does not exist:

Si vero quis sic instet: quelibet res non est Deus; ergo nulla res est Deus; propositionem concedimus, conclusionem negamus. Quia sub hac universalitate 'quelibet res' non comprehenduntur nisi creature... Cum ergo dicitur nulla res Deus, vel nihil est Deus, nimis vehemens est negatio, ubi predicatum removetur tam a creatore quam a creatura.

passage is also found in Hugh's commentary on Pseudo-Dionysius, see Hugh of St Victor, ed. D. Poirel, *Hugo de Sancto Victore Super ierarchiam Dionisii*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 469.

²⁶ *Summa*, op. cit., p. 141.

²⁷ *Incompacte* is Eriugena's translation of Pseudo-Dionysius' *anarmostoi*.

²⁸ «Quare Deus inproprie dicitur esse iustus, sed proprie est iustus, quia immutabiliter est iustus», *Summa*, op. cit., p. 141.

Vel etiam quamvis ex virtute significationis non sit ibi negatio nisi creaturarum, tamen ex violentia usus videtur esse abnegatio tam creature quam creatoris.²⁹

The key here is Alan's use of the concept of «the power of meaning» (*ex virtute significationis*), a notion denoting that words and ideas should be used in their everyday and natural sense, instead of in obscure and esoteric ways.³⁰ After having established this hermeneutical criterion, Alan argues that the noun *res* and its accompanying negation should be read in a naturalistic manner: the concept *res* in the statement «nulla res (est) deus» refers exclusively to non-divine things but not to God. Likewise, the negative function of negative theology can only negate (*negatio*), that is deny (*abnegatio*), the existence of created things because this is how the verb *to negate* is employed naturally in Latin. The claim should be understood as meaning that God is not a created entity. Therefore, Alan's solution to the question of the nature of negation itself is his understanding that God's absolute transcendence cannot be concluded from how language is ordinarily used.³¹

So far, we have seen that Alan eagerly embraces the authority of Pseudo-Dionysius in the *Summa* to defend a rather particular version of negative theology – one founded in the scholastic distinction between language and being. At the verbal level, Alan thinks that Pseudo-Dionysius' negative theology represents the correct understanding of the nature of theological discourse, for it stresses the ontological difference between creator and creature. At the level of being, he believes it does not follow that negative theology implies the privation of God's being, nor the absolute exclusion of God from the plane of discourse. The ineffability of God, then, does not lead to God's nothingness.

Composed in axiomatic fashion to determine the rules theology should follow, the *Regulae* shows a less noticeable influence by Pseudo-Dionysius's negative theology than the *Summa*'s: statements about God's utter unnameableness or the intellect's inability to comprehend God are missing altogether. Nevertheless, Alan still considers Pseudo-Dionysius as a relevant authority in discussions and arguments concerning proper and improper theological speech. An example of the importance of Pseudo-Dionysius in the

²⁹ «But if someone insists in this manner: God is not something. Therefore, God is nothing. We accept the premise; we deny the conclusion. This is because creatures are understood to be included under the totality of 'something'... Therefore, when one says that God is not something or God is nothing, the negation is very violent: the predicate is removed both from the creator and the creature. Although it also follows from the *power of meaning* that there is here a negation only of creatures, from *the violence of use*, it seems that both creatures and creator are being negated», *Summa*, op. cit., p. 147. All English translations of primary sources in this article are my own.

³⁰ As Luisa Valente notes, this distinction is found in Gilbert of Poitiers and other Porretan writers («*Virtus significationis, violentia usus. Porretan Views on Theological Hermeneutics*», in A. Maieru and L. Valente, (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-assertive Language*, Florence, Leo S. Olschki, p. 179).

³¹ «Superessentialis autem dicitur quia super omnem essentiam est», *Summa*, op. cit., p. 282.

Regulae is Alan's reasoning that only negative statements are true. In rule 18, Alan claims that:

negationes uero de deo dicte proprie et uere, secundum quas remouetur a deo quod ei per inherenciam non conuenit. Vnde Dionisius attendens quid de deo dicatur per causam, potius attendens sensum ex quo fiunt uerba quam sensum quem faciunt uerba, potius considerans quid ex quo dicatur quam quid de quo dicit: Deus est iustus, pius, fortis. Item potius considerans quid deo non conueniat per proprietatem quam quid de deo dicatur per causam dicit: Deus non est pius, fortis, misericors, potius remouens proprietatem dicendi quam ueritatem essendi.³²

In the preceding rules, Alan defended the Aristotelian distinction that language is constructed on the grounds of form and matter: predication about the substance of something is founded on a thing's matter; predication about the quality, on the form. However, since God lacks form and matter,³³ Alan concludes that any speech about God's nature is necessarily improper. Moreover, apophatic theology means nothing more than a methodological procedure by which one removes the qualities that cannot be said to be inherently in God: the intrinsically complex institution of language will permanently fail to grasp God's formless nature. Negative theology, mirroring the insurmountable gap between language and divine being, functions as a technique to get rid of phrasings or expressions failing to reflect the ontological and epistemological - issues not always considered by positive language. The *Regulae* concludes, agreeing with the *Summa's* interpretation of Pseudo-Dionysius, that divine names are predicated properly of God only in this particular sense of negation.

The textual evidence of Pseudo-Dionysius in Alan's speculative and non-speculative writings

The lack of in-depth methodological and philosophical considerations on the nature and scope of negative theology, a critical issue in the writings of Pseudo-Dionysius and his translator, Eriugena, prompts the question of Alan's access to the *Dionysiaca*, the Latin translations of Pseudo-Dionysius available during the 12th century. Was Alan able to read the *Dionysiaca* directly? It will be necessary for us to give some consideration to the presence and accuracy of the textual references to Pseudo-

³² «However, negations of God are said properly and truly according to those negative statements which are removed from God because they do not agree with him. Hence, Dionysius, considering what can be said about God as a cause, considers the sense from which words originate rather than the sense created by them; he considers more what it is said from them than that which is spoken of: 'God is just, pious, strong'. Likewise, considering what does not agree with God in property rather than what is said of God as a cause, he adds: 'God is not pious, strong, merciful', removing the property of saying than the truth of being», *Regulae Caelestis Iuris* XVIII, 3, op. cit., p. 137.

³³ *Regulae Caelestis Iuris* I, 5, op. cit., p. 125.

Dionysius' corpus by assessing the influence of Dionysian negative theology. In this section, I will look closely at the quotations from the *corpus* explicitly incorporated in Alan's work and compare them to the available Latin translations. The tentative findings, still very much in need of further work, conclude that the presence of direct Pseudo-Dionysian allusions, despite the widespread allusions to his work, are often mediated by a contemporary tradition of second-hand paraphrases of the Pseudo-Dionysius.

The fragmentary appropriation of Pseudo-Dionysius is demonstrated mostly in the *Summa*. For example, the two *Celestial Hierarchy* references in the *Summa's* *prologus* are imprecise. Alan writes: «et ut magnus testatur Dionisius Areopagita, non sursum ferunt purgans anime, in turpibus imaginibus suum materiale cogentes quiescere». Alan's quotation is not precise, as Eriugena translates «non concedens materiale nostrum in turpibus imaginibus manens requiescere; purgans vero sursum versus animam, et suggerens deformitate compositionum»,³⁴ but it is close enough to be considered a somewhat faithful paraphrase. However, there are other much more problematic textual allusions in Alan's work. The quotes from the *Divine Names* on pages 125 and 131 of the *Summa* are correct. However, Alan misquotes a whole passage from the *Divine Names* on page 328 of the *Summa*. Eriugena's translation of the passage on the nature of evil is transformed from «via vero neque malitiae causa animae corpus, clarum ex hoc, possibile esse, et sine corpore extra subsistere malitiam, sicut et in daemonibus» to «maliciam subsistentiam non habet» in Alan's version. As even more proof of serious textual problems, Alan attributes this last passage incorrectly to *Celestial Hierarchy* – a misquotation which may have originated in the now lost *Iohannes Scottus super Hierarchiam*. Finally, the remaining references, contained on pages 140 and 213 of the *Summa*, cannot be found in the *corpus Areopagiticum* and are Alan's (or someone else's) summaries of Pseudo-Dionysius' writings. Ultimately, the *Summa* contains more erroneous references to Pseudo-Dionysius' texts than correct ones.

Alan's fascination with Pseudo-Dionysius is not limited to negative theology nor his speculative theological writings. In the 12th century, Pseudo-Dionysius' concept of *divine hierarchy* was especially crucial since it offered a conceptual framework to classify being, knowledge, and ecclesiastical institutions. The Dionysian concept of *hierarchy* is essential in Alan's oeuvre when it comes to establishing the place and nature of the science of theology and to disputing some of the Waldensian heretical claims. However, as we will see, Alan's use of hierarchy, as in the case of negative theology, is problematic.

In the opening lines of the *Summa*, Alan divides the sciences of divine things according to the hierarchical classification of *supercoelestis*, *coelestis*, and *subcoelestis* sciences. The general structure of the *Summa quoniam homines* follows this threefold structure. For example, the science of the divine names and the Trinity belongs to

³⁴ Pseudo-Dionysius, *Caelestis ierarchia*, op. cit., p. 762

the first type of theology. While Alan attributes this hierarchical order to Eriugena and Pseudo-Dionysius, the axiom, despite its recurrence in many of the contemporary Porretani writings,³⁵ is nowhere to be found in the writings of either author.³⁶

Before concluding, we should pay attention to some of Alan's philosophical arguments against heretics and their relation to Pseudo-Dionysius' text. Although this allusion to Pseudo-Dionysius is not found in overtly philosophical or speculative theological contexts, the reference is equally significant as an example of the philosophical use of Pseudo-Dionysius. In book II of *De fide Catholica*, a text composed probably in the last years of the 12th century refuting the heretical movements of Languedoc, Alan disputes an array of heretical claims supposedly held by the Waldensians.³⁷ In particular, chapters two to four of the second book describe and argue against the Waldensians rejection of ecclesiastical hierarchy and power. According to Alan's report, the Waldensians argue that the power to «bind and loose», that is papal authority, pertains only to those who follow the apostolic way of life and teachings. In forming a new church, however, the Waldensians had forcefully rejected the *potestas* of the Roman church. As a result, the followers of Valdes interpret Acts 4, where the Apostles discard the authority of the Temple's priests for that of Jesus, as an admonition that no man should be obeyed. The Waldensian schism from the Papacy, supported by this unorthodox interpretation of the *New Testament*, amounts to a Christian act of devotion equivalent to that of the Apostles when they went against the religious authorities of their time. If the Holy Scriptures are interpreted in this manner, Alan argues, the very notion of ecclesiastical hierarchy is at stake.

Alan's argument to refute such a gratuitous reading of Acts consists in the deployment of Pseudo-Dionysius' notion of divine hierarchy accompanied by the introduction of a fictional quotation from the *Celestial Hierarchy*. In chapter four, Alan argues that the Waldensians must obey the Church because lower-order institutions obeying higher-order ones is as natural as lower angels following higher angels or brute animals like bees having and obeying their king: «Dicit etiam Dionysius in Hierarchia, quod angeli invicem obediunt, minores scilicet maioribus. Bruta quoque animalia sibi invicem obediunt; quod apparet etiam in minimis animalibus, id est apibus; nam et apes regem habent».³⁸ As in the other studies' quotations, this allusion cannot be found in the *Dionysiaca* nor any other Latin translation of the late-antique author. In fact, I have been unable to find any medieval parallel. In spite of the lack of textual faithfulness to

³⁵ *Summa*, op. cit., p. 121.

³⁶ Dondaine, H., « Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17 (1950), pp. 303–311.

³⁷ Pearson, J., «The Text and Situation of Alan of Lille's *De Fide Catholica*: The Prologue and Book III, 'Contra Iudeos'», Ph.D. Thesis, South Bend, University of Notre Dame, 2001, pp. 52–55.

³⁸ PL 210 0382A.

the *Celestial Hierarchy*, Alan reasons from this quote that God's grace is bestowed upon the world exclusively through the mediation of the Roman Church. With that in mind, he attacks the heretical argument by asserting that the power to «bind and loose» must be necessarily mediated through the institution of the Church: salvation can be achieved only within the Church.³⁹

The highly idiosyncratic use of the Dionysian corpus has led scholars to believe that his knowledge of Pseudo-Dionysius was mediated through 12th-century florilegia or through some of the authors that glossed him.⁴⁰ For example, as Dominique Poirel has shown, Alan had access to the Dionysian corpus through Hugh of Saint Victor's commentary to the *Celestial Hierarchy*⁴¹. From the above summary of textual references, we should add to the list of potential sources Eriugena's *Periphyseon*.⁴² Likewise, the first chapter of the *Summa* shows that Alan accessed Eriugena's *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* as well as the apocryphal *Iohannes Scottus super Hierarchiam*,⁴³ a text other late 12th century Porretani used as well.⁴⁴ However, by considering Alan's quotes from Pseudo-Dionysius alongside Eriugena's translation and Hugh's commentary, it's apparent that Alan might have had direct access only to certain unaltered passages

³⁹ «These Waldensians affirm that one should not obey man, but only God. To prove this, they rely on the authority of Peter and John, where it is read in *Acts of the Apostles* (4, 18) that they, speaking to the Pharisees, said: 'you judge whether it is better to obey God's orders or your restrictions'. As if it said: you yourselves err, forbidding what God commands and neither what you have heard. Thus, where the command is superior, and the opposition is inferior, what will be accepted is not inferior. They say that if one must obey a man, one must obey a man on account of God, and not on account of man, and therefore only God must be obeyed. Likewise, if a man obeys a man in those things which should not be obeyed, he will sin, because in this one, he does not obey God. In the same manner, Samuel said to Saul: 'a form of sorcery is not to want to obey man'. A form of sorcery, because in a certain way, it is to deny God by disobedience. However, not wanting to obey a man, that is not a form of sorcery. Then, God must be obeyed, and not man, because when we do not obey a man, we do not do sorceries, but we do when we deny obedience to God», PL 210 0380D-0381B.

⁴⁰ Budde, T., *The «Versio Dionysii» of John Scottus Eriugena. A Study of the Manuscript Tradition and Influence of Eriugena's Translation of the Corpus Areopagiticum from the 9th through the 12th Century*, PhD. Thesis, Toronto, University of Toronto, 2012, p. 216; Niederberger, A., «Les écrits Dionysiens et le néoplatonisme d'Alain de Lille», in J.-L. Solère, A. Vasiliu, and A. Galonnier (eds.), *Alain de Lille, Le Docteur Universel*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 10–12.

⁴¹ Poirel, D., «Alain de Lille, Héritier de L'école de Saint-Victor? », in J.-L. Solère, A. Vasiliu, and A. Galonnier (eds.), *Alain de Lille*, op. cit., pp. 68–72.

⁴² Alan attributes the *Periphyseon* to a certain Paul. See *Summa*, op. cit., p. 127; Jeaneau, É., *Tendenda Vela: Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 52.

⁴³ Budde, *The «Versio Dionysii»*, op. cit., p. 216; Niederberger, «Les Écrits Dionysiens et Le Néoplatonisme d'Alain de Lille», op. cit., p. 11.

⁴⁴ d'Alverny, M., *Alain de Lille: textes inédits*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 94.

from the *Divine Names* and *Celestial Hierarchy*, but presumably not to the texts themselves.⁴⁵

Conclusions

Perhaps, we should first ask in more general terms how the reception of Pseudo-Dionysius' ideas in Alan's thought is to be measured. Is it by achieving an innovative reading of the late-antique author, regardless of some textual imprecisions in its use; or instead by producing an original interpretation accompanied by a comprehensive, systematic understanding of the sources?

Alan's reception of Pseudo-Dionysius's negative theology is fundamental to his claim about the improper nature of theological language. He builds on the Dionysian idea of *affirmationes incompactae* to develop the convincing argument that theological translations are equivocal, and therefore, that a set of theological rules and linguistic clarifications need to be established in order to avoid doctrinal error. In Alan's account, Pseudo-Dionysius' negative theology is relegated to operating exclusively on the plane of language. The demotion of apophatic theology to a linguistic apparatus allows him to argue that the claim about God's nothingness bears no truth. In that sense, the apophatic theology of Alan is not of the mystical type, but rather the verbal type.⁴⁶ In fact, Alan considers the belief that negative theology is also valid in the realm of being to be ridiculous. In the *Summa*, he protests that the «nomina Dei dicuntur ineffabilia non quia non possint vel non debeant proferri, ut quidam fabulantur, sed quia ineffabile significant».⁴⁷ Does the *fabulantur* reference find fault with Eriugena and authors defending similar positions on apophatic theology? We saw that the majority of the quotations from Eriugena's translation are mistaken, and thus it is likely that Alan did not have direct access to Eriugena's writings but only to florilegia of Eriugena's *Periphyseon*. Although the lack of direct access to the *Corpus Areopagiticum* did not prevent Alan from correctly identifying a historical trend in the interpretation of negative theology, namely the radical transcendence of God, Alan offers no explanation in favor of its falsehood. In any case, the target of Alan's disapproval must remain a mystery for the time being.

For all the textual muddiness of Alan's sources, and his lack of familiarity with the whole *Corpus Areopagiticum*, an impediment preventing him from knowing the full spectrum of Pseudo-Dionysius theoretical reflections on the nature and scope of

⁴⁵ Not every quotation in Alan has a parallel in Hugh. Therefore, the possibility that Hugh was the sole access to the Dionysian corpus must be excluded.

⁴⁶ Against this view, Sweeney, E., *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 129.

⁴⁷ «God's names are said ineffable not because they couldn't nor shouldn't be mentioned, as some fable, but because they signify ineffably», *Summa*, op. cit., p., 141.

negative and positive theology, we find an original and convincing account of the Dionysian notion of apophatic theology in Alan's work.

José Osorio
jose.osorio@mail.utoronto.ca

Fecha de recepción: 16/09/2020
Fecha de aceptación: 30/11/2020

THE THEORY OF PRACTICE AND ACTION IN PAUL OF WORCZYN'S THOUGHT

Magdalena Plotka

Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw

Resumen

El artículo presenta la teoría de la acción de Paul Worczyn. Se divide en tres partes: en la primera, se introduce la teoría de la acción como movimiento; la segunda parte se concentra en el problema de las causas de la acción; la tercera parte aclara el concepto del alma y sus poderes. El artículo termina llegando a concluir que las soluciones teóricas de Worczyn dentro de la teoría de la acción son coherentes desde una posición antropológica que acentúa la unidad del alma y sus poderes.

Palabras clave

Pablo de Worczyn; teoría de la acción; Ética; comentarios medievales a la *Ética a Nicómaco*; Filosofía medieval polaca

Abstract

The article presents Paul of Worczyn's theory of action. It is divided into three parts: in the first, Paul's theory of action as a motion is presented; the second concentrates on the problem of the causes of action; and the third clarifies the concept of the soul and its powers. The article concludes that Paul's theoretical solutions within the theory of action are consistent with his anthropological stance, which accentuates the unity of the soul and its powers.

Keywords

Paul of Worczyn; Theory of action; Ethics; Medieval Commentaries on *Nicomachean Ethics*; Polish Medieval Philosophy

The academic milieu of the University of Cracow in Poland was created only in summer 1400, when the King of Poland, Władysław Jagiełło, renewed the Cracow Academy (established in 1364) and founded the faculty of theology. According to the king's words that were found in documents related to the founding of the university, Cracow University would become «a pearl of powerful learning»¹ in Central Europe, and its professors would create the intellectual elite of the country.²

Jagiełło's intention was that the newly founded university would educate the class of professionals (lawyers in particular) who would take care of Poland's internal and external political interests.³ In order to meet Jagiełło's requirements, emphasis was put on practical disciplines at Cracow University: law, political philosophy, and ethics. From the inaugural speech delivered at the opening ceremony by Stanisław of Skarbimierz⁴ (who was the first rector of the university), one can learn about the ideological program of the university: the faculty of theology, according to Stanisław,

¹ Knoll, P. W., *A Pearl of Powerful Learning. The University of Cracow in the Fifteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2016, pp.10–41; see also Stopka, K., «The Jagiellonian Foundation of Cracow University», *Quaestiones mediæ ævi novæ*, 8 (2003), pp. 49–66.

² Knoll, *A Pearl of Powerful Learning*, op. cit., p. 11: «From this act and those to follow in the next days, the school in Cracow eventually come to honor Jagiełło as its greatest benefactor, and today it is known as Jagiellonian University (*Universitas Jagellonica, Uniwersytet Jagielloński*)».

³ *Ibid.*, pp. 220–221: «According to Jagiełło, the university intended to play an important part in the national life of Poland. As Knoll reports, 'the role it played included such disparate elements as the reform of the Polish church, support for state policy against such enemies as the Teutonic Order, upholding the union with Lithuania, engaging in the problems posed by the Hussite movement in Bohemia, participation in the great issues of the larger church as reflected in the conciliar movement, particularly the Council of Basil, and the emergence of national identity as reflected in language, administration, education, and even patriotism'». See also Ożóg, K., «Die Krakauer Universität und ihre Teilnahme am öffentlichen Leben des jagiellonischen Königreiches», in W. Falkowski and S. Weinfurter (eds.), *Ritualisierung Willensbildung. Polen und Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, pp. 163–181.

⁴ Stanisław of Skarbimierz (1365–1413) was a theologian, canonist, philosopher and rector of Cracow University. He started his career in Prague. He completed a master's degree in arts in 1385, and in 1389 he started studying law. He came back to Cracow in 1396 and got involved in the renewal of the University of Cracow. He applied his legal knowledge during the Great War with the Teutonic state (1409–1411). He wrote an influential sermon on just war, which has become part of the output of the so-called Polish school of international law. See Wielgus S., *Polska średniowieczna doktryna ius gentium*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1996. For the speeches and sermons of Stanisław of Skarbimierz, see ms BJ 191 and BJ 723 (in Jagiellonian Library in Cracow, Poland). For editions and translations of Stanisław's speeches, see Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, B. Chmielowska (ed.), Warszawa, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1979; for Polish translations of Stanisław's speeches, see Stanisław ze Skarbimierza, *Pochwała Uniwersytetu na nowo ufundowanego*, in J. Domański (ed.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978; for a detailed analysis of the inaugural speech of Stanisław, see Płotka, M., «Praktyczny wymiar nauki», in *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW, 2016, pp. 38–46.

would deal with matters of the soul; the faculty of medicine had the «responsibility to train good physicians, thereby ensuring that men would live long and fruitful lives».⁵ Also, when Stanisław addressed the community on the importance of law, especially canon law, he stressed the importance of also teaching practical and theoretical philosophy at the faculty of arts. As P. W. Knoll notes, in Stanisław's view

canon law was an all-encompassing discipline: it treated questions derived from the *trivium* and the *quadrivium*, as well as from practical philosophy, medicine, and theology.⁶

Although one might be surprised by Stanisław's exaggerated admiration for his own discipline, «it shows a pragmatic cast which accords well with the ambition of Jagiełło to have the university serve society».⁷ Therefore, due to this tradition, the majority of medieval scholars (especially those working in the faculty of arts in 1401–1452) were primarily interested in practical rather than theoretical philosophy. As a consequence, practical philosophical disciplines (ethics, political philosophy, economics and social studies, etc.) came to the forefront of philosophical consideration.

A lot has been already written on the pragmatic orientation of medieval education in Cracow.⁸ Polish researchers have studied various traces of *practicality* in Cracow manuscript sources (most of the sources are still unedited and are mostly old prints or manuscripts), which show pragmatic trends in philosophy in particular. 15th-century pragmatism in Cracow is usually defined as philosophical reflection whose purpose is activity (*operatio*) and work (*opus*). Therefore, the pragmatism of Cracow scholars puts more emphasis on the practical fields of philosophy and focuses on practice and action, but it neglects theoretical philosophical disciplines like metaphysics or logic.

One of the most important and prominent representatives of Cracow's practical trend in philosophy was Paul of Worczyn (1383–1430). He was a representative of the popular belief that knowledge is important insofar as it results in action; he claimed,

⁵ Knoll, *A Pearl of Powerful Learning*, op. cit., p. 37.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ See *Ibid.*, op. cit., p. 220–286; Korolec, J.B., «Praktycyzm piętnastowiecznej etyki krakowskiej», in J.B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, Warszawa, Wydawnictwo IFIS PAN, 2006, pp. 187–207; On *practicality* of Polish medieval philosophy, see also Płotka, *Filozofia jako praktyka*, op. cit., pp.10–32; Domański, J., *Scholastyczne i humanistyczne pojęcie filozofii*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2005, p. 137; Korolec, J.B., *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu Etyki w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław–Kraków–Warszawa–Gdańsk, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1973, p. 7; Czerkowski, J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1992, p. 86; Swieżawski, S., *U źródeł etyki nowożytnej. Filozofia moralna w Europie w XV wieku*, Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1987, p. 45; Włodek, Z., «Krakowski komentarz z XV wieku do *Sentencji* Piotra Lombarda. W poszukiwaniu tendencji doktrynalnych na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku», *Studia Mediewistyczne*, 9 (1968), p. 250.

for example, that wisdom has value in so far as it results in moral virtues.⁹ He started his career at the University of Prague, where in 1403 he completed his baccalaureate at the faculty of arts. Next, he moved to Leipzig and graduated as a Master of Arts in 1409. He lectured in Leipzig until 1414 and then moved to Cracow, where he worked at the faculty of arts and simultaneously started his theology studies. In 1426, he gained the title of Professor of Theology.

Paul mainly wrote commentaries on Aristotle. His commentary on the *De anima* was his first work (finished in 1417).¹⁰ He also commented on *Parva naturalia*, *Meteora* and *De generatione et corruptione*, but, a *quaestio*-form commentary on *Nicomachean Ethics* is his most important work (finished in 1426). This commentary is preserved in three manuscript copies at Jagiellonian Library in Cracow (sign. BJ 720, BJ 741 and BJ 2000).¹¹ Paul was mostly inspired by the philosophy of John Buridan, Marsilius of Inghen, Gerald Odonis and Thomas Aquinas, and these inspirations can easily be found in his commentaries on *De anima* and *Nicomachean Ethics*.¹² He was mainly interested in ethics and economic and philosophical anthropology. None of his works have yet been edited critically.

The intellectual atmosphere of Cracow University helps to explain the fact that Paul concentrated so much on ethical and practical issues. In his commentary on *Nicomachean Ethics*, he considered not only a number of metaethical or moral philosophical issues (numerous issues regarding the border between law and ethics deserve special attention),¹³ but he also tackled the issue of the foundation of all kinds of practice, namely the overall nature of action.¹⁴

P. W. Knoll identifies Paul as «the most important Cracovian commentator upon Aristotle's *Ethics* of the century»¹⁵ and notices that the importance of practical as

⁹ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, op. cit., f. 192rb.

¹⁰ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, J. Rebeta (ed.), Wrocław-Warszawa-Kraków, Wydawnictwo PAN, 1969.

¹¹ For the most concise study of Paul of Worczyn's commentary on *Nicomachean Ethics*, see Rebeta, J., *Komentarz Pawła z Worczyna do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław – Warszawa, Wydawnictwo PAN, 1970, pp. 93–100.

¹² Judycka, J., «Paweł z Worczyna», in A. Maryniarczyk (ed.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, vol. 2, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, pp. 314–316; On Paul's of Worczyn sources, see Knoll, *A Pearl of Powerful Learning*, op. cit., pp. 340–342; Korolec, J., «Le comantaire de Jean Buridan sur l'Éthique à Nicomaque et l'université de Cracovie dans la première moitié du XVe siècle», *Organon*, 10 (1974), pp. 187–208.

¹³ See Olszewski, M., «*Secundum probata* czy *secundum veritatem*? Uwagi na marginesie lektury komentarza do Etyki nikomachejskiej Pawła z Worczyna (księga V, kwestia 40)», *Przegląd Tomistyczny*, 21 (2015), pp. 347–365.

¹⁴ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, op. cit., f. 146rb; see Płotka, M., «Podstawy aktywistycznej filozofii człowieka w ujęciu Pawła z Worczyna», *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 10 [45] (2012), pp. 275–287.

¹⁵ Knoll, *A Pearl of Powerful Learning*, op. cit., p. 323.

opposed to speculative or abstract study is central to Paul's concerns. Therefore, the aim of my article is to present the basic concepts and themes of Paul of Worczyn's theory of practice, which were founded in his ontology of action, investigation of the soul and metaphysics of a man.

I mainly refer to commentary BJ 720 and the simple edition of *De anima*¹⁶ as these two works seem to contain a full systematic lecture on Paul's ethics and anthropology. Also, in order to show the common consent of Cracow *academia*, I refer occasionally to other Cracow masters who investigated related philosophical issues.

The article is divided into three parts. First, I will provide an overview of Paul's conception of action as a motion. As I will show, the definition of action advanced by Paul (as well as other Cracow philosophers) is broad enough to contain such different actions as intellectual cognition or chopping with an axe. The context of the formulation of this definition was natural philosophy, which was popular in Cracow. The consequence of adopting this definition was Paul's reflections on internal mental acts as actions (immanent action). In the second part, I will discuss the causes of action. I will present Paul's consideration on the conditions that must be met by the principle that could be the cause of action. The sources of Paul's opinion are intellectual (Thomas Aquinas) and voluntary (Gerald Odonis), but I will argue that Paul takes John Buridan's view. In the third part, I will focus on Paul's theory of the soul and its powers. Precisely, I will show that Paul's conception of action is based on the thesis of the unity of the soul and its powers.

Action as motion

In his commentaries on *The Soul* and *Nicomachean Ethics*, Paul of Worczyn laid the foundation for his theory of action by investigating the nature of action, the different types of actions, the criteria used to differentiate them, as well as the causes and principles of action. Like other Cracow philosophers such as Benedict Hesse,¹⁷ Andrzej

¹⁶ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit.

¹⁷ Benedict Hesse (1389–1456) started his studies at the faculty of arts in Cracow in 1407; he became a master of arts in 1415 and then completed a doctorate in theology in 1431. He was six times rector of Cracow University. He commented on Aristotle and debated with the Hussites. He was mainly interested in politics and natural philosophy. He was influenced by the thought of John Buridan, Marsylus of Inghen and Lawrence of Lindores. As a Buridanist, Benedict popularized the theory of impetus in Cracow. Benedict Hesse, *Benedicti Hesse Quaestiones disputatae super tres libros De anima Aristotelis (Liber II et III)*, W. Bajor (ed.), Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011; Benedictus Hesse, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, S. Wielgus (ed.), Wrocław, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, 1984; Markowski, M., *Teoria impetu w polskich średniowiecznych komentarzach do Fizyki Arystotelesa*, Wrocław–Warszawa–Kraków, Wydawnictwo PAN, 1968.

Węzyk¹⁸ or the anonymous author of Jagiellonian manuscript BJ 513 – to name but a few – Paul suggests a general account of action as motion.¹⁹ Each action is treated as a type of motion regardless of whether it concerns sensory perception, eating, an act of will or contemplation as an intellectual activity. Unlike Aristotle, Paul does not investigate action as an activity that is actualized by its purpose: he considers it from the perspective of its causes and principles. Indeed, it is the problem of the causes and principles of action that provides the focal point of Paul's reflections in the area of practical philosophy. The theory of motion is the context of his discussions on the theory of action. Let us note that the emphasis on motion in research on anthropological issues (study of man, study of the soul, etc.) resulted from some methodological assumptions that were characteristic of the entire Cracow *milieu*: natural philosophy was the appropriate context for metaphysical and anthropological considerations.

Following the Aristotelian tradition,²⁰ Paul and some other Cracow philosophers defined action in the most general terms as a type of motion, regardless of the context, the field of activity, or the espoused doctrine. Let us look at some of the concepts of motion in order to clarify its usage and applications in philosophical disciplines at Cracow University.

First of all, it should be said that physics (and all natural philosophy) in Cracow was greatly influenced by the writings of John Buridan and his students (Nicholas Oresme, Albert of Saxony and Marsilius Inghen). Jagiellonian Library has 46 manuscripts containing 60 works by Buridan or his students.²¹ One of the main issues considered by Cracow academics who worked in the field of natural philosophy was motion, through which the subject of natural philosophy (*ens mobile* and *corpus mobile*) was established.²² For example, John Toszka believed that natural philosophy mainly considers a mobile being, which is its most important subject, while metaphysics deals with immobile

¹⁸ Andrzej Węzyk (1377–1430) studied in Prague, where he gained his baccalaureate in 1397. He became a master of arts in Cracow in 1403. He is an author of a large commentary on Aristotle's *Physics*. He died probably in Lublin. Grzesik, T., «Andrew Wanszyk O.P. (A. Węzyk) alias Magister Serpens and Work Attributed to His Authorship», *Vivarium*, 33/2 (1995), pp. 235–241; *Disputationes 'Physicorum' dictae Magistri Serpentis 'Exercitium': (editio critica)*, T. Grzesik (ed.), Warsaw, Institute for the History of Science, 2016.

¹⁹ Paulus de Worczyń, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, op. cit., f. 194ra: «quaelibet operatio dicitur motus».

²⁰ David Charles points out three elements of motion in Aristotle: the object which is moved, the medium in which the movement occurs and the time at which it occurs. Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, New York, Cornell University Press, 1984, p. 6.; See Aristotle, *Physics* 227b21–228a2.

²¹ Markowski, M., *Wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski w pierwszej połowie XV wieku*, in Z. Kuksewicz (ed.), *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1965, p. 120.

²² Markowski, M., *Filozofia przyrody w drugiej połowie XV wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, Wydawnictwo IFiS PAN, 1983, p. 92.

beings.²³ Philosophers of the first half of the 15th century, such as Paul of Worczyn, disregarded the difference between *ens* and *corpus* and took the position that *ens mobile* is the subject of natural philosophy. Moreover, when answering the question of motion as a property of being, they indicated a broad understanding of the term *ens*, since this term also included form. For example, the anonymous author of manuscript BJ 1946 proposed that a mobile being has to be defined as variable in terms of form (*ens mobile ad formam*).²⁴ Similarly, Paul of Worczyn took the position that a mobile being should be understood in relation to the form of a complex imperfect body. Thus, he adopted the view of Albert of Saxony.²⁵

Paul deals with the issue of motion in his commentaries on Aristotle. In a question in the commentary on *Nicomachean Ethics*, Paul also tries to establish the difference between proper motion (*motus proprie*) and becoming (*generatio*). On Paul's account, a *generatio* is a substantial change because it occurs between two contradictory states (not-A and A), or between a «privative» and a «positive» term, as Paul puts it. Motion, by contrast, is a change in an accidental category as it occurs between two contrary states (A and B), which are «positive terms», in Paul's words.²⁶ For instance, the substantial change that occurs when water turns into steam is between the water not being in the form of steam (not-A) and the water being in the form of steam (A). The accidental change of water being heated from 20 to 30 degrees Celsius is its moving from being at 20 degrees (A) to being at 30 degrees (B).

Paul's definition of motion (as the relation between positive terms) is so general that he can easily use it to account for any action. For example, in his commentary on *Nicomachean Ethics*, he says that since no action can be an experience, it must be a type of motion.²⁷ His definition is also in line with the Aristotelian theory of potentiality and actuality; this is why, in his commentary on *On the Soul*, he suggests differentiating motion as an «act of being» (claiming that this definition, which originates from Aristotle's *Physics*, is correct) and as random change.²⁸ Reflecting upon motion from a proper, i.e. metaphysical, perspective as an act of being, Paul identifies as many as four types of acts, one of which he describes as an act which is accounted for as the experience or change of the agent himself, and motion is thus understood when it is

²³ *Ibid.*, 93.

²⁴ Paul of Worczyn, *Quaestiones super I - IV libros Meteorum Aristotelis*, book I, ms BJ 2073, f. 137 r.

²⁵ *Ibid.*, f. 124v: «Queritur, quid sit subiectum presentis scientiae. Communiter dicitur, quod hoc complexum, secundum Albertum, ens mobile contractum ad formam mixti imperfecti».

²⁶ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae*, op. cit., 170va-vb: «Respondetur, quod illa, quia motus proprie [170vb] dictus semper est inter terminos positivos, generatio autem semper habet terminum privativum et positivum».

²⁷ *Ibid.*, f. 172va: «Nulla operatio est passio proprie dicta».

²⁸ *Ibid.*, f. 170rb: «Sciendum. Motus sumitur multipliciter, sed quantum ad praesens dupliciter sumitur: Uno modo proprie et secundum quod difinitur III *Physicorum*: [est actus entis] etc. Alio modo, sumitur communiter pro qualibet transmutatione etiam instantanea».

described as an act and action.²⁹ So, Paul gives here a broad account of action-motion as an unfolding change. What is noteworthy in Paul's definition is his conclusion that action as change may take place in the agent himself. He offers an example of pleasure (*delectatio*) in order to explain it better. He does not want to consider pleasure as a kind of passive experience (*passio*) and argues that pleasure is an action. His argument is as follows: if an agent performed action A, which resulted in pleasure B, the pleasure gains the status of motion-action because, on the one hand, it is a consequence of action (A), but on the other hand it can itself be described as a relation between action and the achievement of a new quality (affect) of the agent.³⁰ Let us try to explain this with an example: if I tidy up a messy room (I perform action A) and the purpose is the tidiness of the room (B), then the relationship between A and B (between tidying up and tidiness, i.e. my action and its purpose) is the pleasure I take from achieving the intended purpose. Since the relationship between A and B is proper motion, pleasure is also a kind of motion. Obviously, one can argue with Paul's understanding of pleasure itself, but the point is that mental acts (such as pleasure) are considered by Paul to be motion and action.

The definition of action that underlies Paul's discussion of pleasure as motion suggests a broad understanding of action as a concept that includes external and internal acts in equal measure. In fact, Paul clarifies his conception of internal and external actions in the commentary on *Nicomachean Ethics*. He writes there that

action is twofold. First, there is action, such as burning or cutting, that comes from the agent and is [aimed] at external matter. This type of action is not the perfection of the agent but of the experiencing subject. Another [type of] action remains within the agent himself, just like sensory perception or intellection.³¹

Hence, Paul understood the category of action to comprise both actions directed towards the world as well as internal acts because he adopted a general conception of action as motion.³²

²⁹ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit., p. 11: «Tertio modo actus sumitur pro passione vel mutatione ipsius operantis, et sic capitur in definitione motus, cum dicitur: motus est actus et operatio».

³⁰ *Ibid.*, 188vb–189va: «Delectatio non est passio, quia nulla operatio est passio. Sed delectatio est operatio. [...] delectatio est effectus [189va] consequens operationem naturalem non impeditam».

³¹ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae*, op. cit., f. 191va: «De tertio, sicut habetur IX *Metaphysicae*, duplex est actio. Una, quae procedit ab operante in materiam exteriorem, sicut urere, secare etc. Et talis actio non est perfectio agentis, sed magis patientis. Alia vocatur actio manens in ipso agente, sicut sentire, intelligere».

³² Such an account of action is also present in the writings of other Cracow scholars. Let me mention two examples of understanding motion in Cracow to see that Paul's concept shows a common tendency: Andrzej Wężyk underlines the successive and gradual nature of action-motion. In his commentary on *Physics*, he claims that «any action that does not occur immediately

Although Cracow philosophers sometimes had different opinions, when it came to specific aspects of action (whether it is a change, whether it occurs in the agent, whether it defines the totality of nature, etc.) and approached them from various perspectives (metaphysical, physical and cosmologic), they were in agreement that action is a type of motion. As we shall see, this account had far-reaching consequences: it focused the attention of the Cracow scholars on the possibility of considering action-motion in terms of cause-and-effect relations; more importantly, it opened the door to studying human actions by means of the tools of natural philosophy.

The causes of action

Paul of Worczyn continues his reflections on action in his commentary on *Nicomachean Ethics*. He suggests two meanings of action and then reflects upon action in terms of its causes. On the one hand, causes of motion are divided into external and internal in relation to a moving subject: in as much as a hand throws a stone, it represents the external cause of the stone's motion, whereas anger is the internal cause of (the action) initiating an attack. On the other hand, they are divided based on their relation to motion: an object may be movable or immovable as well as motive and non-motive.³³ For example, a billiard ball that imparts motion to another ball is a cause that is both motive (because it made the other ball move) and moved (because it had been moved by the billiard player). Given that only an active principle is able to make something else move, motion can be caused solely by a motive factor. Paul goes on to say that, in the case of human actions, causes of motion are exclusively internal (a stone moves due to an external principle, but a man can act of his own volition and does not need any external factor).

Searching for the *principium* of action, Paul points out two of its properties: first, it must be a motive (active) principle; second, it must be internal. In other words, for a factor to be a principle of action, it must be able to move something else and be located in human nature itself. It cannot be external in relation to the agent. Situating the cause of motion inside the agent was so important for Paul that he decided to part from the Aristotelian *praxis-poiesis* division.³⁴ For Aristotle, as we know, the domain of *praxis*

is motion». See Andrzej Wężyk, *Disputationes 'Physicorum' dictae Magistri Serpentis*, op. cit., p. 333: «omnis actio, quae non fit in instanti, illa est motus». Also, the anonymous author of manuscript BJ 513 also follows in the Neoplatonic tradition and defines action as the most fundamental property of all of nature: «natura enim est primum movendi et quiescendi eius in quo est, [...] eiusdem conditoris et auctoris operatio in hoc quod dicitur: [facit]; facit enim motum ab aeterno». Anonymous, ms BJ 513; quoted in Czartoryski, P., *Wczesna recepcja Polityki Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław – Warszawa – Kraków, Wydawnictwo PAN, 1963, p. 84.

³³ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae*, op. cit., f. 146rb.

³⁴ Referring to the common opinion, according to which action is a subject of practical science as such, and arguing for the practical nature of the study of soul and ethics, Paul could demonstrate that action is the subject of both psychology and ethics. However, he raises

included actions whose consequences remained in the agent, while *poiesis* comprised actions whose results were external to the agent. Hence, according to Aristotle, the difference between *praxis* and *poiesis* was defined by the internality or externality of their consequences for agents. For instance, by doing just acts we acquire a permanent disposition in the form of the virtue of justice, which is something internal for the agent, whilst the consequence of building a house is the house itself, which remains outside the agent.

Cracow scholars were not comfortable with the Aristotelian division into *praxis* and *poiesis*, which coincided with the division into internal and external actions. Depending on whether action encompassed internal and external acts or only external ones, the definition of action was either broad or narrow. This problem was analysed, among others, by the anonymous author of *Utrum Deus gloriosus*,³⁵ who put the Aristotelian theory in the context of his own theological reflections, and John of Głogów.³⁶

terminological and methodological objections to this opinion. First of all, in his opinion it is necessary to define the very concept of action, which is crucial to understanding the category of practice; thus, this is all crucial for resolving whether a given science is practical or theoretical. Secondly, he also tends to reflect upon the principle according to which the subject of science determines the character of science itself. For Paul, this rule is too general and requires additional clarification; moreover, he says it is logically erroneous because the fact that action is an object of science does not yet indicate that science is practical because the object is not the only criterion for qualifying a discipline as practical or theoretical. In his commentary on *De anima*, Paul writes: «the sentence 'action is the purpose of this science' does not follow from the sentence 'so it is a practical science', but it should be argued that 'the external action is the purpose of this science'; therefore, it does not concern any action» (Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit., p. 40). It already follows from Paul's initial reflections that he does not share the Aristotelian view of the division of «praxis» and «poiesis»; for Aristotle, *praxis* is limited only to actions that produce effects in the agent (that is why ethics, which includes the acquisition of virtues, is a practical science), whereas *poiesis* is related to a productive activity which results in artifacts. See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b 6–7; 1094a4; 1176b 2–10.

³⁵ The anonymous commentary on *Sentences Utrum Deus Gloriosus* came to Cracow from Prague and was used for the entire 15th century. Many Cracow scholars based their own commentaries on *Sentences*. Although *Utrum Deus Gloriosus* is a theological work, it serves as an important point of reference to determine the practical tendency in theology in Cracow. As P.W. Knoll reports, «Krzysztof Michalski first called attention to *Utrum Deus Gloriosus* as an important text for the history of fifteenth-century Polish thought. He at first identified it as identical to the Prague *lectura communis*, and he consequently argued that both texts came from a single author. Andrzej Póltawski analyzed both works, however, and showed they are separate and independent, do not form a whole, and undoubtedly come from two different authors». See Knoll, *A Pearl of Powerful Learning*, op. cit., p. 427n11, at pp. 473–483; Michalski, K., «Tekst, osobistość, szkoła i prąd w filozofii średniowiecznej», *Pamiętnik IV Wszechniego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu*, Poznań 1925, pp. 1–13; Kałuża, Z., *Un Manuel de théologie en usage à l'Université de Cracovie: Le commentaire des Sentences dit Utrum Deus Gloriosus*, in *L'Église et le peuple chrétien dans le pays de l'Europe du Centre-est du Nord (XIV-XVe siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1990, pp. 107–124.

³⁶ John of Głogów (1445–1511) was a representative of the younger generation of Cracow scholars in the 15th century. He started his studies at the faculty of arts in Cracow in 1462. As

Reflecting upon the persons in the Trinity and their mutual love, the author of the commentary on Peter Lombard's *Sentences* wonders how their actions (love) may be something internal and remain inside the subject without going beyond it.³⁷ The anonymous author wrote:

Perfect action or acting in a perfect manner requires that the agent (*agens*) acts upon a thing that is genuinely different from it. This is clear because the agent cannot define himself without acting through something, but that same thing cannot act of itself.³⁸

The problem raised by the anonymous commentator (how can action occur and remain in the agent?) is solved by John of Głogów by extending the definition of action to internal acts:

We call an action internal when it is an act of the agent only and remains within the agent as perfection in its perfected subject (*in suo perfectibili*). The basis for this type of action is only the perfection of that in which it remains, as is the case of the theoretical thinking of a thinking subject. Conversely, we call an action external if it is not subordinated to the agent, which is perfected and provides its ultimate basis, but is performed by something else to which it is subordinated.³⁹

master of arts and a bachelor of theology, he lectured for forty years. He commented on Aristotle (he wrote a long commentary on *De anima* and *Metaphysics*). Whereas Paul of Worczyn and Benedict Hesse are usually referred as *via moderna* followers, John is regarded as a *via antiqua* representative. See Knoll, *A Pearl of Powerful Learning*, op. cit., p. 343–345; for further references, see Jan z Głogowa, *Quaestiones librorum de anima magistri Joanni Versoris per magistrum Joannem Glogoviensis universitatis stuii Cracoviensis maioris*, Kraków 1514; Jan z Głogowa, *Komentarz do Metafizyki*, t. I–II, T. Tatarzyński (ed.), Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1984; Krauze-Błachowicz, K., «Ioannes Glogoviensis: the Modist Grammararian on the Boundary between the Middle Ages and the Renaissance», *Przegląd Tomistyczny*, 9 (2003), pp. 123–138.

³⁷ *Anonymi quaestiones in Sententias Petri Lombardi*, q. 2, d. 2, in «Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część I. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II», Z. Włodek (ed.), *Studia Mediewistyczne*, 7 (1966), p. 170: «Assumit primo, quod in Deo est summa caritas, secundo assumit quod perfecta et summa caritas non est amor privatus sed communis, tertio assumit, quod amor communis, qui non est privatus, non est solum amor in seipsum, sed etiam tendens in alterum [...]; Sed summam caritatem Deum non potest habere ad aliquid, quod Deus non est quia nihil citra ipsum est summe diligibile [...] summa et perfecta caritas requirit, ut qui diligit aliquem, velit illum ab alio summe [diligere] et perfecte sicut a se, si ergo Deus aliam personam quae etiam Deus est vult ab aliquo alio summo et perfecto amore diligi, sicut a se, non potest hoc esse nisi ibi tertia persona, quae etiam est Deus».

³⁸ *Ibid.*: «Suppositio secunda: perfecta actio vel perfectum agere requirit, quod agens agat [in] rem aliquam realiter a se distinctam. Illa patet, quia non meretur dici agens, nisi res aliqua agatur; sed idem non potest agere seipsum».

³⁹ John of Głogów, *Komentarz do Metafizyki*, t. II, R. Tatrzański (ed.), Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1984, p. 122: «Immanens dicitur operatio, quae est actus agentis tantum et manet in eo sicut perfectio in suo perfectibili. Talis enim operatio non eligitur propter aliud nisi propter perfectionem illius in quo manet, ut speculatio respectu speculantis. Sed ista operatio

John not only considered internal acts to be a type of action, he also regarded them as actions that are more fundamental than external ones. As an example of an internal action, he mentioned theoretical thinking (*speculatio*). Paul of Worczyn did a similar thing: he considered the action of actual thinking, i.e., actual speculation, (*speculatio actualis*), to be action (*operatio*), albeit with a cognitive dimension.⁴⁰ He claimed that, although

theoretical thinking does involve a certain respite from external motions; it is still a motion of the intellect itself because every action is motion.⁴¹

Therefore, if theoretical thinking is a motion of the intellect and every action is motion, then this type of thinking is a specific form of action.

In the Sixth Book of his commentary on *Nicomachean Ethics*, Paul elaborates Aristotle's definition of *praxis*. He agrees that this term concerns only actions taken as a result of human choice;⁴² however, he considers the problem of causes and principles of external actions, and he sees the source of external actions in the act of practical intellect. So, he offers the following interpretation:

a practical consideration can be related to appetite in a twofold manner: firstly, according to the nature of a principle that moves, prescribes, and orders, and in this way the consideration is practical but is not a *praxis*; secondly, according to nature [...], something is regulated and moved by the intellect, and so here it can be a *praxis*.⁴³

What Paul is telling us here is that a practical consideration can be taken in two respects: active or passive. In the active respect, a practical consideration exists in the intellect and prescribes and orders something, such as the body that carries out the action, and in this respect it is not a *praxis*. The idea is straightforward enough. The practical thought that I ought to go jogging to keep myself healthy and fit, for instance, prescribes and orders my limbs to perform the bodily action of jogging. But the thought that prescribes and orders this action is not itself the action of jogging.

dicitur transiens, quae non ordinatur in agens sicut in perfectibile suum ultimum, sed eligitur propter aliud in quod ordinatur».

⁴⁰ See ms BJ 720, f. 145va; Czartoryski, *Wczesna recepcja Polityki*, op. cit., 108.

⁴¹ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, op. cit., f. 194ra: «De alio, speculatio habet quidam quietem ab exterioribus motibus, nihilominus tamen speculari est quidam motus ipsius intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus, et sic dicitur III De anima: [sentire et intelligere dicitur quidam motus], prout motus dicitur perfectio perfecta».

⁴² Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, op. cit., f. 145vb: «Respondetur secundum Eustratium est secundum electionem hominis operatio, id est, est operatio humana, quae est in hominis potestate, cui dominatur homo. Talis autem operatio est omnis operatio voluntatis elicitata vel ab ea imperata».

⁴³ *Ibid.*, f. 146rb: «[...] practica consideratio potest se dupliciter habere ad appetitum. Uno modo in ratione principii moventis dictantis et praeordinantis, et sic est practica et non est praxis. Alio modo in ratione [...] regulati et moti ab intellectu. Et sic ibi potest esse praxis».

Things are different when we take practical consideration in a passive sense. So conceived, practical consideration exists in what is regulated and moved by the intellect, such as the limbs that I use to effect the action of jogging. Paul's view here is presumably that a bodily action somehow displays the practical thought that guides it, just as any effect, to some degree, displays its cause. This seems plausible enough: if you observe me jogging, you will likely infer that my bodily movement is guided by the practical consideration that I ought to jog.

Thus, Paul's interpretation of Aristotle's division between *practica* and *praxis* leads to the conclusion that an act of the practical intellect can also exist somehow in what is moved by the practical intellect, such as in the agent's body. Paul assumes that every external action has an internal cause (an act of the practical intellect) in such a way that the internal cause is manifested in the external action. This is not Paul's original thought. In his *Treatise on Law*, Aquinas discusses St. Paul's famous dictum «video aliam legem in membris meis»; in this context, Aquinas explains that a *lex*, which he takes to be a proposition of the practical intellect, may have a kind of participated existence in what is 'regulated' by it (for instance, in the agent's body):

cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. (Sth I-II, q. 90, a. 1, ad 1).

Originating with Eustratius of Nicaea (a twelfth-century Byzantine bishop and author of a commentary on *Nicomachean Ethics*),⁴⁴ the definition of *praxis* is presented from a slightly different angle in the commentary of Gerald Odonis, which Paul used as a major source for his writing.⁴⁵ Gerald writes:

We should therefore conclude that *praxis* is produced by the actions of man, the actions of man being something that man is defined by and can control. Any such action is *praxis* and any *praxis* is such an action. Thus, any such action [...] is universally prescribed by the will.⁴⁶

⁴⁴ Ierodiakonou, K., «Eustratius of Nicaea», in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2011, pp. 337–338.

⁴⁵ On Gerald Odonis see Porter, C., «Gerald Odonis' Commentary on the Ethics: A Discussion of the Manuscripts and General Survey», in W. Duba and Ch. Schabel (eds.), «Gerald Odonis, Doctor Morals and Franciscan Minister General», *Vivarium*, 47 (2009), pp. 241–294.

⁴⁶ Geraldus Odonis, *Sententia et expositio cum q[u]aesti[on]ibus Gerdaldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, Venetiis 1500, libr. VI, q. IV, f. 122: «Sed in oppositum est auctoritas Eustratii [...] in principio, qui sic describit praxem. Dicendum ergo cum eo quod *praxis* est secundum electionem hominis operatio, operatio humana quae est in hominis potestate cui

Gerald's definition highlights the relationship between *praxis* and will, because *praxis* is an action (*operatio*) resulting from a choice willed by man. Similarly, Paul stresses that *praxis* is equivalent to actions governed by choice and originating in the will.⁴⁷ However, Paul wrote that when we consider practical consideration as «*regulati et moti ab intellectu*», i.e., as moved and regulated by the intellect, then «*ibi potest esse praxis*». This sounds like a *praxis* is something that is «*mota ab intellectu*», in which case the intellect, not the will, seems to be a cause of action. How do we solve this inconsistency?

The concept of soul and its powers

Perhaps, the answer could be found in Paul's consideration on the soul and its powers. Paul is aware of the difference between the *via antiqua* and *via moderna* views; he opposed Aquinas's solutions and took the philosophical standpoint of John Buridan. After Buridan, he distinguishes between «principle powers» and «instrumental powers»; he then identifies the principle powers with the soul, stating that they are identical to the soul and perform their operations through various organs. He lists the vegetative, sensual and mental spheres as the principal powers.

Following the *via moderna* position, Paul believes that the difference between the principal powers and the soul is a difference *in ratione*, i.e., a conceptual difference which results from the various activities (powers) of the real substantial unity (soul). The ontological basis for his thesis on the real unity of the principal powers was provided by John Buridan's thesis on the substantial unity of the soul. The principal powers, which are identical to the soul itself, are not different from each other – they differ only *in ratione*.⁴⁸

Apart from the principal powers, instrumental powers should also be distinguished: they are individual organs and their dispositions actually differ from each other. However, Paul did not consider them as belonging strictly to the soul. Instrumental powers are bodily organs and the dispositions of these organs, so – as Zdzisław Kuksewicz suggests –⁴⁹ one should rather talk about intermediaries of the soul's actions, and not about the soul's powers. The organs belong to the body (which is separate from the soul and has its own substantial form).

definiatur homo. Omnis enim talis operatio est *praxis* et omnis *praxis* est talis operatio. Talis autem est omnis operatio voluntatis [...] universaliter imperata».

⁴⁷ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, op. cit., f. 145vb: «*Praxis* [...] est operatio humana, quae est in hominis potestate, cui dominatur homo. Talis autem operatio est omnis operatio voluntatis elicitata vel ab ea imperata»; See also Geraldus Odonis, *Sententia et expositio*, op. cit., libr. VI, q. IV, f. 122.

⁴⁸ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit., pp. 137–139.

⁴⁹ Kuksewicz, Z., *Filozofia człowieka. Teoria duszy*, Wrocław/Warszawa/Kraków/Gdańsk, Wydawnictwo IFiS PAN, 1975, p. 101.

Still, a thesis which says that there is a difference *in ratione* between powers compels one to inquire about the basis of this distinction, which for Paul is various kinds of soul operations. This view of the soul expresses a strong emphasis on the essential and indissoluble unity of the soul in its various spheres of activity; this is supported by the understanding of the soul itself as a natural form of the body, and this was an important step on the way to understanding man as a completely natural being.⁵⁰

Now, let's get back to Paul's question about the principle of action. As we have seen, Paul has certain requirements regarding the criteria that must be met by a principle in order to be a principle of action: for a principle to be the *principium* of motion, it must be motive, unmoved and internal.⁵¹ Thus, according to Paul of Worczyn, the principle that meets all these conditions is the soul. Precisely, the soul and its powers are both the first cause of the action because they effectively coincide, and only their *rationes* differ. Paul describes the soul as the first mover, the principle of motion, the cause of motion, or an element that causes all motion in man⁵². In other words, the soul has properties that enable it to impart motion. Paul also cites reflections from Book 8 of Aristotle's *Physics*, where the soul is compared to the first mover: the soul is able to move (*mobilis*) because it makes the body move, itself remaining immobile (*immobilis*).⁵³

Conclusion

In conclusion, it is apt to observe that Cracow scholars understood action primarily as motion and change. This idea was investigated in terms of causes and principles, which are subject to two conditions: first, the principle of motion must be internal; second, it must be motive and unmoved. Thus, Paul of Worczyn suggests equating the *principium* of motion with the soul, both of which are identical. The rudiments of action ontology outlined in this article provide the foundation for Paul of Worczyn's anthropology and have further consequences for the theory of the soul.

In this text, I have attempted to describe Paul of Worczyn's theory of action. As I have shown above, Paul's understanding of action was deeply rooted in natural philosophy. Also, Paul shared some common views and intuitions about the category of action with other Cracow scholars (like Benedict Hesse, John of Głogów), which might suggest that there was general agreement in Cracow's academic environment as to

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit., p. 44.

⁵² Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit., pp. 43–44: «[Scientia] de anima, quae pertinet ad mobile ut principium vel causa motus, quia causat motum in homine».

⁵³ Paulus de Worczyn, *Quaestiones super tres libros De anima*, op. cit., p. 44: «Tunc tamen physicae considerationis secundum quamdam rationem accidentalem ut 8 *Physicorum* consideratur de primo motore non quoad quidditatem de anima. Aliter dicitur, quod anima humana etiam aequaliter est mobilis, quia ad motum corporis, et ergo negandum est, quod anima humana est immobilis».

what action really is. The theory of action, which can be found in the VI, VII and X books of Paul's commentary on *Nicomachean Ethics*, is central in his work and serves as an important point of reference when attempting to understand the deep roots of educational and philosophical programs in medieval Cracow.

Magdalena Plotka
magdalenaplotka@gmail.com

Fecha de recepción: 30/08/2019

Fecha de aceptación: 20/11/2020

INTERNAL SENSES IN NICHOLAS OF CUSA'S PSYCHOLOGY

Andrea Fiamma

Università degli studi 'G. d'Annunzio' di Chieti e Pescara

Resumen

En este trabajo se aborda la interpretación de Nicolás de Cusa sobre *De anima* de Aristóteles, en relación con el funcionamiento de los sentidos internos en el proceso gnoseológico: *sensus communis*, *vis memorialis*, *vis aestimativa*, *phantasia* y *vis imaginativa*. Por primera vez en la reciente historiografía sobre la teoría del conocimiento en la Edad Media, las referencias a la doctrina aristotélica de los sentidos internos en la obra de Nicolás de Cusa se organizan dentro de una reconstrucción filosófica sistemática y ordenada; como fuente principal de la doctrina cusana de los sentidos internos, se identifica el *Liber de anima* de Alberto Magno.

Palabras clave

Nicolás de Cusa; Aristóteles; Aristotelismo; Historia de la Filosofía medieval; Historia de la Psicología; teoría del conocimiento; percepción

Abstract

This paper considers Nicholas of Cusa's interpretation of Aristotle's *De anima* with regard to the functioning of the internal senses in the gnoseological process: *sensus communis*, *vis memorialis*, *vis aestimativa*, *phantasia* and *vis imaginativa*. For the first time in the recent historiography on medieval theory of knowledge, the references to the Aristotelian doctrine of the internal senses in Nicholas of Cusa's work are organized in a systematic and ordered philosophical reconstruction; as main source of the Cusanian doctrine of internal senses, Albert the Great's *Liber de anima* is identified.

Keywords

Nicholas of Cusa; Aristotle; Aristotelianism; History of Medieval Philosophy; History of Psychology; Theory of Knowledge; Perception

Introduction

The doctrine of internal senses developed by Aristotle in the second book of *De anima* has been subject to university debates and commentaries since the XIIIth century, such as those composed by Albertus Magnus, Thomas Aquinas and John of Jandun. This resulted in a *corpus* of texts as well as the emergence of technical vocabulary in this field.¹ Curiously, when the later philosopher and connoisseur of Aristotelianism, Nicolaus Cusanus (1401-†1464), addressed this topic, he did not employ the technical language of psychology taught in universities, and explicit references to the aforementioned debates and commentaries are almost entirely absent in his works.

Nicholas of Cusa never deals with the interpretation of the Aristotelian books such as *De anima* directly, and his texts contain only a few disordered and often inaccurate

¹ For a definition of internal senses see reference by Kärkkäinen, P., «Internal senses», in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2011, pp. 564-567. Concerning the main medieval theories of internal senses, Knuuttila S. and Kärkkäinen P., «Medieval Theories of Internal Senses», in S. Knuuttila and J. Sihvola (eds.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 131-145. Black, D., «Imagination and estimation. Arabic paradigms and Western transformations», *Topoi*, 11/1 (2000), pp. 59-75, 68, explains that it is not possible to identify a single and unique theory of the internal senses shared by all the medieval commentators of Aristotle; instead, we must speak of a plurality of theories that served as models, not always consistent with each other, and which shared a common approach and a number of details. For example, according to Albertus Magnus, the internal senses are the following: common sense, fantasy, memory, cogitation and instinct (or *vis aestimativa*); while according to Averroes there are four internal senses and the cogitation has a pre-rational status. Cf. Taylor, R., «Cogitatio, Cogitativus, and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes», in J. Hamesse and C. Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen âge*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 111-145. Concerning Avicenna, Averroes and Albert the Great on the Inner Senses, see Tellkamp, J.A., «*Vis aestimativa* and *vis cogitativa* in Thomas Aquinas's Commentary on the Sentences», *Thomists*, 76/4 (2012), pp. 611-640, at pp. 614-621. John of Jandun points out that Averroes connected Aristotelian technical terms such as *phantasia* and *cogitatio*; in particular, the *cogitatio* indicates, for John of Jandun, the totality of logic abilities. Similarly, Nicholas of Cusa, in *Sermo CCLXXXV*, eds. S. Donati and H.D. Riemann, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XIX/7, Sermones IV, Fasciculus 7, Hamburg, Meiner, 2005 mentions the faculties of the soul as well as the internal senses (*cogitativa*, *rememorativa*, *ratiocinativa* and *electiva*), declaring that it is possible to identify «alias tales forma intellectiva formatas» – however he does not express what these are or their specificities. Cf. Albertus Magnus, *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, vol. 33, Paris, 1895, vol. II, tr. 8, q. 30, m. 2, p. 327a: «aut est in organis sensuum exteriorum, qui quinque sunt et noti, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus, et tactus. Aut est in organis sensuum interiorum, qui etiam quinque sunt, ut dicit Avicenna, scilicet sensus communis, imaginatio sive formalis, phantasia, aestimativa, et memorativa sive memoria». Cf. Park, K., «Albert's Influence on Late Medieval Psychology», in J.A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Studies and texts 49, Toronto, Brepols, 1980, pp. 501-535; Steneck, N.H., «Albert the Great on the classification and localization of the internal senses», *ISIS*, 65/2 (1974), pp. 193-211; Di Martino, C., «Alle radici della percezione. Senso comune e sensazione comune in Aristotele, *De anima*, III. 1-2», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 68/1 (2001), pp. 7-26.

references to the Aristotelian psychology: for example, when he mentions the term *sensus* in his *Compendium*, he seems to be referencing only the five external senses,² and he often does not distinguish *phantasia* from imagination, nor sensitive memory from intellectual memory. Despite this, Nicholas of Cusa dedicates his most important works to the reform of the Aristotelian theory of knowledge, and his library contains copies of Aristotle's *De anima* and its medieval commentaries, such as Albert the Great.

Research hypothesis: This paper addresses Nicholas of Cusa's interpretation of the doctrines propounded by Aristotle in the second book of *De anima*, with particular reference to the role of the internal senses in the cognitive process; the sources of the Cusanian doctrine of the internal senses are also discussed, above all the Albert the Great's *Liber de anima*.

Historiographical context: This article presents, for the first time in the recent historiography, Nicholas of Cusa's sparse suggestions on the Aristotelian doctrine of the internal senses in a systematic and ordered philosophical reconstruction.

What's new for the Cusanus research: This article thus contributes to a more general research on the connection between Aristotelianism and Nicholas of Cusa's philosophy and on the Aristotelian sources of Cusanian works – as Albert the Great –, a focus of international research in recent years.³

1. Internal senses

Nicholas of Cusa provides a brief list of the internal senses in *De querendo Deum*, in which he recalls the forms of human knowledge and, for each of these, indicates its designated physiological structures.⁴ He explains that the first *door* which must be opened

² Nicolaus Cusanus, *Compendium*, ed. K. Bormann, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XI/3, Hamburg, Meiner, 1964, c. 2, no. 3, 7; *Ibid.*, c. 8, no. 22, 4.

³ Vimercati, E. and Zaffino, V. (eds.), *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 64, Berlin, De Gruyter, 2020; Maaßen, J., *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues*, Quellen und Studien zur Philosophie 126, Berlin, De Gruyter, 2015; Fiamma, A., «Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 41 (2016), pp. 217-257.

⁴ Tellkamp, J.A., «Albert the Great on Structure and Function of the Inner Senses», in R.C. Taylor and I.A. Omar (eds.), *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical and Theological Perspectives*, Milwaukee, Marquette University Press, 2012, pp. 305-324, at p. 306: «when it comes to Albert's doctrine of perception and to the role and nature of the sensory faculties of the material mind, he seems to suppose that every process of sensation is necessitated by the fact that animals possess certain organs». On the correspondence between organs and intellectual functions, cf. Stratton, G.M., «Brain localization by Albertus Magnus and some earlier writers», *The American Journal of Psychology*, 43 (1931), pp. 128-131.

in order for the soul to communicate with the external world is the *sensus*.⁵ Afterwards, the soul elaborates on what the senses perceive through «*sensum communem, phantasiam et imaginationem*»,⁶ which «*non excedunt naturam corporalem*»⁷ after which the part of the soul which «*attingit non corporeum*»⁸ is activated. The path of the sensitive species through the *virtutes* present in the internal senses is as follows: *Sensus communis* (2), *vis memorialis* (3), *vis aestimativa* (4), *phantasia* (5), *vis imaginativa* (6).

2. *Sensus communis*

By common sense, Aristotle refers to the sense located in the frontal part of the brain.⁹ When someone perceives an object, it can be simultaneously seen, heard, smelled, tasted or touched. The external senses provide the common sense with five different ways of perceiving a particular object, according to its various qualities: visual, aural, olfactory, gustative and tactile. According to Aristotle, the common sense coordinates the aforementioned perceptions and extracts the *communia* from them; that is, categories of sensitivity which are common to all of them: motion, rest, form, number and magnitude.

Nicolaus of Cusa rarely mentions these functions of the soul. For example, in *Sermo CCIX* he states that «*omnes sensus quasi rivuli procedunt a sensu communi, qui residet in prima parte cerebri*»,¹⁰ that is, the frontal part of the head – as traditionally believed starting from Galen.¹¹ When spirits, which are within the external senses, move upward,

⁵ Nicolaus Cusanus, *De quaerendo Deum*, ed. P. Wilpert, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. IV/1, Hamburg, Meiner, 1959, c. 5, no. 49, 10.

⁶ *Ibid.*, no. 49, 14.

⁷ *Ibid.*, no. 49, 14-15.

⁸ *Ibid.*, no. 49, 15-16. Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, ed. Fratrum Praedicatorum, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.*, t. V, *Summa theologiae*, I^a q. 50-119 edita., Roma, 1889, at q. 84, a. 7: «*incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit*».

⁹ Aristoteles, *De anima* III, 1 425a27. Cf. Albertus Magnus, *Liber de anima*, ed. C. Stroick, *Alberti Magni Opera omnia*, vol. VII, 1, Münster, Aschendorff 1968, vol. II, t. 4, c. 7; Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio*, ed. J. Migne, *S. Aurelii Augustinii Opera omnia*, PL 32, l. II-III, 8-27 instead refers to the «sixth internal sense».

¹⁰ Nicolaus Cusanus, *Sermo CCIX*, ed. J. Leicht, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XIX/0, Sermones IV, Fasciculus 0, Hamburg, Meiner, 2008, no. 5, 19-21.

¹¹ On common sense in Ancient Philosophy, see Heller-Roazen, D., «Common Sense. Greek, Arabic, Latin», in S. Nichols and G.A. Kablitz and A. Calhoun (eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage / Fascinations / Frames*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008, pp. 30-50. For the medieval theories, see the Witelo, *Epistula de primaria causa poenitentiae in hominibus et de substantia et natura daemonum*, ed. E. Paschetto, *Demoni e prodigi: note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*, Torino, Giappichelli, 1978, pp. 89-132, at p. 107: the information acquired through the five external senses merge in the common sense, which is located in the frontal side of the head. Witelo states that epilepsy, known since ancient times, is explained in terms of damage to the common sense: in men affected by the disease, communication between the external senses and imagination is interrupted; imagination, therefore, begins working on its own. Regardless, the images produced

carrying sensitive impressions with them, gather in the frontal part of the head, then move gradually toward the back of the head. The common sense «est positus super omnem sensum»¹² from both a physical and epistemological point of view, just as – Nicolaus Cusanus explains – the sense of hearing is placed above audible things;¹³ conversely, the *particulares*¹⁴ and external senses «sunt in regno sensus communis».¹⁵

In the common sense, the soul is the first to consider that the different perceptions received by the five senses all belong to a single object in a specific place, which either moves or stays still and which is of a certain size or quantity. Nicolaus Cusanus claims that in the common sense there is a «generalem sentiendi virtutem»¹⁶ that drives perception by understanding the object in a unitary way, but without distinguishing between its attributes and without subjecting it to a categorical analysis.¹⁷ Lastly, the common sense is the faculty which connects different species originating from the external senses, according to their categories of sensitivity.¹⁸

are deposited in the memory and, consequently, epileptic sometimes claim to have had extraordinary experiences. Federici Vescovini, G., *Medioevo magico: la magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2008, p. 93.

¹² Nicolaus Cusanus, *De quaerendo Deum*, op. cit., c. 1, no. 24, 2-3. Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., II, tr. 4, c. 7, believes that common sense is exercised by a *cellula* present in the brain. See Albertus Magnus, *Liber de sensu et sensato*, ed. S. Donati, *Alberti Magni Opera omnia*, vol. VII, 2A, Münster, Aschendorff 2017, vol. I, c. 10, 25b.

¹³ Nicolaus Cusanus, *De quaerendo Deum*, op. cit., c. 1, no. 24, 4-5: «sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus tangibilia».

¹⁴ *Ibid.*, c. 1, no. 30, 4-5.

¹⁵ *Ibid.*, c. 1, no. 30, 7-9.

¹⁶ Nicolaus Cusanus, *De beryllo*, ed. K. Bormann and H.G. Senger, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XI/1, Hamburg, Meiner, 1988, c. 38, no. 71, 3. See Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, ed. H.G. Senger, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. IX, Meiner, Hamburg 1998, I, no. 26, 10-11: «anima est substantia incorporea et virtus diversarum virtutum»; concerning this definition of soul, see Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., vol. III, tr. 2, c. 12 (p. 193, 1-8), of whose work Cusanus had a copy: Fiamma, A., «Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 84 (2017), pp. 91-128, at p. 100.

¹⁷ Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, ed. J. Koch and C. Bormann, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. III, Hamburg, Meiner, 1972, I, c. 8, no. 32: «sensus animae sentit sensibile, et non est sensibile unitate sensus non existente; sed haec sensatio est confusa atque grossa, ab omni semota discretione. Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit».

¹⁸ In the critical edition of Nicolaus Cusanus, *De aequalitate*, ed. H.G. Senger, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. X/1, *Opuscula II/1: De aequalitate - Vita erat lux hominum*, Hamburg, Meiner, 2001, no. 6, 5-6, p. 9, the curator Senger points out that «hic loquitur de sensu communi nec sec. doctrinam aristotelico-scholasticam (cf. e. g. Aristotelem De an. III 1 425a27 et saepius) nec de illo, quem Augustinus nominavit interiorem (cf. e. g. De lib. arbit. II III. 8. 27; p. 241, 74s); sed respicit ad sensum

3. *Vis memorialis*

In the second book of *De anima*, Aristotle mentions the memorative sense as the second internal sense.¹⁹ The memorative sense is the place where the product of the common sense and, as shall be seen, of *phantasia*,²⁰ come together. However, the passages where Nicolaus Cusanus touches upon the existence of the memorative sense in humans are few and far between, nor of great significance within the text. For example, in *Sermo CLXXIV*, he explains that «post sensationem»²¹ there is a certain force or faculty of the soul which elaborates on the image of objects. These images are carried by a «vapore purgato»²² to the back of the head, where «thesaurus memoriae»²³ are found.

In the same *Sermo*, several references to Albertus Magnus's commentary on Aristotle's *De anima* are found. However, unlike Albertus Magnus, Cusanus only mentions the function of the memory to preserve, but – surprisingly – grants it little importance within the entire cognitive process.²⁴ For instance, Nicholas of Cusa, in *De docta ignorantia*,²⁵ apparently refers to memory, in the Aristotelian sense, as the place where some products of *phantasiis*²⁶ are found. He writes that these are the *phantasmata*: «coloris

unum communemque omnium (de quo v. Ciceronem Tim. (ad 42a) c. 12 44 [181b]) et absolutum, modo dicto de materia communi (no. 5, 4s)».

¹⁹ Concerning the role of memory in the Aristotelian knowledge's process, cf. Sorabji, R., *Aristotle on Memory*, London, Duckworth, 1972, repr. Chicago, Chicago Univ. Press, 2006; Annas, J., «Aristotle on Memory and the Self», in M.C. Nussbaum and A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 297-311.

²⁰ Cusanus uses the term memory but without specifying whether it should be understood as the internal sense where the species of things have their place, or whether it refers to a second kind of memory which is seen, according to the Augustinian tradition, as the place of *exemplaria*. This section aims to trace those passages where Cusanus mentions memory exclusively in the former sense. On the function of memory in Aristotelian tradition, cf. Bloch, D., «Averroes Latinus on Memory. An Aristotelian Approach», *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 77 (2006), pp. 128-131.

²¹ Nicolaus Cusanus, *Sermo CLXXIV*, ed. J. Leicht, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XVIII/0, Sermones III, Fasciculus 0, Hamburg, Meiner, 2007, no. 12, 17.

²² *Ibid.*, no. 12, 19-20.

²³ *Ibid.*, no. 12, 20-21.

²⁴ Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., II, t. 3, c. 6. See Cod. Cus. 96, f. 251vb in Nicholas of Cusa's library, corresponding with Albertus Magnus's commentary on Dionysius, *Letter IX*; Cusanus writes on that *folio*: «memoria est pars sensitiva non intellectiva». On Albertus Magnus's conception of memory see Anzulewicz, H., «Memoria und reminiscencia bei Albertus Magnus», in A. Parravicini Bagliani (ed.), *La mémoire du temps au Moyen Âge*, Micrologus' Library 12, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 163-200, concerning Albert's commentary on *De anima* at p. 176-178 and the introduction to the translation of Albert's book on memory in German language edited by Müller, J., *Albertus Magnus über Gedächtnis, Erinnern und Wiedererinnerung. Eine philosophische Lektüre von De memoria et reminiscencia mit Übersetzung*, *Lectio albertina* 17, Münster, Aschendorff, 2017.

²⁵ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann and R. Klibansky, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. I, Lipsia, Meiner, 1932., II, c. 2, no. 103, 9-14.

²⁶ *Ibid.*, no. 103, 9.

aut soni aut alterius»,²⁷ yet «informis».²⁸ Indeed, they wait to be processed through reason. In *De coniecturis*, Cusanus refers to memory as the place where images from the *phantasia* are preserved.²⁹

In the fourth chapter of the *Compendium*, Cusanus states that the activity of *phantasia* is imprinted in the memory and stored for a while «uti vocabula manent in charta scripta prolatione cessante».³⁰ The analogy of the written paper, inspired by the Aristotelian wax tablet, confirms that for Cusanus, the function of the memorative sense is limited to the *remanentia* of sensitive species. Even in this instance, it is not possible to establish the source used by Cusanus, as there are not sufficient features to identify either an Aristotelian or Augustinian doctrine.

4. *Vis aestimativa*

Albertus Magnus, following Avicenna, defines the *vis aestimativa* as the internal sense which allows one to perceive the intention of an external object.³¹ This internal sense, located in the frontal part of the head of humans, also belongs to animals devoid of reason and it manifests itself in their everyday life in the form of instinct: for example, when the birds flee from an imminent danger and move themselves towards what they judge to be a more advantageous position. Albertus Magnus adds that there is an *aestimatio* present in humans as well, produced by *phantasia* and operating in the same way as it does in animals.³² Due to its own characteristics, this kind of judgement can cause some passions,

²⁷ *Ibid.*, no. 103, 10.

²⁸ *Ibid.*, no. 103, 10.

²⁹ Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit., II, c. 14, no. 145, 12-16: «in virtute humanitatis homo in superiori parte sensibili, puta phantastica, creat similitudines aut imagines sensibilibus, quia unitas, in qua aequalitas et conexio. Ipsas vero creatas imagines ordinat atque locat, quia aequalitas, in qua unitas et conexio. Post haec ipsas conservat in memoria».

³⁰ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 4, no. 9-10: «in istis igitur signorum designationibus in interiori phantastica virtute manent res designatae, uti vocabula manent in charta scripta prolatione cessante; quae remanentia memoria potest appellari».

³¹ Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., II, tr. 4, c. 7, 17-20: «in prima autem parte mediae cellae cerebri, quae calida est ex motu multi spiritus ad ipsam, posuerunt aestimativam, quae elicitiva et activa est intentionum»; *Ibid.*, III, tr. 1, c. 2, p. 167, 35s.; Albertus Magnus, *Summa de creaturis – de homine*, ed. H. Anzulewicz and J.R. Soder, *Alberti Magni Opera omnia*, vol. XXVII, Münster, Aschendorff, 2008, I, II, tr. 1, no. 37.

³² Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., III, tr. 1, c. 3, p. 168, 25: «de phantasia [...] dicimus ipsam esse potentiam componentem imagines cum intentionibus et intentiones cum imaginibus et imagines cum imaginibus et intentiones cum intentionibus». However, this must not lead to *phantasia* being identified with instinct; indeed, – Albertus Magnus clarifies – «oportet igitur phantasiam secundum aliquid esse differentem ab imaginatione et aestimativa. Licet enim omnes istae potentiae passivae animae sint et patiantur a formis individuis, quae sunt principia cognitionis sensibilis, quae formae eadem esse videntur, tamen modus passionis non est idem, sed est secundum differentem gradum abstractionis». For a definition of that faculty, see below.

such as fear or anger, both in humans and in animals³³. In fact, in our experience, it happens sometimes that a force of instinct reveals itself in us, activates our fears or our desires and induces us to react instantly without having to undergo rational elaboration.

The Aristotelianism had already observed the manifestation of instinct as a *vis aestimativa*. Albertus Magnus mentions the example, first elaborated by Avicenna,³⁴ of the wolf and the sheep: due to the *vis aestimativa*, the sheep instinctively runs away at the sight of the wolf, while at the sight of the sheep, the wolf instinctively tries to capture it. Avicenna highlights that both the sheep and the wolf's reactions would not have been possible through the external senses, which only perceive the form and shape of the wolf.³⁵ Rather, under these circumstances, each animal understands the instinctive will of the other: the sheep recognises the harmful intentions of the wolf, not, as Thomas Aquinas also explains, because it receives sensitive species in the wolf's colour or form which prompts it to escape, but rather because it perceives, by means of such internal sense called *vis aestimativa*, that the wolf is its «inimicum naturae».³⁶

Similarly, Nicholas of Cusa, in the *Compendium*, explains that each animal «facit imaginationem quam aliud et aliam aestimationem amicitiae aut inimicitiae, convenientis aut disconvenientis quam aliud»,³⁷ on the basis of the species which reaches their senses. It should be noted that the *vis aestimativa* produces a weakened sort of judgement, located at the sensible level of *phantasia* rather than of *ratio*.³⁸ There is no

³³ Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. B. Geyer, *Alberti Magni Opera omnia*, vol. XII, Münster, Aschendorff, 1955, l. VII, tr. 1, c. 1, no. 2: «passiones autem dico, sicut est timor, audacia, ira, libido luxuriae: et in hiis etiam cetera animalia communicant. In quibusdam autem eorum invenitur etiam quaedam vis, quae est sicut cogitativa et compositiva sive collativa in homine: et haec vocatur a quibusdam cogitativa sensibilis, a quibusdam autem fantasia componens et dividens». On the same topic, see Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, op. cit., I, q. 78, a. 4.

³⁴ Black, D., «Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions», *Dialogue*, 32 (1993), pp. 219-258. Cf. Oelze, A., *Animal Rationality: Later Medieval Theories 1250-1350*, Investigating Medieval Philosophy 12, Leiden, Brill, 2018, at p. 34 (on Avicenna) and pp. 59-69 (on Thomas Aquinas).

³⁵ Avicenna, *Liber de anima* I, c. 5, 85-86. Black, D., «Imagination and Estimation», op. cit., pp. 59-75. Bottin, F., *Filosofia medievale della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2005, p. 222: «tra i dati istintivi Avicenna colloca tutte le proprietà non sensibili connesse con il sentire quali l'ostilità, l'amore, l'amicizia, come pure tutti i moti istintivi del vivente nel suo ambiente, ivi comprese le tendenze innate che governano i viventi, quale l'istinto del neonato a succhiare o la protezione della prole da parte della madre».

³⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, op. cit., I, q. 78, a. 4. Tellkamp, J.A., «*Vis aestimativa* and *vis cogitativa*», op. cit., p. 621. Cf. Piro, F., «Animalité et connaissance animale. Notes sur la doctrine de l'estimative et sur ses interprétations en Occident », in T. Gontier (ed.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge Classique*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 131-151.

³⁷ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 6, no. 16, 12-14.

³⁸ *Ibid.*, no. 16, 11-13: «vis phantastica unius animalis ex speciebus per sensus receptis aliam facit imaginationem quam aliud et aliam aestimationem amicitiae aut inimicitiae». Cf. Albertus Magnus, *De animalibus*, op. cit., XXI, tr. 1, c. 2, 1329: «aestimativa brutorum iudicet de intentionibus quae cum sensibilibus accipiuntur». Cf. Pluta, O., «Mental representation in animals and humans. Some late

doubt for Cusanus that this force of instinct is pre-rational. Is it also irrational? What is the relationship between instinct and reason in men?

When Cusanus speaks of *vis aestimativa*, he refers to animals devoid of reason («mente enim carentes»)³⁹ and free will («carent libera virtute, quae in nobis est»);⁴⁰ nonetheless, observing their instinctive actions, Cusanus recognizes a cunning of the species that almost suggests the presence of reasonableness. This becomes evident when we observe how birds and spiders, driven by instinct, build their nests and how they act when hunting.⁴¹ Cusanus believes that even in these activities «non sine ratione haec fiunt».⁴² He also notes that animals of the same species behave the same way and for all it is effective and functional to their purposes. The instinct, as a result, *reflects* reason and it is precisely under the basis of this *reflexion* that it is possible to establish an affinity between humans and animals.⁴³

These instinctive actions of animals show a similarity with human smart activities driven by reason.⁴⁴ Although the animal «movetur imperio naturae necessitante ipsum, non inductione rationis, quam ignorat»,⁴⁵ a certain intelligence, cunning and pragmatism which drives its nature is manifested.⁴⁶ Therefore, «in uno motu specifico videmus omnia eiusdem speciei tamquam ex indita lege naturae compelli et moveri».⁴⁷ On the other hand, not all animals reflect this intelligence in the same way: some of them, such as spiders, which weave webs, have a greater capacity than others.⁴⁸ Nevertheless, this

medieval discussions», in K. Gyula (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2015, pp. 273-286.

³⁹ Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit., I, c. , no. 7, 3-5: «rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est; mente enim carentes, uti bruta, non numerant».

⁴⁰ Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, op. cit., I, no. 34, 6.

⁴¹ *Ibid.*, no. 34, 10-14: «bestiae vero non sic. Ideo impelluntur ad ea quae agunt per naturam et eiusdem speciei similes faciunt venationes et nidos».

⁴² *Ibid.*, no. 34, 15.

⁴³ Albertus Magnus, *De animalibus*, op. cit., VII, tr. 1, c. 1, no. 2: «aestimatio autem talis maxime inest apibus propter opera artificiosa, quae faciunt, et propter yconomicam et regnum, quod custodiunt domestice et civiliter collaborantes»; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, op. cit., I, q. 78, a. 4: «avis colliget paleam [...] quia est utilis ad nidificandum».

⁴⁴ Toivanen, J., «Entre la raison et la perception. La psychologie animale médiévale et la relation entre les humains et les animaux », in M. Cutino, I. Iribarren and F. Vinel, *La restauration de la création, Vigiliae Christianae* 145, Leiden, Brill, 2017, pp. 275-297 distinguishes between a metaphysical and a psychological-functional difference between man and animal in most of the philosophical theories of the XI-XV centuries; however, he underlines the feeling of common similarity between man and animal generally widespread in the centuries of the so-called late Middle Ages. On that topic, cf. Steel, C.G., Guldentops, G. and Beullens, P. (eds.), *Aristotle's animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, Leuven University Press, 1999.

⁴⁵ Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, op. cit., I, no. 35, 4-5.

⁴⁶ *Ibid.*, no. 35, 1: «natura movetur intelligentia».

⁴⁷ *Ibid.*, no. 35, 5-7.

⁴⁸ Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit., II, c. 10, no. 121, 1-7: «motus etiam animalium progressivus, secundum quem animalia a vegetabilibus differunt, non tantum ad corporis, sed ad

reasonableness, which is intrinsic to all natures of animals (and humans), can be found in their *vis aestimativa*.⁴⁹

5. *Phantasia*

In *De anima*, Aristotle defined *phantasia* as the internal sense designed to produce the *phantasmata* – namely, the formal representations of perceived things which are developed from the elements of the common sense and memory.⁵⁰ It is also responsible for formulating sensitive images, which stimulates the instinct. These products of *phantasia* pertain strictly to the will, rather than to the epistemological system, and they are linked with the *vis aestimativa*.

Due to its ability to combine and connect the species stored in the memory, *phantasia* can occasionally assume the function of memory itself, as we will see later on. For example, when an animal is encountered for the first time, the senses perceive its sensitive qualities and *phantasia* can elaborate a unitary image by connecting it with similar animals encountered previously. Consequently, the soul can recognize the similarity between this animal and others by means of its physical or behavioural features, even without any memory of something connected to it.⁵¹

animae etiam debet necessitatem referri. Nam non tantum animal locum mutat, ut necessarium nutrimentum colligat, sed et ideo etiam, ut animae operationes perficiat. Nec animal unum aliud vincit volatu, cursu industriaque eo tantum, quia his eget conservanda eius complexio, sed et quia haec et spiritus exquirat».

⁴⁹ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 6, no. 18.

⁵⁰ Aristoteles, *De anima*, III, 3, 428b11-429a, 1-4. Aristotle's idea about the role of *phantasia* has been subject of debate in recent studies. For an overview of the state of progress of research cf. Nussbaum, M.C. and Rorty, A.O. (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992. Concerning the medieval definition of *phantasia*, see for example: Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., III, tr. 1, c. 3, p. 168, 25: «de phantasia [...] dicimus ipsam esse potentiam componentem imagines cum intentionibus et intentiones cum imaginibus et imagines cum imaginibus et intentiones cum intentionibus». For a clarification of the medieval definitions of the term, cf. Köhler, T.W., «Imaginatio / phantasia bei Mensch und Tier. Aspekte philosophischer Urteilsbildung nach veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen des 13. Jahrhunderts», in M.C. Pacheco and J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, vol. II, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 1085-1098.

⁵¹ Albertus Magnus, *Summa de creaturis - De homine*, op. cit., II, q. 38, a. 3. However, the function of recognition is not the same between animals and men: despite the fact that animals process pre-rational images in the same way as humans, they cannot compare these images with each other; this happens instead in men, in which cogitation is present. Cf. Toivanen, J., *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Leiden, Brill, 2013, p. 239: «Aquinas thinks that the estimative power is more sophisticated in humans than in other animals. Animals apprehend the intentions only instinctively, whereas humans do this by means of a certain comparison (*per collationem quandam*). The estimative power even has a different name in the case of human beings: Aquinas calls it the cogitative power (*cogitatio*)». De Haan, D.D., «Perception and

Nicholas of Cusa affirms that *phantasia* is located at the top of the head and that its task is to produce phantasms, that is, the sensitive images of things.⁵² In *De mente*, *phantasia* takes its place among the spirits flowing in the blood, of which the sense of touch is the heaviest and largest, while the sense of sight is the lightest and finest. *Phantasia* is a «spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui per arterias diffuso»;⁵³ unlike the other five spirits, it is too light to reach the organs of the external senses and to participate in perceptive activity. Because of its features, it remains bound to the highest part of the head, in the *cellula phantastica*.⁵⁴ The sensitive soul can use the spirit as an instrument, in the same way as it uses the spirits of the arteries⁵⁵.

Nicolaus Cusanus, argued that the perceiving soul employs the spirits of the arteries, directed toward the senses, in order to fulfil its desire for knowledge.⁵⁶ The spirit of the arteries is given the role of transmission, leading the sensitive soul to the sense organs. Without this spirit, the sensitive soul could not perceive species which reach the sense organs: the species of sight are collected in the eye, those of the hearing in the ear and, similarly, *phantasms* are gathered in the *cellula phantastica*.

The sensitive soul gathers information provided by the external senses through the blood, where the spirits of the arteries flow, leading to an understanding of the perceived object. The spirits which flow in the blood are instruments for the soul to understand species, while the organ of senses «quasi fenestrae sunt et viae, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet».⁵⁷

When the soul makes use of the spirit of *phantasia*, it does not require any sense organs: its proper place is in the highest part of the head. Therefore, the physiological disposition of the *cellula phantastica* manifests the kind of knowledge which comes from the sensitive soul using it: the phantasms, produced internally in the head, are more formal and precise than the sensitive species which originate from the re-elaboration of the materials interacting with the external senses.⁵⁸

the *Vis Cogitativa*. A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88/3 (2014), pp. 397-437.

⁵² Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit., II, c. 14, no. 145, 12-14: «in virtute humanitatis homo in superiori parte sensibili, puta phantastica, creat similitudines aut imagines sensibillum».

⁵³ Nicolaus Cusanus, *De mente*, ed. L. Baur and R. Steiger, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. V, Hamburg, Meiner, 1983, c. 8, no. 114, 9-10.

⁵⁴ *Ibid.*, no. 114, 9: «in prima parte capitis».

⁵⁵ *Ibid.*, no. 114, 10: «pro instrumento».

⁵⁶ *Ibid.*, no. 114, 1: «cum ergo spiritus ille instrumentum sit sensuum».

⁵⁷ *Ibid.*, no. 114, 1-3. The sensory perception occurs by means of the soul (*forma formans*) and the species, which reach the sensory organ (*forma informans*), and through the spirit of the arteries, which connects the soul with the organs of external senses. Likewise, the production of the *phantasmata* happens by means of the sensitive soul (*forma formans*), the product of the common sense (*forma informans*), and the spirit of *phantasia*, which links the soul to the *cellula phantastica*.

⁵⁸ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 4, no. 9, 10-12: «quare signa rerum in imaginatione seu phantastica remotiora sunt a materia et magis formalia, hinc quoad sensibilia minus perfecta et

Consequently, Nicholas of Cusa affirms that if the soul uses the instrument of *phantasia*, it gains all that is needed for understanding and does not need to receive any additional information by means of the external senses: in this way the cosmographer described by Cusanus in *Compendium*, after learning that «*omnem sensibilis mundi [...] designationes*»⁵⁹, then «*nuntios [...] licentiat, clauditque portas*»⁶⁰. It is important now to consider the circumstances in which the sensitive soul relies on *phantasia*. This connection is intended by Cusanus - as will be shown below - in a similar way to the psychological interpretation in Albert the Great's commentary on Aristotle's *De anima*.

In *De mente*, Cusanus explains that the sensitive soul employs the spirits of the external senses in order to perceive an external object. The sensitive soul receives the species of the object from these spirits. One of the limits of sensitive perception is that it fundamentally depends on the reception of the external senses: this kind of knowledge is only possible if the external object is physically present in front of the subject perceiving it. Knowledge of the outside world through perception is exclusively achieved when the object is present and when the external senses can collect the species of the object into the quantity and the quality necessary to allow this perception.

However, it is a regular occurrence that some species are missed in perception; for instance, it may be the case that the visual species are not present while the auditory ones are, such as when the voice of a known person is heard but this person is not seen. In this case, the soul recurs to the spirit of *phantasia* by recalling information stored in the memory and linking up this information, so the soul is still able to recognise the person's face from whom the voice is heard, despite the absence of visual species.

Phantasia intervenes where perceptible content is lacking, and offers the sense of reason a phantasm drawn from memory.⁶¹ By connecting the information, *phantasia* is

quoad intelligibilia perfectiora». Thomas de Aquino, *De veritate*, ed. Fratrum Praedicatorum, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.*, t. 22, vol. II/1, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8-12, Roma, 1970, q. 8, a. 12 affirms that angels do not have phantasms available to them because, being devoid of body, they do not possess internal senses but only intelligible species which derives from the intellect, cf. *Summa theologiae*, op. cit., q. 89, a. 1 e a. 2. Cf. Pasnau, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 194; Cohen, S.M., «St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms», *Philosophical Review*, 91/2 (1982), pp. 193-209, at pp. 201-205.

⁵⁹ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 8, no. 23, 1-2.

⁶⁰ *Ibid.*, no. 23, 4.

⁶¹ Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, ed. J. Migne, *S. Aurelii Augustinii Opera omnia*, PL 42, l. VIII, 9, where the relation between memory and *phantasia* is discussed: Augustine of Hippo explains that when he pronounces the name of a city either he knows it, such as Carthage, or he does not, such as Alexandria; the faculty of representation, using memory, furnish the mind with the *phantasmata* of these cities. In the first case the imagination draws Carthage's species directly from the memory, where they have been stored since he saw this city; in the second case, *phantasia* creates Alexandria's species by gleanng discourses and stories heard about the city from memory. In this latter case, therefore, *phantasia* submits some sensitive species to reason, even though they have never been perceived with the senses.

therefore able to form *phantasmata* of the object even though it is not available to one or more external senses. The action of *phantasia*, however, is not always successful, and very often it provides wrong or misleading phantasms.⁶² Nicholas of Cusa frequently presents the case of a man born blind who cannot perceive colours.⁶³ Indeed, «si porta aliqua civitatis suae semper clausa remansit, puta visus, tunc quia nuntii visibilium non habuerunt introitum, defectus erit in descriptione mundi».⁶⁴

It is impossible for the blind man to have an adequate understanding of the world because he lacks the visual species, and he cannot compensate for sight with either *phantasia* or memory, since nothing can reach the memory without first having been

⁶² Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, ed. A. Borgnet, *Alberti Magni Opera omnia*, vol. IX, Paris, 1890, p. 121-212, at l. II, tr. 1, c. 4, no. 162b: «quoniam vero de phantasia diximus in libro de Anima, secundum quod sub se comprehendit et imaginativam et aestimativam, patet quod phantasticum subjecto idem est sensibili, sed esse suum formale et diffinitivum non est idem cum esse sensibilis. Est autem phantasia motus ille qui fit a sensu secundum actum facto, sicut diximus in libro de Anima. Dico autem phantasiam formaliter cum suis formis accipiendo: motum autem voco formam ad ipsam in spiritu animali devectam: somnium autem quoddam phantasma videtur esse per experta. Diximus enim quod hoc phantasma quod est in somno, est aut simpliciter factum, aut quodammodo: non simpliciter factum dicimus esse somnium: manifestum est igitur, quoniam partis sensibilis animae est somnare, non quidem sensibilis, secundum quod simpliciter est sensibile, quia sic fit in actu ab exterioribus, sed sensibilis est secundum quod sensibile efficitur».

⁶³ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, op. cit., no. 3, 3s.; Nicolaus Cusanus, *Cribratio Alchorani*, ed. L. Hagemann, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. VIII, Hamburg, Meiner, 1986, l. I, no. 6, 5-9: «et quoniam nihil experimur in nostro intellectu comprehendere, quod per sensum in ipsum non intrat – caecus enim a nativitate scientiam coloris non habet –, scimus bonum illud non esse de regione huius sensibilis mundi quodque spiritus noster in hoc mundo ad quietem non perveniet»; Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit. II, c. 6, no. 100, 6-7: «caeco enim praecisio coloris per visum percepta nullo sermone communicari potest»; *Ibid.*, no. 157, 19-20: «nec nos attingimus sensibile ut tale absque sensu, caecus enim sensibilem colorem non attingit»; Nicolaus Cusanus, *De deo abscondito*, ed. P. Wilpert, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. IV/1, Hamburg, Meiner, 1959, no. 5, 14-16: «nonne amens iudicaretur ille caecus, qui se putaret scire differentias colorum, quando colorem ignoraret».

⁶⁴ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 8, no. 22, 11-13.

perceived by the senses.⁶⁵ For this reason – as Cusanus writes in *Compendium* – «caecus a nativitate non habet phantasma coloris et imaginari nequit colorem».⁶⁶

Similarly, in the *Apology*, Nicholas of Cusa mentions the example of a blind man who is convinced that he has a knowledge of the sun;⁶⁷ this is due to the fallacy of *phantasia*, which is sometimes deceptive: «potest enim caecus aliquis multa audisse de solis claritate atque quod tanta sit, quod comprehendi nequeat, credens se per ea, quae sic audivit, scire aliqua de solis claritate, cuius tamen habet ignorantiam».⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.*, c. 4, no. 9, 5: «nihil enim est in phantastica, quod prius non fuit in sensu». Cusanus adheres to the traditional Thomist doctrine of knowledge *per phantasmata*, derived from Aristotle's *De anima*. Concerning Aristotelian theory, cf. Cohoe, C., «When and Why Understanding Needs *phantasmata*: a Moderate Interpretation of Aristotle's *De memoria* and *De anima* on the Role of Images in Intellectual Activities», *Phronesis*, 61/3 (2016), 337-372. Regarding the Thomist's interpretation of Aristotle, cf. Thomas Aquinas, *De veritate*, op. cit., q. 2 a. 3 arg. 19: «praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu». Cf. Stump, E., «Aquinas on the Mechanisms of Cognition: Sense and *phantasia*», in S. Ebbesen and R.L. Friedman (eds.), *Medieval Analyses of Language and Cognition*, Copenhagen, C.A. Reitzels, 1999, pp. 377-395. Concerning Cusanus, see also: *Sermo CLXXXVII*, ed. S. Donati and H. Schwaetzer and F.-B. Stammkötter, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XVIII, III/4, Hamburg, Meiner, 2004, p. 345B: «ideo ad cognitionem Dei non potest homo pervenire ex omnibus viribus suis, cum nihil sit in humano intellectu, quod medio sensuum ad eum non perveniat»; Nicolaus Cusanus, *Sermo LXIV*, ed. M.-A. Aris and H. Hein and H. Schnarr, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XVII, II/5, Hamburg, Meiner, 2006, p. 357A: «quare et obviantia, quae vinci debent, necesse est apparentissima esse et talia, quae sua ostensione maxime impugnent fidem, uti est certitudo, quae est in sensibus, quoniam, cum nihil sit in intellectu, quod prius non fuit in sensu, maximae virtutis fidei est intellectum captivare, ut id credat, cuius oppositum ostendit sensus»; Nicolaus Cusanus, *Sermo CXXVII*, ed. R. Haubst e H. Pauli, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, vol. XVIII, III/1, Hamburg, Meiner, 1995, p. 28A: «si igitur nec auris audivit nec oculus vidit nec in cor hominis intravit, tunc homo non potest dicere, quid sit. Et si quid diceret, ille non esset purus homo. Et quando annuntiaret seu evangelizaret regnum, non intellegeretur, quia nihil in intellectu, quod prius non fuit in sensu»; Nicolaus Cusanus, *Sermo CLVIII*, ed. H. Pauli, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XVIII, III/2, Hamburg, Meiner, 2001, p. 174A: «nota quod, sicut ille qui rem laudat penitus omni sensu incognitam non potest bene intellegi, quia nihil est in intellectu, quod prius non fuit in sensu, si contingeret, quod ostenderetur res laudata sensibiliter, tunc omnia priora, quae auditu recepit quasi fide, inciperet visu attingere, et quae prius capere non potuit, nunc clare vera esse conspiceret».

⁶⁶ Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 4, no. 9, 6-7.

⁶⁷ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. II, Lipsia, Meiner, 1932, no. 3, 3s. The example is introduced as a literary device to denounce the arrogance of Scholastic theologians; on this theme cf. Fiamma, A., «Nicolaus Cusanus and the University Philosophy: Paris, Cologne and Leuven», in H. Schwaetzer and M.-A. Vannier (eds.), *Nikolaus von Kues: Die Großregion als Denk- und Lebensraum*, Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B 20, Münster, Aschendorff Verlag, 2019, pp. 89-100; Fiamma, A., *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450)*, Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano, Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B 19, Münster, Aschendorff Verlag, 2019, 281s.

⁶⁸ *Apologia doctae ignorantiae*, op. cit., no. 3, 3-7.

On the basis of perceptions offered by the other sense organs, the *phantasia* of the blind man constructs a phantasm of the sun; but this is misleading: there are no phantasms which can represent the brightness of the sun, as it exceeds all perceptions. Conversely, thanks to the visual species, those with sight can experience that the brightness of the sun exceeds every species: therefore they admit to not having an understanding of the sun in itself⁶⁹.

6. *Vis imaginativa*

In *De mente*, Nicolaus of Cusa affirms that the internal sense of imagination releases a spirit which spreads throughout the body and which is «ad omnes sensibiles species configurabilis».⁷⁰ Cusanus sometimes attributes some functions to the *vis imaginativa* which Aristotle ascribed to *phantasia*: in the same text Nicholas of Cusa states that imagination «in absentia sensibilibus»⁷¹ behaves «ut sensus aliquis absque discretione sensibilibus»⁷²: it produces a phantasm of the object. This phantasm lacks the contents of perception, therefore knowledge is realised in a confused way.⁷³

Nicholas of Cusa maintains that when the sensitive soul uses the spirit of *phantasia* «pro instrumento»⁷⁴ in order to understand the shape of something «etiam re absentata»,⁷⁵ this «vis [...] imaginatio dicitur, quoniam per eam anima rei absentatae imaginem sibi conformat».⁷⁶ Thus *phantasia* «a sensu differt qui, solum re praesente, formam comprehendit in materia, imaginatio vero re absentata».⁷⁷ It is important to understand whether *phantasia* and imagination, for Cusanus, «sunt idem»,⁷⁸ as Thomas Aquinas maintained,⁷⁹ or whether he believed that imagination has a specific role in human cognitive faculties as a whole.

In *De coniecturis*, imagination is qualified as «rationalis ignobilis»⁸⁰ and is identified as the inferior medium of the four-part scheme of the human soul – intellect, reason, imagination, and sense – which Nicolaus of Cusa finds in Albertus Magnus's commentary

⁶⁹ *Ibid.*, no. 3-7-9: «videns vero de solis claritate, quanta sit, interrogatus respondit se ignorare et huius ignorantiae scientiam habet, quia, cum lux solo visu attingatur, experitur solis claritatem visum excellere».

⁷⁰ Nicolaus Cusanus, *De mente*, op. cit., c. 7, no. 102, 1-2.

⁷¹ *Ibid.*, no. 100, 5.

⁷² *Ibid.*, no. 100, 5-6.

⁷³ *Ibid.*, no. 100, 6.

⁷⁴ *Ibid.*, c. 8, no. 114, 11.

⁷⁵ *Ibid.*, no. 114, 11.

⁷⁶ *Ibid.*, no. 114, 8-9.

⁷⁷ *Ibid.*, no. 114, 11-12.

⁷⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, op. cit., I, q. 78, a. 4.

⁷⁹ Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit., II, c. 11, no. 130, 11-12.

⁸⁰ *Ibid.*, c. 16, no. 157, 10s: «haec sunt quasi animae humanae quattuor elementa».

on *De anima*.⁸¹ Each corresponds to a different level of understanding; taking as an example a man who comes across a ball: through the senses, in particular the «sensus autem visus»,⁸² this man does not perceive the ball as a perfect «sphaeram, sed partem»,⁸³ that is, an uneven sphere. However, after perceiving the ball, the rational soul intervenes and discovers, at the level of reason, the roundness of the ball. Indeed, «per rationem, partem cum parte componentem attingitur»⁸⁴ and a ball «rotundam atque corpoream»⁸⁵ is imagined.

Imagination links together the elements of perception and integrates them with the species of the round ball which is stored in the memory; but it is only by means of the highest part of the reason that a man knows the shape of the ball. This level of understanding consists of possessing the notion of a round ball as that object which «habet omnes lineas a centro ad circumferentiam esse aequales». At this point, however, we have already entered the level of reason - therefore we abandon the comment of that text.⁸⁶

The same four-part structure of the human faculties is stated again by Cusanus in *De ludo globi*: imagination here is considered as a virtue employed by the rational soul, similar to the man who uses a walking stick as an aid to cross a ditch encountered while walking.⁸⁷ Firstly, the man relies on *phantasmata*⁸⁸ and then, via intellect, leaves these *phantasmata* so that «ad veritatem, quae imaginationem excedit, quam solum quaerit, perveniat».⁸⁹ Consequently, it is not possible to grasp from these pages the fundamental differences between *phantasia* and imagination.

However, it must be noted that *phantasia* is usually connected to instinct, or *vis aestimativa*, while imagination is followed by the assimilation of intellect to a thing, a

⁸¹ *Ibid.*, no. 168, 5. On Albertus Magnus: Anzulewicz, H., «Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellectes nach Albertus Magnus», *Acta Mediaevalia*, 22 (2009), pp. 95-116, at p. 103.

⁸² Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, op. cit. II, no. 168, 6.

⁸³ *Ibid.*, no. 168, 6-7

⁸⁴ *Ibid.*, no. 168, 4-5: «dum in phantasia ipsum intuetur, ipsam rotundam atque corpoream imaginatur».

⁸⁵ *Ibid.*, no. 168, 3-4.

⁸⁶ The image of the center and the circumference, as well as the reference to the roundness, are, however, not of Aristotelian origin; rather, it is possible to find a source in the School of Chartres's works, cf. Albertson, D., *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford, Oxford University Press, 2014; Rusconi, C., «Cusanus and Thierry von Chartres. Die Einleitung der Spekulativen Wissenschaften und der Begriff forma essendi in *De possest* und im Kommentar *Libum hunc*», in H. Schwaetzer and K. Zeyer (eds.), *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues: Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Münster, Aschendorff Verlag, 2008, pp. 285-302.

⁸⁷ Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, op. cit., II, no. 88, 9: «imaginatio igitur adiuvat mentem sibi coniunctam»; *Ibid.*, no. 88, 15-16: «quasi saltator fossati baculo».

⁸⁸ *Ibid.*, no. 88, 11-12: «sunt autem phantasmata, quae offert imaginatio».

⁸⁹ *Ibid.*, no. 88, 14-15.

process by which man understands the external world.⁹⁰ In this way, in *De mente*, Nicolaus of Cusa compares the soul to a malleable wax, able to adapt and configure itself to the images of things introduced by the imagination.⁹¹ As the spirit of the arteries adapts to the sensitive species that come from the senses, the assimilating force conforms to the intelligible species.

In this context, the *vis imaginativa* is described by Nicholas of Cusa as the faculty of the soul able to take images of external things and make them more abstract and subtle. These external things are also called species, preparing the abstraction realized by the rational soul.⁹² The imagination can combine phantasms and create new images regardless of the contents of the memory: this is the reason why we are able to think of figures which we have never seen, such as the unicorn or the chimera. Cusanus follows also in this case the traditional topics of the Aristotelian theory of the internal senses, describing imagination on the boundary between the ability of *phantasia* to separate and combine images, and that of human reason to abstract and discern concepts.

7. A special focus on abstraction

Nicholas of Cusa explained that the *vis imaginativa* works by abstracting images from the perceived material. It must be specified that the process of abstraction, which is realized by this internal sense (i.e. the *phantasia*), does not correspond to the same process of abstraction that is found at the level of reason: the sensitive images that it derives in this phase of the cognition are not yet suitable for being received by reason. It is necessary to wait for the intervention of the light of the intellect which, illuminating the sensitive

⁹⁰ Nicolaus Cusanus, *De mente*, op. cit., c. 7, no. 99, 10. Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit. c. 10, no. 32, 5-6: «cognitio vero fit per similitudinem»; knowledge consists of the «assimilatio intellectus ad rem», cf. Thomas Aquinas, *De veritate*, op. cit., q. 1, a. 1: the rational soul of men, indeed, through its assimilating force, conforms to the species of the object. Nicolaus Cusanus, *Compendium*, op. cit., c. 10, no. 32, 3-4: «obiectum sensitivae cognitionis non est nisi aequalitas, sic et imaginativae atque etiam intellectivae»; in fact, the soul «naturaliter potentia suum cognoscit obiectum». Nicolaus Cusanus, *De aequalitate*, op. cit., no. 27, 13-15 explains that «sine aequalitate non intelligitur veritas, quae est adaequatio rei et intellectus, non est nec vita nec esse nec tempus nec motus nec continuum».

⁹¹ Nicolaus Cusanus, *De mente*, op. cit., c. 7, no. 100, 11-15: «unde spiritus ille subtilis arteriarum, qui est mente animatus, per mentem ad similitudinem speciei, quae obstaculum praestitit motui, spiritui sic conformatur sicut cera flexibilis per hominem mentis usum ac artem habentem configuratur rei praesentialiter artifici praesentatae».

⁹² Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, op. cit. II, c. 6, no.125; c. 9, no. 142 e 150; Nicolaus Cusanus, *De mente*, op. cit., c. 7, no.104, 1; Nicolaus Cusanus, *De venatione Sapientiae*, ed. R. Klibansky and H.G. Senger, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XII, Hamburg, Meiner, 1982, c. 6, no.15, 5; c. 36, no. 107, 2-8. Cf. Fiamma, A., «Der menschliche Geist und die Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues. Eine einführende Themenskizze», in C. Stroebel (ed.), *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*, Regensburg, Roederer Verlag, 2015, pp. 53-71.

images, operates an abstraction under the aspect of pure form. However, this further analysis falls outside the circumscribed perimeter of the present study.

Nicholas of Cusa in his works dedicates numerous passages to the description of rational abstraction and only a few references to the sensitive abstraction of *phantasia*. For example in *Sermo* CLXXIV, Nicolaus of Cusa explains the process of abstraction by comparing it to the process of digestion.⁹³ Taking as an example a man who eats some bread: first he breaks down the bread with his teeth, then he digests it in the stomach, «ut separaretur subtile a grosso».⁹⁴ Four stages of digestion then follow, which make the bread finer and softer until it is «convertatur in naturam aliti».⁹⁵ These stages of digestion are compared with the four levels of knowledge: namely, perception, imagination, rational knowledge, and intellectual knowledge.

Of particular interest is the method of digestion: the raw material at the first level is gradually made finer and softer so as to be useful for the higher levels. This thinning's process (*subtiliatio*)⁹⁶ takes place through a process of separation and distinction, which concerns both the bread and the species of things, resulting in «digestiones abstractivas».⁹⁷ Consequently, each item of knowledge is produced by a process of assimilation which consists of discernment and abstraction. Nicholas of Cusa has probably read the metaphor of digestion in Albertus Magnus's commentary on Aristotle's *De anima*,⁹⁸ where digestion is mentioned as a bodily process in which the stomach extracts nourishment from ingested food. Describing a similar process, Nicholas of Cusa in a sermon states that «separationes rerum quae pascere debent intellectum».⁹⁹ Furthermore, in the *Nota* which closes the sermon, he points out that «Albertus Magnus in libro suo *De anima* dicit quod abstrahere non sit nisi simplicificare».¹⁰⁰ Also in this circumstance it emerges that Nicholas of Cusa uses the fundamental schema of Aristotelian physiology, making explicit the reference to Albert the Great.

Conclusion

This article has examined Cusanus's position with regard to the establishment and functioning of the internal senses. Some passages from his main epistemological texts,

⁹³ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, op. cit. III, c. 9, no. 236, 4-9: «contrario modo se habent corporalia et spiritualia. Virtus enim vegetativa corporalis est, quae convertit alimentum ab extrinseco receptum in naturam aliti; et non convertitur animal in panem, sed e converso. Spiritus autem intellectualis, cuius operatio est supra tempus quasi in horizonte aeternitatis, quando se ad aeterna convertit, non potest ipsa in se convertere, cum sint aeterna et incorruptibilia».

⁹⁴ Nicolaus Cusanus, *Sermo* CLXXIV, op. cit., no. 2, 5-6.

⁹⁵ *Ibid.*, no. 2, 10.

⁹⁶ *Ibid.*, no. 2, 12.

⁹⁷ *Ibid.*, no. 3, 1.

⁹⁸ Albertus Magnus, *Liber de anima*, op. cit., II, tr. 2, c. 5 (VII, p. 89, 79-80).

⁹⁹ Nicolaus Cusanus, *Sermo* CLXXIV, op. cit., no. 2, 11-12.

¹⁰⁰ *Ibid.*, no. 12, 1-3.

such as *De coniecturis*, *De mente*, *Compendium* and *De ludo globi*, have been analysed. It has been demonstrated that Cusanus did not develop an original position regarding the theory of internal senses, but that he refers frequently and acritically to the medieval interpretations of Aristotle's *De anima*, such as the one in Albert the Great's commentary.

In this paper, however, it has also been shown that it is not methodologically possible to think of Cusanus' philosophy without considering the influence of the Aristotelian thought. In fact, too often the recent research on Cusanian thinking is excessively dedicated to finding traces of Renaissance Neo-Platonism in his works. Instead the Aristotelian books such as *De anima* are the fundamental ground on which Cusanus grafted the seed of his philosophy.¹⁰¹

Further research will be required to determine how consistent the influence of Aristotelianism was on Nicolaus Cusanus's psychology.

Andrea Fiamma
andrea.fiamma@hotmail.it

Fecha de recepción: 17/09/2020

Fecha de aceptación: 02/11/2020

¹⁰¹ The XVth century German Neoplatonism must be understood in the light of the Aristotelian tradition and according to the pedagogical requirements of University teaching: see for example the works of Heymeric de Campo (1395-†1460), a close friend of Nicholas of Cusa. Cf. Korolec, J.B., «Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu», in A. Zimmermann (ed.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, Miscellanea Mediaevalia 14, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, pp. 208-216; Hoenen, M.J.F.M., «Heymeric van de Velde (†1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektslehre des Tractatus problematicus», in M.F.J.M. Hoenen and A. De Libera (eds.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden, Brill, 1995, pp. 303-331; Imbach, R., «Quelques remarques sur le traité *De sigillo eternitatis* de Heymeric de Campo», *Ibid.*, pp. 297-302; Anzulewicz, H., «Zum Einfluss des Albertus Magnus auf Heymericus de Campo», in K. Reinhardt (ed.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Regensburg, Roederer Verlag, 2009, pp. 83-112; Meliadó, M., *Sapienza peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo*, Dokimion 40, Münster, Aschendorff Verlag, 2018.

ELOGIO DE LA DISCULPA. CONOCIMIENTO Y PREJUICIO EN LAS GLOSAS DE PEDRO DE TOLEDO A SU TRADUCCIÓN DE LA *GUÍA DE PERPLEJOS*

In Praise of Apology. Knowledge and Prejudice in Pedro de Toledo's Glosses to his Translation of Maimonides's Guide of the Perplexed

José Antonio Fernández López

Universidad de Murcia

Resumen

El objetivo del presente artículo es indagar en una problemática concreta vinculada a la traducción cuatrocristista de Pedro de Toledo de la *Guía de Perplejos*. Los prólogos y epílogos del traductor a los tres libros del *Mostrador e enseñador de los turbados*, las glosas insertadas por mano de escribano en el texto son la expresión de una idea de ciencia y de conocimiento gestada en el contexto humanista del siglo XV castellano, así como de sus fuentes árabes y judías; también, de un mundo de prejuicios y de ignorancia, de cuestionamiento cultural del valor de esas mismas fuentes, fundamentalmente las judías. En un tiempo de crisis y de transformación de la sociedad hispana, estas glosas y comentarios, la traducción en su conjunto, son el reflejo de un mundo de paradojas culturales, de aspiración al conocimiento y de limitaciones humanas.

Palabras clave

Maimónides; Pedro de Toledo; conocimiento; Filosofía; traducción; comentario

Abstract

The aim of this paper is to examine a specific problem related to the 15th-century translation of Maimonides's *Guide of the Perplexed* into Castilian, the oldest version in a vulgar language of the *Moreh nevukhim*, under the title *Mostrador e enseñador de los turbados*. The translator's prologues and epilogues to the three books of the *Guide* and the glosses inserted in the text articulate the idea of science and knowledge as it was developed in the context of Spanish Humanism. At the

same time, they are the expression of a world of prejudice and ignorance in the wide spectrum of the questioning of these cultural traditions, mainly the Jewish tradition. In a time of crisis and transformation of Hispanic society, these glosses and commentaries, and the translation as a whole, were the reflection of a cultural paradox of aspirations and limits.

Keywords

Maimonides; Pedro of Toledo; Knowledge; Philosophy; Translation; Commentary

Introducción. *Dalālat, Môrèh, Mostrador*

La empresa traductológica vinculada a la transmisión de la *Guía de perplejos* da cuenta de una fascinante dialéctica entre la particularidad de las enseñanzas de la obra y sus rasgos de universalidad. En esta aventura cultural, que se inicia entre los años 1199-1204 con la traducción de Samuel ibn Tibbón del original árabe (*Dalālat al-ḥa'irim*) al hebreo (*Môrèh Nebûkîm*), se pondrá progresivamente de manifiesto una certeza asociada a la singularidad del texto escrito por Maimónides: el valor intelectual de una obra donde la hermenéutica racional aporta una resolución al problemático diálogo fe-razón, que trasciende, aunque no fuera esta su intención, los límites de un marco religioso concreto. La traducción de ibn Tibbón, sancionada por el propio autor¹, no sólo permitirá la recepción por parte del judaísmo de la diáspora ajeno a la cultura arábiga de una de las obras capitales del pensamiento judío, sino que además sentará las bases del lenguaje filosófico hebreo durante siglos. En el privilegiado intercambio epistolar entre el autor y el primer traductor del *Môrèh*, Maimónides manifiesta que el principio que debe regir toda traducción es evitar «transcribir palabra por palabra, preservando tanto el orden del texto como el de los términos», optando por «comprender, en primer lugar, el sentido del original y después escribirlo, comentarlo y explicarlo bien en la otra lengua»². Un principio traductológico que, como veremos posteriormente, nos va a aportar un importante elemento de juicio para el análisis de la propia traducción de Pedro de Toledo. Como relevante resultará, también, para esta empresa cuatrocenista, la segunda de las versiones hebreas de original árabe de la *Guía*. Casi de forma contemporánea a ibn Tibbón, el poeta Yehudá Al-Ḥarîzî vierte al hebreo la obra maestra maimonidiana con un refinado estilo que busca la comprensión general por encima de la precisión terminológica. En parte por tal motivo, esta traducción será la base para

¹ Maimónides, *Epístola a Shemuel Ibn Tibbón*, ed. M.J. Cano y D. Ferre, *Cinco epístolas de Maimónides*, Barcelona, Riopiedras, 1988, p. 114. Ediciones de referencia de la *Guía*: Maimónides, *Guía de perplejos*, ed. de D. Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, 2005; *Moreh nevukhim*, ed. Y. Even-Shmuel, Jerusalén, Mossad Harav Kook, 1987. Edición comentada y vocalizada del texto de Ibn Tibbón, publicada en cuatro volúmenes a lo largo de cinco décadas. La versión más actual del texto tibbonida ha sido publicada recientemente (2019) por Feldheim Publishers, Nueva York; *Moreh ha-Nevukim* (Edición crítica y traducción del original árabe al hebreo moderno, M. D. Schwarz), Tel Aviv, Tel Aviv University Press, 2002.

² *Ibid.*, p. 115.

posteriores versiones en latín y en lenguas romances, incluida la primera versión castellana³. Estas dos famosas traducciones generaron un sinfín de discusiones desde su aparición, un apasionante campo de batalla traductológico y hermenéutico, a la vez que también ideológico⁴. Lo esencial para nosotros, es que ambas traducciones del original árabe de Maimónides terminaron solapando el original. Para las siguientes generaciones de judíos hispanos, cada vez más alejados de la esfera de influencia islámica por el propio devenir de la historia peninsular, las dos versiones hebreas se convertirán en referencia exclusiva, como también para los eruditos cristianos que se acerquen con interés científico y admiración a la obra del cordobés.

Llevada a cabo por Pedro de Toledo⁵, tras un encargo de Gómez Suárez de Figueroa, hijo del maestro de la Orden de Santiago Lorenzo Suárez de Figueroa y cuñado de Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, el *Mostrador e enseñador de los turbados* es la primera traducción a una lengua moderna del *Môrèh Nebûkîm*⁶. Característica singular de esta obra, escrita en el crepúsculo de un mundo de códices, manuscritos, copistas y escribanos, es la propia materialidad del único manuscrito conservado de la misma, el ms. 10289 de la Biblioteca Nacional, un tomo de 408×290 milímetros, de 141 folios, a dos columnas de 42-45 líneas por página, con títulos y capitales en rojo, letra de la primera mitad del siglo XV y encuadernación mudéjar. Una singularidad no formal o estética,

³ Sobre el estilo y el rigor conceptual de la versión de Al-Ḥarīzī, así como las implicaciones de esto, véase Friedländer, M., «The Moreh Nebuchim Literature», en Maimónides, *The Guide for the Perplexed*, ed. M. Friedländer, Nueva York, E. P. Dutton, 1904, pp. XXVIII-XXX; Bar-Lewaw, I., «Pedro de Toledo, el primer traductor español del More Nebujim», en VV.AA., *Homenaje a Rodríguez Moñino*, vol. 1, Madrid, Castalia, 1966, p. 57-59; Scheindlin, R.P., «Al-Ḥarīzī 's Translation of the *Guide of the Perplexed* in Its Cultural Moment», en J. Stern, J. T. Robinson, & Y. Shmesh (eds.), *Maimonides' Guide of the Perplexed in Translation*, Chicago, University of Chicago Press, 2019, pp. 75-78.

⁴ Una descripción del marco controversial en torno a la *Guía* y a sus traducciones y comentarios en el judaísmo de los siglos XIII-XIV en I. De Souza, *Rewriting Maimonides. Early Commentaries on the Guide of the Perplexed*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2018, pp. 8-10; 14-16; Rigo, C., «*Dux neutrorum* and the Jewish Tradition of the *Guide of the Perplexed*», en J. Stern, J.T. Robinson, & Y. Shmesh (eds.), *Maimonides' Guide*, op. cit., pp. 98-102.

⁵ Una síntesis de la problemática en torno a la identidad y el origen controversial del traductor, así como del contexto traductológico, en nuestra edición crítica del manuscrito. Cf. Maimónides, *Mostrador e enseñador de los turbados. Traducción cuatrocentista de Pedro de Toledo*, ed. J.A. Fernández López, Zaragoza, Riopiedras Ediciones, 2016, pp. 24-52.

⁶ La traducción de los libros primero y segundo tiene como fecha de conclusión 1419, mientras que el libro tercero 1432. Mencionada la traducción de Pedro de Toledo en el catálogo de la biblioteca que los condes de Benavente tuvieron en el siglo XV, Fernando de Colón también consigna su existencia en su *Registrum librorum*, bajo el número 3282 (tomo de varios). De ninguno de estos dos manuscritos se tiene hoy noticia de su existencia. En 1882, al publicar José María Rocamora un *Catálogo abreviado de los manuscritos de la biblioteca del Exclmo. Duque de Osuna e Infantado*, al nº 162, dio noticia de un códice del siglo XV que contenía el *Môrèh* traducido por Pedro de Toledo. Esta biblioteca de Osuna e Infantado contenía los manuscritos de Don Íñigo López de Mendoza, reunidos en su castillo de Guadalajara. Adquirida por el Estado Español en 1884, los manuscritos pasaron a la Biblioteca Nacional, y allí se halla en ms. 10289, correspondiente al *Mostrador e enseñador de los turbados*.

sino vinculada a una suerte de reescritura infinita de la traducción, al poliédrico haz hermenéutico que parece brotar de las anotaciones marginales que acompañan y, a veces, casi ocultan, el texto base. Así, por un lado, las «diferencias» entre la obra original y el texto traducido, la distancia que media entre la *Dalālat al-ḥa'irim*, su doble transmisión como *Môrèh nebûkîm*, y el *Mostrador e enseñador de los turbados*, expresan la creatividad que resulta de una tensión entre eso que ha sido llamado *généricité auctoriale*, intrínseca e invariable, y la *généricité lectoriale*, fijada a la recepción del texto, una oposición que puede ser tan contrastada cuanto mayor distancia temporal o espiritual exista con el contexto original⁷. Por otro, las «variaciones» de esa misma lectura, plasmadas en centenares de glosas que conforman una suerte de «relectura insatisfecha» del texto plasmado en la traducción. En el centro de gravedad de este universo dialéctico, fraguado en el tránsito que va desde finales del siglo XII hasta comienzos del siglo XV, hallamos una red de intercambios conformada por el ámbito de origen, las incorporaciones y préstamos en el devenir del original, el contexto cultural de acogida y, junto a ello, una más que anónima confluencia de factores personales difícilmente discernibles.

Habiendo abordado en trabajos anteriores algunos de los aspectos hermenéuticos fundamentales vinculados al ms. 10289⁸, el objetivo del presente artículo es indagar en una problemática concreta vinculada a la empresa traductológica de Pedro de Toledo. Los prólogos y epílogos del traductor a los tres libros del *Mostrador*, las glosas insertadas por mano de un escribano al texto son la expresión de una idea de ciencia y de conocimiento gestada en el contexto humanista del siglo XV castellano; también, de un mundo de prejuicios y de ignorancia, de saberes velados, perdidos o premeditadamente olvidados por un intelectual converso al que la tradición de sus ancestros se le escapa o le resulta una carga intolerable. Vamos pues a analizarlos desde esta doble perspectiva, atendiendo a su marco histórico e ideológico, un tiempo y una sociedad que ya acaba de cerrar en Tortosa (1413-14) la última de las grandes disputas antitalmúdicas y que está cerca de iniciar el último capítulo de la historia de los judíos en las tierras peninsulares⁹.

1. Traducción, tradición y contexto

La metodología de trabajo de Pedro de Toledo se desarrolla, tal como él mismo advierte en la introducción de su traducción, «segunt la costumbre» de su tiempo: «yo fare lo que deuo e seguire la rregla e costunbre de los trasladadores letrados que amj

⁷ Schaeffer, J-M., *Qu'est-ce qu'un genre littéraire*, París, Éditions du Seuil, 1989, pp. 151-154.

⁸ Cf. Fernández López, J.A., «*Mostrador e enseñador de los turbados*. Notas sobre el primer romanceado de la *Guía de perplejos*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28 (2011), pp. 39-70.

⁹ Un estudio histórico, crítico y doctrinal en Pacios López, A., *La Disputa de Tortosa* (vol. I), CSIC. Instituto Arias montano, Madrid-Barcelona, 1957. El segundo volumen recoge las actas latinas de esta disputa.

son anticipados»¹⁰. El método de trabajo de los traductores cuatrocentistas bebía de fuentes perfectamente reconocibles, que se remontaban a los siglos anteriores. Su marco general, al margen de la diversidad de técnicas utilizadas, había sido establecido por San Jerónimo mediante el uso de la técnica del dictado. En esencia, consistía en un proceso de traducción dividido en dos momentos fundamentales: en primer lugar, se realizaba un borrador preparado por el escribano –en nuestro caso, tal como indica el propio traductor en el epílogo a la parte III de la obra, Alfonso Pérez de Cáceres– al dictado del traductor; una vez preparada esta *çada* se añadían, si era preciso, las glosas, ya fuese de la mano del traductor, o al dictado por parte del escriba; con este material se redactaba la copia definitiva, en la cual podían incorporarse las glosas marginales en forma de amplificaciones¹¹. Estas glosas, que son un elemento determinante en el ms. 10289, expresan una concepción de fidelidad al original difícilmente comprensible si utilizamos categorías descontextualizadas. Asociado de forma estrecha a la teoría y a la praxis exegética, establecía un «criterio de demarcación» entre la interpretación y la pura literalidad del texto. Ya San Jerónimo había marcado un punto de inflexión entre la práctica traductológica de los clásicos, supeditada a la *imitatio*, y el ejercicio exegético caracterizado como *enarratio*, el cual se servía de la glosa y la paráfrasis. Sus teorías sobre la traducción son una respuesta a las críticas recibidas por algunas de sus traducciones griegas. En la *Epístola a Pamaquio*, escrita a fines del siglo IV, acuña conceptos que serán claves para las traducciones medievales, tal como leemos en este fragmento de la traducción de Alonso de Cartagena: «en la interpretación de los libros griegos non curo de exprimir una palabra por otra, mas sigo el seso et efecto, salvo en las Sagradas Escripturas, porque allí la orden de las palabras trae misterio»¹².

La búsqueda de la comprensibilidad en aras de una «fidelidad creativa», el «seso et efecto», expresa una opción hermenéutica de amplio recorrido y calado en las

¹⁰ fol. 1r. Una digitalización del manuscrito (microform) en Lazar, M. (ed.), *The Text and Concordance of B. N., Madrid, Ms. 10289. M. Maimonides' Mostrador e enseñador de los turbados (Pedro Toledo's Spanish Translation)*, Madison, HSMs, 1987. El texto impreso y sin aparato crítico en Maimónides, *Guide for the Perplexed*, ed. M. Lazar, *Pedro de Toledo's Mostrador e enseñador de los turbados*, Labyrinthos, Culver City, 1989.

¹¹ Véase sobre esta cuestión: Buridant, C., «*Translatio mediævalis. Théorie et pratique de la traduction médiævale*», *Travaux de Linguistique et Littérature*, 21 (1983), pp. 81-136; Cañizares Ferriz, P., «Técnicas de traducción en el siglo XV castellano: la novela de Diego de Cañizares a la luz de su original latino», *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 24/1 (2004), pp. 57-62; Rubio Tovar, J., «Algunas características de las traducciones medievales», *Revista de Literatura Medieval*, 9 (1997), pp. 197-243; Russell, P.E., *Traducciones y traductores en la Península Ibérica*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985, pp. 37-41.

¹² Una traducción y estudio crítico reciente de *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi* en Bona, E., *Le libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo* (Testo latino, introduzione, traduzione e note), Roma, Bonanno Editore, 2008. Cfr. la antología de Lafarga, F. (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia*, Barcelona, EUB, 1996, pp. 46-71. El texto de Cartagena en Santoyo, J.C., *Teoría y crítica de la traducción: antología*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1987, pp. 33-34.

traducciones medievales. En virtud de esta metodología, la manipulación de la materia textual que en ella se propone consistirá tanto en una *abbreviatio* como una *amplificatio* del texto, tendentes ambas a hacer comprensible el contenido esencial del mismo. Junto a este, llamémosle, «esclarecimiento ontológico», las traducciones cuatrocentistas castellanas recurren a la estrategia del *commentarium* para adaptarse del modo más efectivo a la finalidad de la traducción o a la materia tratada, aunque también acuciadas por la evidente pobreza de la lengua romance frente a la lengua de los originales. Alfonso Fernández de Madrigal, *el Tostado* (1400-1455), obispo de Ávila, establece, a partir de la distinción ciceroniana *ad verbum-ad sensum*, la contraposición «interpretación-glosa» (o «exposición»)¹³. Esta diferenciación tiene como finalidad, en el fondo, establecer un marco justificativo que permita asumir el valor que tiene el fenómeno de la paráfrasis, el comentario y la amplificación a la hora de superar la falta de correspondencia entre el castellano y las lenguas de los originales, dotar a las traducciones de intencionalidad didáctica, e inclusive, responder a la inquietud estética que pretende trasladar al romance la impronta del original.

La metodología y la intencionalidad traductológica de Pedro de Toledo pueden comprenderse mejor en este contexto. Expresadas por el propio traductor con cierta tosquedad e ingenuidad, con una casi siempre contenida humildad intelectual, en las antípodas del polemismo y la arrogancia de un notable contemporáneo como Enrique de Villena¹⁴, esta declaración del prólogo al *Mostrador* explicita una aproximación a su particular «método» de trabajo:

Ende, segunt la costunbre, oue a fazer de vn vocablo dos e de dos vocablos vno, e añadir en algunt logar e menguar en otro, e en vno declarar e en otro acortar, e en otro poner la rrazon vocablo por vocablo tal qual esta; e mayor mente de la mejor trasladaçion, que es segunt yo e otros mas letrados espuesta e dada por muy mas notable. E muchas vezes tomo vn rrenglon de la vna trasladaçion e otro de la otra, e algunas vezes lo tomare tal qual esta,

¹³ Sobre *el Tostado* véase: Hernández González, M.I., «A vueltas con Alfonso Fernández de madrigal y el Marqués de Santillana: De traducciones y comentarios» en M.I. Hernández (ed.), *En la teoría y la práctica de la traducción. La experiencia de los traductores castellanos a la luz de sus textos (siglos XIV-XV)*, Salamanca, SEMYR, 1998, pp. 71-105; Recio, R., «Alfonso de Madrigal: La traducción como teoría entre lo medieval y lo renacentista», *La Corónica*, 19/2 (1991), pp. 112-131. Para una visión de conjunto del contexto y la metodología traductológica cuatrocentista: Ruíz Casanova, J.F., *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 90-95, 126-130.

¹⁴ En su carta de presentación al rey Juan de Navarra de su traducción de la *Eneida* (1428), escribe Enrique de Villena: «Que cosa alguna non es dexada e pospuesta, siquiera obmetida, de lo contenido en su original, antes aquí es mejor declarada, y será mejor entendida por algunas expresiones que pongo acullá subintelectas, siquiere imprícitas, o escuro puestas, segund claramente verá el que ambas lenguas latina e vulgar supiere y ubiere el original con esta traslación comparado». Reproducida en Santoyo, J.C., *Teoría y crítica de la traducción: Antología*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1987, p. 32.

por lo yo non entender segunt la trasladaçion este, non segunt debe. E por non errar, njn poner vno por al, helo de poner segunt esta enla dicha mejor trasladaçion¹⁵.

Pedro de Toledo traduce, según las técnicas de la época, usando como referencia las dos versiones hebreas anteriormente citadas. Para él, tal como confiesa, se trata de una tarea ardua y complicada porque no existe unanimidad ni en el fondo ni en la forma de estas traducciones y de otras versiones del mismo texto, «de quatro que fasta oy son»¹⁶. De modo muy general, en su valoración de las traducciones de Ibn Tibbón y de Al-Ḥarīzī considera que, mientras que la primera es «mejor enla sçiençia», la segunda es «buena e conplida en lenguaje e muy simple enla sçiençia»¹⁷. A lo largo y ancho del *Mostrador*, las glosas aclaran lo que la lectura del texto pone en evidencia: que Pedro de Toledo opta fundamentalmente por la traducción de Al-Ḥarīzī, porque le resulta más asequible a la comprensión general del texto, pero que, sin embargo, se ve obligado a recurrir a la de Ibn Tibbón allí donde la complejidad del texto maimonidiano exige rigor terminológico y claridad conceptual. De hecho y sin negar esa prevalencia del trabajo de Al-Ḥarīzī, como el riguroso análisis de Girón Negrón ha demostrado recientemente, de Toledo elige eclécticamente la traducción que mejor se amolda en cada momento a sus propósitos¹⁸. En la distinción que acabamos de citar arriba, el Tostado definía «interpretación» como la traducción que no añade glosas ni paráfrasis, si bien caben en ella los binomios léxicos o los desdoblamientos, siempre que no tengan tres palabras o más, es decir, por ejemplo, lo que Pedro de Toledo llama «fazer de un vocablo dos e de dos vocablos uno». La tensión entre el *abbreviatio* y el *amplificatio*, en la búsqueda de una mejor aclaración y dilucidación del texto original, parece que se expresa con claridad en el *Mostrador* con el tentativo «añader e menguar», «declarar e acortar», recurriéndose al estricto *ad verbum* al «poner la rrazon vocablo por vocablo tal qual esta e mayormente dela mejor trasladaçion», como tabla de salvación frente a las limitaciones hermenéuticas.

Todo traductor es siempre un intérprete de la obra que traduce. Pero, en el caso que nos ocupa, nos encontramos ante algo más. Producto de sus limitaciones filológicas, de una suerte de pudibunda autocensura, de la atención al beneficio pedagógico del

¹⁵ fol. 1r.

¹⁶ Junto a las dos traducciones mencionadas, Yosef Ibn Palquera, que vivió durante el siglo XIII, compuso el *Môrèh ha-Môrèh* («Guía del Guía»), que es un comentario a la obra que incorpora la traducción de fragmentos de esta. Un estudio reciente sobre estas «notas» en Di Donato, S., «Notes on Shem Tov Ibn Falaquera as a Translator of the Guide of the Perplexed», *Yod. Revue des Études Hébraïques et Juives*, 22 (2019), pp. 155-182. Contemporánea a ésta encontramos, por último, una versión en forma de verso. Se trata de una traducción en verso a cargo de Rabí Mattityahu Kartin, mencionada en el compendio bibliográfico *Sifte yeshenim*, obra de Sabbatai Bass (1680).

¹⁷ fol. 1r.

¹⁸ Girón Negrón, L.M., «Pedro de Toledo's *Mostrador e enseñador de los turbados*: The Christian Reception of Maimonides' *Guide* in Fifteenth Century Spain», en J. Stern, T. Robinson, & Y. Shmesh (eds.), *Maimonides' Guide*, op. cit., pp. 141-179.

destinario de la traducción, de reservas ideológicas o del simple desconocimiento intelectual, en aquellos pasajes del *Môrèh* en los que Pedro de Toledo no encuentra el término vernáculo preciso, despliega un original efecto de composición de incierta eficacia traductológica. En estos casos, transcribe la palabra original rodeándola de términos vernáculos que puedan hacerla comprensible. Así, por ejemplo, en el capítulo que dedica Maimónides, en la parte tercera de la *Guía*, al estudio de los sacrificios y las expiaciones encontramos, entre otras prescripciones, que «la fiera salvaje no puede servir nunca de sacrificio, ni la volatería para la oblación pacífica», y que Pedro de Toledo traduce: «porque non trayga *corban* de animalia, nin trayga ave de *selamim*», acompañado de la glosa al margen: «*selamin* es manera de sacrificio»¹⁹. O, también, más adelante, en el capítulo dedicado a las prescripciones sexuales de la vida matrimonial y a la tipología de las uniones no permitidas, allí donde se afirma «con el fin de apartarnos de las uniones ilícitas se prohibió al bastardo desposar a la hija de un israelita», el traductor castellano recoge que «para dispulsar delas fornicaciones vedose echar al *mamzer* con fija de Yrrael», añadiendo al margen el notable «*mamzerim*, el que es engendrado con el mestruo»²⁰.

En otros casos, al encontrar un término en apariencia desconocido lo transcribe tal cual. Así, por ejemplo, el *Libro de los harutim* designa literalmente en hebreo el *Libro de las secciones cónicas*, de Apolonio de Pérgamo (262-190 a. c.)²¹. O, en este mismo sentido, cuando en el estudio sobre la justificación escriturística de Dios como Primer Motor, traduce «al que viene cabalgando por el desierto» (Sal 68, 5) como «cavalgador en *arabod*»²². Pero, también podemos encontrarnos en otros pasajes un curioso modo de resolución de las dificultades con las que el traductor se va encontrando en su empresa. En la conclusión del capítulo que Maimónides dedica al estudio filológico-exegético de los verbos *šābat* («descansar») y *nūah* («reposar») referidos a Dios, vincula semánticamente también la idea de descanso al concepto de *nēfēš* («alma»), afirmando al respecto que:

En cuanto al verbo *wa-yinnāfaš*, ('descansó'), es forma *nifal* (pasivo-reflexiva) de un denominativo de *nēfēš*. Ya dejamos expuesto que *nēfēš* es un polivalente que encierra el sentido de 'intención' y 'voluntad', y significa, por tanto, dicho verbo que su propósito se había cumplido y su voluntad quedaba del todo cumplimentada²³.

Y que Pedro de Toledo traduce de esta guisa:

¹⁹ fol. 127v. *Guía* III, 46 (45 en la versión de Pedro de Toledo, siguiendo la división de Al-Ḥarīzī). [קרבן (*corbān*), «sacrificio»; שלמים (*selamim*), «oblações propiciatorias»]. Leemos en la versión hebrea de Ibn Tibbón: אבל נשאר ענין זהויהו והיעוץ מפני שלא יבוא קרבן מזהו כלל ולא יקרב עוץ שלמים. (Todas las referencias de la traducción de Ibn Tibbón en: https://www.sefaria.org/Guide_for_the_the_Perplexed).

²⁰ fol. 133v. *Guía* III, 49. [להתרחק מ'עריות' אסר לבעול 'ממזר' בת ישראל. (*mamzer*), «bastardo»].

²¹ fol. 44v. *Guía* I, 72. חרוטים (*jarutim*), «conos».

²² fol. 34v. *Guía* I, 69. ערבות. (*arābôt*), «desierto».

²³ *Guía* I, 67. La traducción en español utilizada en todas las citas es la de D. Gonzalo Maeso.

Mas, el vocablo ‘e folgo’ es derivado de pasion del ‘anjma’, e que es dicho de ‘uoluntad’ e ‘querer’, e en muchas cosas, e sera su entencion e su manera aqui ‘acabamiento de su uoluntat’ e ‘conpljimiento de su querer’²⁴.

Con dificultades y de forma limitada traduce siguiendo la máxima *ad verbum*. Sin embargo, su propia insatisfacción le obliga a colocar una nota al margen en la que, cortando por lo sano, admite que la ininteligibilidad se ha colado en su traducción. De forma sorprendente, arguye en su defensa la supuesta superfluidad de aquello que no puede traducir: «nota que anjma es llamada *nefes*, e folgo es dicho *vaynafas*, que es çerca de *nefes*; e aqui se dexo un poco de gramatica abrayca que es ynposible rromançar, quanto mas eser en amas trasladaçiones estos dezires que son más mentira que verdat, nin su verdat cunple saber a vuestro eseruiçio»²⁵.

Esta época de traducciones muestra también en lo metodológico la notable importancia de la inculturación, un modo de adecuar el mundo de origen, referenciado en el texto base, al contexto presente. Esta estrategia, que implica inevitablemente una cierta transformación del original, ya era utilizada como exigencia por los retóricos clásicos. De acuerdo con Cicerón, verter como orador (el estilo ático) exigía conservar las *sententiae* y *formae tamquam figurae*, pero acomodándolas al uso de Roma²⁶. Traslados estos preceptos por la obra de San Jerónimo a la Edad Media, en el siglo XV se observa una acusada tendencia a sustituir instituciones de los antiguos por otras medievales y a cristianizar conceptos paganos. Pedro de Toledo no es ajeno a esta tendencia, pero, lo fascinante del asunto es que su tarea no es tanto transformar unos juegos circenses en justas de caballeros o a una vestal en religiosa que reza *laudes*, sino incorporar tal tendencia, en la España virulentamente antisemita de la época, a la traducción de una obra que tiene su origen en la *aljama*. Por ejemplo, el original (*ha-andalusîn*) no es traducido por «los andaluces», sino por «los castellanos», aun cuando la intención de Maimónides es hablar de la opinión de «uno de los autores andaluces de obras médicas»²⁷. En esta línea, también podemos encontrarnos que los nombres utilizados para ejemplificar cómo un atributo predica relaciones, Zayd, Umar, Bakr y Kalid, se convierten en «conocidos» nombres castellanos: «ca este Pedro eser compañero de Johan e padre de Alfonso, e señor de Gonçalo e aparçero de Ferrnando, e morador en la casa que esta en tal logar, el que nasçio en tal año»²⁸.

Ahora bien, donde la «diferencia» debe ser remarcada, mostrando una filiación que no conduzca a equívocos, es en el ámbito teológico y espiritual. Cuando, en las páginas finales de la parte I, el autor de la *Guía* critica la prueba de los *mutakallimûn* de la unicidad de Dios, mostrando su insolencia (la necesidad de un agente que sustente la

²⁴ fol. 32v.

²⁵ fol. 32v. *Guía* I, 67. וינפאש (*wa-yinnāfaš*), «descansó» (Ex 31, 17); נפֿש (*nēfēš*), «alma».

²⁶ García Yebra, V., «¿Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción?», *Cuadernos de Filología Clásica*, 16 (1980), p. 152.

²⁷ fol. 19r. *Guía* I, 42. ואמרו קצת האנדלוסין («alguno de los autores andaluces»).

²⁸ fol. 23v. *Guía*, I, 52.

realidad del acto incluye la idea de imposibilidad; esta idea es ajena a la esencia de Dios como ajena es la idea de posibilidad, circunscritas ambas al ámbito del conocimiento humano), afirma que de la aceptación de tal concepto de posibilidad pudiera colegirse «que Dios no fuera no trino, como piensan los cristianos, ni uno, como pensamos nosotros»²⁹. Romanceado como «e quiça como piensan los xpistianos que son tres, e non es asi, que asi pensamos nos que es uno, e non es así», Pedro de Toledo añade un marginal con la intención, nos parece, de querer curarse en salud ante cualquier tipo de sospecha sobre su fe trinitaria, indicando, a la vez, una salvedad traductológica que induce a cierta confusión: «Nota del Hazeri onde diz quelos Christianos: e quiça dira alguno que es commo pensaron los Xristianos tres, e nos non pensamos asi si non que es vno, e non es asi la cosa segunt nuestro entendimjento, e esto es claro, e çetera»³⁰. ¿Por qué una referencia a la traducción de Al-Ḥarīzī como alternativa en este punto? Porque, aun siendo, como ya hemos comentado, el texto base de referencia en hebreo para el cuerpo narrativo de la traducción, allí donde las dificultades terminológicas evidencian las propias limitaciones de la versión de Al-Ḥarīzī, el autor opta por ceñirse en su literalidad a la versión de Ibn Tibbón. Pero, no sólo eso. Tal como el mismo Pedro de Toledo confiesa en una significativa glosa, en estos capítulos finales de la primera parte del *Mostrador* (72-76) opta en exclusiva por esta última versión, considerada «superior», para evitar más errores: «Sabed señor que por si mj libro muy errado, traslado todo lo mas del de Abentabon de aqui adelante, bueno o malo, porque la an todos por mejor trasladaçion»³¹.

2. Sobre *sciencia* y *contradezires*

Junto a las glosas, los prólogos y epílogos con los que el traductor enmarca su trabajo en las tres partes de la obra son una sugerente fuente de información sobre su propia idiosincrasia. También sobre sus competencias y limitaciones. ¿Cuáles son los galardones que exhibe Pedro de Toledo? ¿Qué universo de lecturas, qué visión del conocimiento, se desprende de todos estos comentarios? Nuestro traductor siente una enorme admiración por la *Guía de perplejos*, un respeto extraordinario por la figura de Maimónides. En el posfacio a la parte II del *Mostrador* podemos leer, como advertencia a «todo aquel que por este Libro estudiare», que si es alguien versado «en las artes, e en filosofia natural e moral e filosofia primera», debe saber que, hasta el día de hoy, no se ha escrito obra alguna como esta, «segunt en la manera que es e la *sciencia* en que tracta, nin tal letrado sabio fue por esa manera en Judíos e Xristianos e Moros»³². Esta consideración, unida a la certeza de estar enfrentándose a una obra monumental, le

²⁹ *Guía* I, 75.

³⁰ fol. 48r.

³¹ fol. 39v. Sobre este aspecto concreto, véase Girón Negrón, L.M., «Pedro de Toledo's *Mostrador e enseñador de los turbados*: The Christian Reception of Maimonides' *Guide* in Fifteenth Century Spain», op. cit., p. 162.

³² fol. 90v.

lleva a Pedro de Toledo a realizar una petición de carácter pedagógico al mentor y destinatario de la traducción, al señor Gómez Suárez de Figueroa: «e mandouos por via de dotrina delos maestros, que jamas non leades capitulo sin leer el ante del, que seria caso de vos fazer dubdar e non entender muchas cosas por la grant profunditat de este varon en este dicho libro»³³.

En este mismo epílogo, el traductor también advierte sobre el carácter contradictorio de todo juicio superficial e interesado. Pero, sobre todo, parece prevenir al destinatario de su empresa frente a cualesquiera prejuicios ideológicos o culturales que pudieran poner en tela de juicio el valor y la oportunidad de traducir una obra como el *Môrèh*. ¿Quiénes pueden ser capaces realmente de entender una obra como esta, se pregunta, si, entre todos los sabios, sólo unos pocos han sido capaces de igualar tal profundidad y sutileza? Estos son, responde, «muy pocos e rralos, vno aqui en Europa, e otro en Asya, e otro en Africa». Con un tono de premeditada justificación que intenta alejar de sí y de su trabajo toda posible incomprensión, prejuicio u opinión contraria («contradezires non rrazonables»), aprovecha para recordar al lector sus conocimientos filosóficos y culturales. Muchas de las impugnaciones y críticas que se realizan en el ámbito intelectual, afirma, son el resultado de «celos e enbidias», tal como nos recuerda Alejandro de Afrodísia, al que cita de forma arabizada como «Alfaradosi». Tal arabización de los clásicos, así como una no desdeñable presencia en las glosas de referencias al pensamiento islámico, ha hecho que algunos estudiosos atribuyan al traductor un cierto conocimiento del árabe³⁴. En lo relativo a Afrodísia, suponemos, ya que no hay más indicaciones, Pedro de Toledo parece referirse al pasaje del *Comentario al libro I de la Metafísica* en el que Afrodísia habla de los celos de la divinidad a los hombres que poseen la sabiduría³⁵. En un alarde de erudición, da cuenta de que de estas «yntençiones e malquerencias» ya nos advirtieron antes toda una nómina de ilustres pensadores árabes: «Abu Hamed Algazel en su libro que es *El peso de las costumbres*, e Abu

³³ Ibid.

³⁴ Para Schiff el traductor no ignora esta lengua, puesto que cita con profusión en su forma árabe los filósofos a los cuales considera fundamentales, para él o para el propio Maimónides. Schiff, M., *La bibliothèque du marquis de Santillana*, Ámsterdam, Van Heusden, 1970, p. 443. Kaufmann se apoya literalmente en este aserto. D. Kaufmann, «Der 'Führer' Maimunis in Weltliteratur», en K. Wilhelm (ed.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich* (vol. 2), Tübinga, Mohr-Siebeck, 1967, p. 423. Ninguno aporta una justificación de esta afirmación, más allá de la recurrencia en la citación arabizada. Por su parte, Itzhak Bar-Lewaw concluye que Pedro de Toledo no domina el árabe y que su conocimiento del hebreo es limitado. Bar-Lewaw, I., «Pedro de Toledo, el primer traductor español del More Nebujim», op. cit., p. 62.

³⁵ Alejandro de Afrodísia, *Comentario al Libro I de la Metafísica de Aristóteles*, ed. W.E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 1*, Londres, Bloosbury, 1989. «Por lo tanto, afirma, si lo que los poetas dicen acerca de lo divino fuera verdad -que siente celos de aquellos que son preminentes (y, por esta razón, también dicen que todos los que sobresalen y están por encima de los hombres débiles son desafortunados)- estaría aún más celoso de aquellos hombres que han alcanzado la sabiduría, porque ellos realmente poseen algo que trasciende su naturaleza mortal» (2, 18.1, pp. 37-38) (La traducción al castellano es nuestra).

Faraje en sus doctrinas, e Mahomad Abu Zecaria, e Abu Naçer Alfarvi»³⁶. Este conjunto de referencias encadenadas sobre la maledicencia y la crítica injusta, reverso de la supuesta humildad intelectual que preconiza el traductor, no deja de resultar sorprendente en un intelectual «cristiano» –por más que converso, casi con seguridad– que, en este caso, dirige sus palabras a un noble castellano de alta alcurnia, hijo de un maestre de la Orden de Santiago, padre de un futuro obispo y fundador del monasterio de Santa María del Valle, en el que tomarán votos de clausura dos de sus hijas³⁷. Sorprendente, porque, obviando la infinidad de referencias que la teología moral católica podía aportarle como ejemplo de rechazo a esos «contradezires non rrazonables» y a la envidia y maledicencia (*detractio*)³⁸, Pedro de Toledo prefiere optar por lo que la escolástica árabe afirma al respecto, reforzando así la idea expuesta de cierto conocimiento de la lengua y la cultura islámica. Analicemos brevemente estas menciones, explícitas, aunque un tanto enigmáticas.

La única referencia bibliográfica aparentemente directa de las cuatro induce a una cierta confusión. ¿A qué obra de Al-Ghazālī (1058-1111) corresponde la citada como *El peso de las costumbres*? La parte segunda del extenso tratado *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (*Revivificación de las ciencias religiosas*) está dedicada al estudio del «cuarto de las costumbres» (*Rub' al-' ādāt*), donde se analizan las costumbres mundanas y las normas de la vida diaria. Más cercana en su designación resultaría *Mizān al-'amal* (literalmente, *La balanza de la acción*), una suerte de primera versión o esquema preliminar del anterior. Conocida por los intelectuales judíos de la Península, esta obra algazeliana fue traducida al hebreo (*Mozne Šedeq*) en el siglo XIII por Abraham ibn Hasday (†1240), entusiasta partidario de Maimónides, autor de una ingente cantidad de versiones hebreas de textos árabes de autores islámicos y aljamiados de autores judíos, incluido el propio Maimónides³⁹. La búsqueda entre sus páginas de un paralelo que pudiera justificar la cita de Pedro de Toledo es, sin embargo, harto difícil, más allá de declaraciones genéricas de una amplia aplicabilidad. Pero, habla a favor de esta referencia, su sentido ético y el que en ella se plantea el problema de la felicidad desde la óptica de la relación entre la ciencia y la virtud, los hábitos y las costumbres. De entre los distintos métodos para el acceso a la felicidad, el místico despierta el rechazo de los filósofos porque de él pueden derivarse ilusiones fantásticas y distintas clases de

³⁶ fol. 90v.

³⁷ Cfr. de Salazar y Acha, J., *La Casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios, Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 399-402.

³⁸ Así, Tomás de Aquino, S. T., IIa IIae, q. 73, a. 1; San Agustín: *In Evangelium Ioannis Tractatus* 44, 11.

³⁹ La primera edición moderna de esta traducción hebrea es *Mizān al-'amal: Compendium doctrinae ethicae, auctore Al-Gazali*, ed. Jacob Goldental, Leipzig, Gerhardt & Reiland, 1839. Sobre la significación ética del *Mizān*, véase Garden, K., «Revisiting al-Ghazali's Crisis Through his Scale for Action», en G. Turner (ed.), *Islam and rationality. The Impact of al-Ghazali*, Brill, Leiden, 2015, pp. 207-227. Una aproximación a este contexto traductológico en Pearce, S.J., «The Arabe Sage Says': Transmitting Arabic Philosophy in Translation», en S.J. Pearce, *The Andalusi Literary and Intellectual Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2017, pp. 149-170.

opiniones. La traducción de la obra al hebreo y su circulación por las aljamas españolas bien pudiera justificar el conocimiento de esta por parte de Pedro de Toledo⁴⁰. No ocurre lo mismo con el tercer ejemplo de homonimia vinculado a la cita del *Mostrador* que puede hallarse en el corpus algazeliiano. Nos referimos al tratado lógico-filosófico *al-Qiṣṭās al-mustaqīm* (*La balanza justa*). En el primer capítulo, dedicado al estudio de las reglas del conocimiento, Al-Ghazālī narra la anécdota del encuentro con un polemista shi'í isma'ilí que, abrumándolo con dudas y críticas, le preguntó cuál era la balanza correcta para poder determinar la verdad del conocimiento, si la del razonamiento personal e independiente (*al-ra'y*), la del conocimiento analógico (*al-qiyās*) o la del principio de autoridad (*ta'līm*). Las dos primeras, afirmaba este interlocutor, son causa de «extremas contradicciones y equívocos, de desacuerdos entre los hombres»⁴¹. Queda la duda, no obstante, de que una obra de estas características, claro ejemplo de polemismo interreligioso musulmán, hubiera podido tener difusión e interesar a los intelectuales judíos y cristianos de la Península en la baja Edad Media.

Por su parte, la mención de Mohamed Abū Zecaríá no deja de ser también fuente de equívocos. Si optamos por plantear, hipotéticamente, que se trata de Mohamed Abū Zacaríá Ibn al-Awwan (1158-?), esto permitiría afirmar que Pedro de Toledo poseía un conocimiento de la cultura de al-Ándalus más amplio de lo esperado. Abū Zacaríá fue el autor de un importante y famoso tratado de agronomía (*Kitāb al-Filāḥa*), un compendio de los textos clásicos de la Antigüedad sobre la cuestión y de prácticamente todo cuanto había sido dicho por los andalusíes que se habían ocupado de este tema antes que él. En el prólogo del autor a esta obra encontramos un pasaje donde, tal vez, pudiéramos hallar ecos de la advertencia que nos hace el traductor castellano: «No atiendas pues a los dichos débiles del común de las gentes, ni te cuides de lo que dicen los ignorantes, apoyándote en lo que dicen erróneamente»⁴². En contra de esta asignación estaría un dato determinante sobre el verdadero conocimiento del *Kitāb al-Filāḥa* por parte de Pedro de Toledo. Uno de los textos antiguos que es fundamento de este tratado de Abū Zacaríá es el *Kitāb al-filaha al-nabatiyya* (*Libro de la agricultura nabatea*), obra atribuida a Ibn Wahshīya. Escrita originalmente en lengua caldea, su verdadero autor responde al nombre de Kutsámi. Aunque la traducción arábiga de finales del siglo XI terminó eclipsando al original, Abū Zacaríá se refiere a Kutsámi como el verdadero autor de la

⁴⁰ David Kaufmann, en su contribución al segundo volumen de *Wissenschaft des Judentums*, identifica *El peso de las costumbres* como «die bekannte *Wage der Sitten* oder *Handlungen*, im arabischen Urtext gelesen». Aunque categórico, no aporta ninguna justificación. En cualquier caso, en el mismo párrafo lee erróneamente del manuscrito «e Abu Faraje en sus dotrinas e Mahomad Abu Zecaria», identificando ambos como un solo autor, Ibn Bâjja (Aven Bâddja, Avempace): «Ibn Badja vollends als Mahomed Abuzecaria, d. h. als Sohn des Jachja». Kaufmann, D., «Der 'Führer' Maimunis in Weltliteratur», op. cit., p. 423. Una traducción reciente al alemán del *Mizān al-'amal* tiene por título *Das Kriterium des Handelns* (Darmstadt, 2006).

⁴¹ Al-Ghazālī, *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*, ed. D.P. Brewster, *The Just Balance*, Lahore, Ashraf Press, 1978, p. 2.

⁴² Abū Zacaríá, *Kitāb al-Filaha*, ed. J.A. Barquerí, *Libro de agricultura*, Madrid, Imprenta Real, 1802, p. 2.

obra y no al traductor. Maimónides cita dos veces el *Libro de la agricultura nabatea* en la *Guía* (III, 29) e identifica a Ibn Wahshîya como a su traductor. Por su parte, Pedro de Toledo traduce el título de la obra como «el libro del *Serviçio Egipçiano*, que saco el Moro Vasia». ⁴³ No parece, pues, poseedor de un conocimiento lo suficientemente profundo del *Kitāb al-Filāḥa* como para poder mencionar correctamente una de sus fuentes. Por último, complica aún más esta identificación otra homonimia distinta que se deduce de la siguiente glosa que encontramos en la parte tercera del *Mostrador* (III, 40): «Abu Zecarias declaró un pedaço del *More* e lo aprouo, e topo en una rrazon dudosa, e dixo ‘esta rrazón busque quien gela declare’. E así digo, Señor, que estos capítulos, e mas este en espeçial, que busquedes quien vos declare» ⁴⁴. La nota, que corresponde a una aclaración insertada en el capítulo que la *Guía* dedica al estudio de los ordenamientos recogidos en el tratado *Nezîqîn* («daños») del Talmud, no puede, evidentemente, referirse al agrónomo andalusí. ¿Quién es este Abū Zecarías? ¿Tal vez, Ali ben Zecarías, gaón de Bagdad a mediados del siglo XIII y vinculado de forma estrecha a la polémica antimaimonidiana en Oriente? ⁴⁵ No es muy probable que Pedro de Toledo poseyera un conocimiento mínimo del mundo de las academias talmúdicas de Oriente, máxime cuando, tal como se advierte en las páginas del *Mostrador*, su propia tradición judía se le enajenaba en virtud de su condición de converso-hijo de conversos. Sin embargo, no tanto, para no poder citar, aunque fuera erróneamente, a Zeharîa ben Isaac ben Še’alti’el Ḥen, activo en las décadas finales del siglo XIII. Médico, filósofo y hebraísta, Zeharîa fue autor de numerosas traducciones y comentarios de obras de Aristóteles, Galeno, Avicena, Al-Fārābî y de Maimónides. Tradujo del autor de la *Guía* su tratado del acto sexual (*Fî-l-jimā’*) y sus aforismos médicos (*Fuṣūl Musa*) ⁴⁶. Pero, lo que es más importante para nosotros, fue un intelectual comprometido con la difusión del *Môrèh*, un polemista activo en defensa del pensamiento maimonidiano desde un enfoque racionalista-naturalista y, en sintonía con esto, el autor de un comentario sobre los pasajes más intrincados de la obra ⁴⁷. De modo que, no parece descabellado relacionar este comentario y a su protagonista con ese Abū Zecarías que «declaro un pedaço del *More* e lo aprouo». Si optamos por esta hipótesis, dos son las vías hermenéuticas que se abren: «Abu Zecarias» es Zeharîa ben Isaac ben Še’alti’el Ḥen y la opinión sobre los «contradecires non rrazonables», que se le atribuye se enmarca dentro de su vinculación general con la obra maimonidiana y la controversia de ella derivada, lo cual estaría justificado también por el contenido de la glosa anterior; «Abu Zecarias» designa

⁴³ fol. 112v.

⁴⁴ fol. 120v.

⁴⁵ Véase, Gil, M., *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2004, p. 468.

⁴⁶ Maimónides, *On coitus*, ed. G. Bos, Leiden, Brill, 2018. Contiene el texto arábigo original, tres traducciones hebreas, entre ellas la de Zerahîa y dos versiones latinas editadas por Ch. Burnett; Maimónides, *Medical Aphorism*, Hebrew Translation by R. Zerahyah ben Isaac be She’atîel Ḥen, G. Bos (ed.), Leiden Brill, 2020.

⁴⁷ Un estudio de este en Fridman, J., «The Commentary on the *Guide of the Perplexed* by R. Zerahia ben Še’alti’el Ḥen», en Sh. Pines (ed.), *Jacob Fridman Memorial Volume*, Jerusalén, Hebrew University, 1974, pp. 3-14.

a dos personajes diferentes, tanto a Abū Zacaríya Ibn al-Awwan como a Zeharíya ben Isaac, correspondiendo a cada uno de ellos, respectivamente, la primera y la segunda de las menciones insertadas.

Difícil resulta también la identificación, dentro de la vastísima producción de Al-Fārābī, de esta genérica alusión a las contradicciones intelectuales, a la crítica, a la disputa o a la envidia intelectual asociada a su nombre. En principio, es un dato conocido el que, en el tratado que el autor islámico dedica al pensamiento platónico, en la sección primera del mismo, afirma que «el hombre busca la perfección al margen de la envidia, pero la perfección que logra le hace objeto de la envidia de los otros»⁴⁸. Esta reconocida traducción de Muhsin Mahdi, en cualquier caso, podría modificar un tanto el sentido estricto del texto original. La traducción de este pasaje, a partir de la edición árabe de A. Badawi, de Rafael Ramón Guerrero es la siguiente: «En primer lugar examinó la perfección del hombre en tanto que es hombre y qué cosa de las que tiene el hombre es aquella por la que llega a ser feliz, puesto que todo ser tiene una cierta perfección». La edición del texto árabe con su versión latina de Rosenthal y Walzer, confirmaría esto último⁴⁹, quedando, pues, diluida la posibilidad de tal identificación. Más probable, tal vez, es que la referencia pertenezca al *Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda*, que fue traducido al latín como *Liber exercitationis ad viam felicitatis*, donde expresamente cita esos «celos e envidias» como afección del alma⁵⁰.

Por último, más que fascinante es el rastreo de la mención a «Abu Faraje en sus doctrinas». Si se tratara de Abū-l-Faraj, Abulfaraj (897-967), el famoso escritor iraní, de origen árabe, autor de la célebre recopilación de poemas y cantos *Kitāb al-Aghānī* (*Libro de los cantares*), esta alusión podría estar relacionada con la descripción crítica de la moral social de su época, cosa bastante improbable. Sí que resulta más plausible el que se esté refiriendo a Abū al-Faraj ‘Abd Allāh ibn al-Ṭayyib (†1043), conocido por su nombre latinizado Abulpharagius Abdalla Benattibus, escritor, sacerdote y polímato de la Iglesia Caldea. Contemporáneo de Avicena, entre sus obras filosóficas encontramos estudios y comentarios del corpus lógico peripatético. Su revisión crítica, desde postulados neoplatónicos, de la interpretación categorial de Alejandro de Afrodisia, su mención por parte de Maimónides y el hecho de que los judíos hispanos conociesen sus obras, dan fuerza a esta hipótesis⁵¹. Tampoco puede descartarse, como línea de

⁴⁸ Al-Fārābī, *Philosophy of Plato and Aristotle*, M. Mahdi (trad. y ed.), Ithaca, Cornell University Press, 2001, p. 59. Cfr. Colmo, Ch.A., *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, Lanham, Lexington Books, 2005, pp. 58-60.

⁴⁹ Al-Fārābī, *Las filosofías de Platón y Aristóteles*, R. Ramón Guerrero (trad. y ed.), Madrid, Ápeiron Ediciones, 2017, p. 55; *Falsafat Aflatun, Alfarabius de Platonis Philosophia*, ed. F. Rosenthal y R. Walzer, Londres, Warburg Institute, 1943, (I-II, 10-15).

⁵⁰ Al-Fārābī, *Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda*, en R. Ramón Guerrero, *El camino de la felicidad*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 45-46.

⁵¹ Mencionado de forma explícita por Maimónides en una de las versiones de la *Epístola a Ibn Tibbón*, lo califica, junto a otros intérpretes cristianos, como un lector en exceso servil y poco profundo de Aristóteles. Cfr. Marx, A., «Text by and about Maimonides», *Jewish Quarterly Review*, 25

investigación aceptable, que el nombre de Abu Faraje corresponda a Gregorio Bar Hebraeus (1226-1286), obispo sirio-jacobita y polímata, el mayor representante del Renacimiento siriaco que tendrá lugar entre los siglos XII-XIII y cuya obra tuvo amplia repercusión en Occidente. Mencionado durante su vida en siríaco como Bar ‘Ebrāyā, conocido en Occidente tanto como Abulfarag o Bar Hebraeus, al nacer recibió el nombre de Abū ‘l-Faraj bar Ahron. Influenciado por Avicena y Al-Ghazālī, su obra reinterpreta la filosofía y la mística de estos autores a la luz de la teología y la mística cristiana. En este sentido, son evidentes los paralelismos entre su *Ethikon* y la *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (*Revivificación de las ciencias religiosas*) del pensador iraní, como también el que su *Ktābā d-yawnā* (*Libro de la paloma*) refleja de forma general un ideario moral donde resuenan ecos algazelianos. Leemos en este último tratado, en paralelo con el epílogo de Pedro de Toledo, un pasaje que nos recuerda a Ioannus Climacus y su *‘E clímax Theías anódu’* (*Gradus ad Parnassum*) y en el que se afirma que «la vanagloria, la envidia, la adulación o el rencor» son causa de rechazo del impulso divino y de alienación del hombre con respecto al mundo⁵².

Cerramos este análisis de las relaciones entre tradición, traducción y contexto en el *Mostrador e enseñador de los turbados*. Convertida por momentos la traducción del *Môrèh* en una suerte de espejo de príncipes que nos recuerda a la *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre (c.1410-1460?), Pedro de Toledo desliza una intencionalidad pedagógica que es, a su vez, una sutil expresión de gnoseología preventiva y de justificación manifiesta. Aquel que estudie a Rabí Moisés a partir de su versión romanceada, parece decir, debe saber que es necesario una lectura atenta, reflexiva y correlativa de la obra, por lo que pide a su señor –destinatario formal y material de su trabajo– y a todo aquel que a ella se acercara, recordamos, que «non leades capitulo sin leer el ante deel». La justificación se halla en la propia estructura de la obra y en un principio general formulado ya por Aristóteles en la introducción a la *Metafísica*, tal como Pedro de Toledo, nos dice, lee en su versión árabe o, probablemente, en una traducción de la misma: «Porque vos non maravillades de lo que esta bien, por dos rrazones que Aristotiles diz en comienço de su *Metafísica*, segunt la trasladaçion morisca: la primera rrazon es por la profunditat de las sotiles e altas cosas, e la segunda rrazon por la cortidat e pequeño capaz de nos»⁵³.

(1935), p. 380. Sobre la variabilidad textual y el contexto de la epístola, véase Forte, D., «Back to the Sources: Alternative Versions of Maimonides’ Letter to Samuel Ibn Tibbon and Their Neglected Significance», *Jewish Studies Quarterly*, 23 (2016), pp. 47-90.

⁵² *Book of the Dove*, ed. A.J. Wensinck, *Bar Hebraeus’ Book of the Dove. Together with some Chapters from his Ethikon*, Leiden, Brill, 1919 (I, 1, 525), pp. 5-6.

⁵³ fol. 90v (Epílogo). Leemos en *Met. I*, 982b: «Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que –según dice Simónides– solo un Dios tendría tal privilegio». Aristóteles, *Metafísica*, ed. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, p. 77.

3. En el mar de glosas del *Mostrador*

En el ms. 10289 (*olim*-Kk9) pueden observarse dos tipos de glosas: unas son notas del traductor, copiadas con el texto por Alfonso Pérez de Cáceres; un segundo tipo de notas corresponden a una mano diferente de la del escribano, un personaje desconocido que las escribe probablemente unas décadas después de la culminación de la traducción⁵⁴. Contienen precisiones lingüísticas, filosóficas y, de ahí su excepcionalidad, opiniones críticas de una inusitada contundencia e ironía. Marginales, interlineales, estas glosas son numerosísimas (1563 frente a las 45 del traductor hasta el fol. 20v, donde la voz del anónimo desaparece)⁵⁵. Este comentarista posee un conocimiento elevado del hebreo y del árabe. Es un crítico mordaz, un intelectual con la competencia necesaria para desentrañar exegética, teológica y filosóficamente el texto con el que se enfrenta. La capacidad con la que da cuenta de los textos talmúdicos y su dominio del hebreo hacen pensar con seguridad en un judío cercano al círculo del Marqués de Santillana⁵⁶. Este glosador ejerce de traductor alternativo con rigor y contundencia. No sólo se rebela frente a la traducción, sino que, a veces, parece rebelarse contra el propio Pedro de Toledo, cuyo trabajo cuestiona abiertamente. Desde el folio uno al veinte, la capacidad intelectual, el conocimiento lingüístico, las decisiones sobre el texto que toma Pedro de Toledo, son puestas en cuestión de forma drástica. Habiendo abordado ampliamente la cuestión en otros trabajos anteriores, nos limitaremos en el presente estudio a dos ejemplos con el fin de ilustrar el necesario contrapunto que supone la obra de este anónimo en el estudio del romanceado de Pedro de Toledo.

La primera enmienda a la totalidad del trabajo del traductor la realiza este anónimo a cuenta del propio título de la traducción. Leemos al comienzo del prólogo de Pedro de Toledo: «El qual nonbre *More* quiere dezir: mostrador e enseñador delos turbados. Esto se entiende por los muy profundos Judios sabios en filosofía, que aujan dubda en sus coraçones, e fuertes turbaciones de muchas cosas dela Santa Escripura, que parecían eser contra naturaleza e rrazon»⁵⁷. Con un claudator el anónimo señala su primera glosa, en la que afirma con autoridad: «verdad que *More* lo que quiere dezir es ‘mostrador’, mas non esto que dize delos turbados, que otro vocablo que dize en ebrayco *hanebochim*, aquel dize ‘los turbados’, e aun en la verdad *nebochim* en ebrayco ‘desarados’ quiere dezir, non commo el lo traslado, que el ebrayco de ‘turbados’ es *nibhalim* o *mebohalim*, mas esto pasadero es, segunt lo que tenemos en que entender adelante». La glosa indica una deficiencia en la traducción que es, hasta cierto punto, cuestionable. «Confuso»⁵⁸, es en hebreo uno de los sinónimos de «perplejo» y se pueden usar

⁵⁴ Sobre la datación de estas glosas, véase Lazar, M., *Pedro de Toledo's Mostrador*, op. cit., p. XV.

⁵⁵ Notables del traductor por mano de escribano: Libro I: 95; Libro II: 20; Libro III: 72. Notables del glosador: 1563. Número total de notas en manuscrito: 1750.

⁵⁶ En este sentido, coincidimos con las opiniones de Bar-Lewaw y de Schiff. Cfr. Bar-Lewaw, «Pedro de Toledo, el primer traductor español del *More Nebujim*», op. cit., p. 61; Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillana*, op. cit., pp. 443-44.

⁵⁷ fol. 1r.

⁵⁸ נבוך (*nebôk*), «confuso».

indistintamente, así como de «descarriado» (el «desarado» anónimo), «desconcertado», «extraviado» o «equivocado». En cualquier caso, al margen de las precisiones filológicas, lo determinante en la glosa es advertencia irónica sobre «eso que nos espera», es decir, la idea de la calidad de la traducción que una primera lectura le habría ya proporcionado al que ahora emprende la tarea de enmendar el texto. Expuestas una serie de justificaciones por el traductor en su prólogo, el glosador realiza unas contundentes anotaciones marginales en las que cuestiona la metodología y la competencia del primero. Leemos en este proemio: «E por quanto los traslados son diuersos e de diuersos letrados, buenos, e comunales, e njngunos. E los escriuanos otrosy todos por eser non letrados†, erraron yerros manifiestos, yo lo que fiziere, sy errare non sea en culpa [...] quanto mas que amos trasladadores erraron* en muchas cosas [...] E muchas vezes+ tomo vn rrenglon dela vna trasladaçion e otro dela otra, e algunas vezes lo tomare tal qual esta, por lo yo non entender segunt la trasladaçion este, non segunt deue‡». A lo que replica el anónimo en las glosas que hemos señalado:

† «Non son todos los escriuanos non letrados, nin todos erraron, njn mucho menos los trasladadores commo dize, segunt paresçera luego adelante, que el autor mismo vio la trasladaçion de Aben Tabbon, e la ovo por buena, avn que este trasladador diga que todos erraron, commo lo dize luego aquí adelante: que amos trasladadores erraron; mal sy penso descargar de si e cargar sobrellos». *«Saluo su graçia, que el mismo conponedor rrawy Moysen de Egipto vio la trasladaçion de Aben Tabbon e la auctorizo; verdad es que la del Harizi es errada, e la suya mas [...] +Muchas vezes en esta mezcla el provecho es dudoso e el daño es çierto, quando meno porque será mas trabajosa de adreçar. ‡Ya me paresçe que vyene en cognosçimyento que de neçesario ha de fallerçer en contrario de lo que ha dicho, que non fallerçera la entençion del autor»⁵⁹.

La crítica que el glosador anónimo vierte en los márgenes del prólogo de Pedro de Toledo y que sostiene de modo fundamentado en sus sucesivas inserciones al texto, es una profunda impugnación del trabajo del traductor. ¿Cómo pueden justificarse las dificultades de la traducción en las deficiencias de los originales hebreos, plantea el anónimo, algo que sí podría objetarse a la traducción de Al-Ḥarizī, cuando existe una traducción «oficial», la de Ibn Tibbón, sancionada por el propio Maimónides? Para este comentarista, la opción metodológico-hermenéutica del traductor es contradictoria y no sirve para expresar la intencionalidad del original, ya que se basa en la combinación de una traducción tentativo-contextual, dada al circunloquio (Al-Ḥarizī), con una más literal y técnica (Ibn Tibbón), que cuida el rigor del vocablo, todo ello con el propósito

⁵⁹ fol. 1r. Podemos aventurar una explicación a la recurrente mención de los «errores de escribano». Junto al hecho de que estos errores eran algo habitual, comprensible y achacable a la limitación humana, el propio Maimónides comenta a Ibn Tibbón en la conocida epístola (incorporada al propio texto de la traducción, posteriormente, como un escrito cuasi canónico). Un dato del que no sería ajeno Pedro de Toledo: «Vi los lugares de nuestro extenso tratado que te han planteado dudas, y aquellos que te han sorprendido por los errores del escriba». Maimónides, *Epístola a Shemuel Ibn Tibbón*, op. cit., p. 114.

de solventar el reto de una traducción que, tal vez, sea una empresa demasiado ambiciosa para él.

Hasta aquí la referencia a la singular batalla en glosa desplegada de forma diacrónica en la pura materialidad del texto. Ciñámonos, de nuevo, al estudio del romanceado de Pedro de Toledo y de sus notas a la traducción, insertadas, como ya hemos apuntado, por la misma mano que el texto, la del escribano Alfonso Pérez de Cáceres. De carácter explicativo y aclaratorio, a veces intentan aportar un poco de luz sobre aspectos terminológicos, filosóficos y teológicos, siendo, en la mayoría de los casos notas breves concernientes a la aclaración de voces y pasajes cuya comprensión resulta complicada o cuyo contexto cultural es ya distante. En otras ocasiones, son la expresión sincera o velada de las dificultades encontradas a la hora de traducir, quejas de Pedro de Toledo acerca de las dificultades de un trabajo tan arduo como el que ha emprendido. Todas ellas conforman una interesante suma de conocimiento y prejuicios. Casi siempre dispuestas en los márgenes del texto, estas glosas desaparecen progresivamente del texto en el tránsito de la parte primera a la parte segunda, reapareciendo, con una cierta profusión, en la sección dedicada por Maimónides en la parte tercera a la aclaración de preceptos rituales.

Con una cierta competencia en filosofía, aunque la comprensión de la tradición judía se le escape, allí donde la naturaleza filosófica del texto es relevante el traductor solventa de manera aceptable pasajes en los que es posible vincular la traducción a fuentes clásicas y a sus comentaristas islámicos. Por esta razón, creemos, en los veinticinco primeros capítulos de la parte segunda del *Guía*, aquellos en los que Maimónides realiza una síntesis de la cosmología aristotélica, el nivel de la traducción sube notablemente. Sin abandonar, en cualquier caso, el tono general de todos sus comentarios, encontramos a lo largo de toda la obra «notables» que corresponden a alguien, en principio, versado en filosofía. Cuando Maimónides aborda el estudio del antropomorfismo aplicado a Dios y la atribución a él de cualidades sensoriales (I, 47), afirma que las percepciones internas, a igual que las sensibles externas, se aplican a Dios, unas en sentido figurado y otras no. Pedro de Toledo, que traduce este pasaje, en primera instancia, de modo más que limitado («e asy se vsa en los conoçimjentos jntrinsecos secretos, segunt vso en los descubiertos alcançamjentos conoçidos»), incorpora una glosa que mejora notablemente el nivel filosófico de la traducción: «trasladaçion mejor: en los conoçimjentos jntrinsicos, segunt aconçeçe en los conoçimientos sensuales jntrinsicos»⁶⁰. Más adelante, en el estudio de las cinco clases de atributos positivos de los seres, de los cuales se excluye a Dios para evitar contradicciones, al ejemplificar los atributos predicados («cualidades») ajenos a la realidad y esencia divinas –no son cosa que la complete ni constituya– encontramos dos interesantes glosas. Un primer ejemplo de esta clase de atribución es cuando se califica a un ser humano cualquiera por alguna de sus capacidades intelectuales, morales o personales, todas ellas disposiciones del alma, algo que, afirma Maimónides, «está claro

⁶⁰ fol. 21v.

para cualquiera versado en la lógica»⁶¹. Pedro de Toledo incorpora una glosa en este punto en la que hace notar lo siguiente: «que eneste exenplo nonbro las dos que dize Aristotiles enlos ‘predicamjentos’ que son aujtuaçion e manera, enel primer genus de las cuatro qualidades; e el abito es fuerte de estar enla manera, ligera de quitar»⁶². No cita a Maimónides, ni a su tratado lógico *Maqālah fi Şinā'at al-Mantik*, en cuyos dos primeros capítulos desarrolla la idea de predicación⁶³. Tampoco al autor que es fundamento, junto al estagirita, de la teoría de las categorías maimonidiana, Al-Fārābī⁶⁴, sino que se va directamente a la fuente, a Aristóteles, y a su clasificación de las categorías. Leemos en el capítulo dedicado al estudio de la categoría de cualidad: «La palabra ‘cualidad’ tiene muchos sentidos. Admitamos que los hábitos y las disposiciones constituyen una clase de cualidad. Los primeros son distintos de las ultimas, en que, son más durables y estables»⁶⁵. Hábitos y disposiciones, «aujtuaçion e manera», son, pues, distintas, pero conforman la primera clase («genus») de cualidades que distingue Aristóteles (junto a la capacidad e incapacidad natural, cualidades pasivas y afecciones y las formas y figuras de las cosas). Suponemos también al romanceador conocedor de la «nueva lógica» que, a partir del siglo XII, merced a las traducciones actualizadas al latín de las obras de Aristóteles había reemplazado a la «vieja lógica» representada por Boecio y sus traducciones de las *Categoriae* y *De Interpretatione*. Gracias a las traducciones de Jacobo de Venecia, Guillermo de Moerbeke y Petrus Hispanus, los tratados anteriores y sus comentarios se unen a una actualización del corpus lógico aristotélico con la traducción de los restantes libros de *Organon* aristotélico⁶⁶. De hecho, las *Summulae Logicales* de este último se convertirán en manual de referencia para cualquier estudiante filosofía, profusamente copiado, editado y reeditado hasta bien entrado el siglo XVII. En el tratado tercero de estas *Summulae*, «De los predicamentos», encontramos una exposición de la doctrina aristotélica al respecto donde se incide en la idea de mutabilidad asociada a la categoría de cualidad, en clara sintonía con la afirmación del romanceador⁶⁷. Sin embargo, a pesar de esta aclaración, unas líneas más abajo en el texto, Pedro de Toledo no puede resistir la tentación en convertir de nuevo el conocimiento en disculpa. Ejemplifica Maimónides el tercer tipo de predicación, que

⁶¹ Guía I, 52.

⁶² fol. 23v.

⁶³ Maimónides, *Makalah fi-Sina'at al-Mantik*, ed. I. Efros, «Mosheh ben Maimon. Maimonides' Treatise on Logic. The Original Arabic and the Three Hebrew Translations», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 8 (1966), pp. 34-38.

⁶⁴ Al-Fārābī, *Kitāb al-qātāghūrīyās ayy al-maqlāt*, en D.M. Dunlop, «Al-Fārābī's Paraphrase of the Categories of Aristotle», *Islamic Quarterly*, 4 (1958), pp. 168-197; 5, 1 (1959), pp. 21-54.

⁶⁵ Aristóteles, *Las categorías*, H. Giannini-M. I. Flisfisch (eds.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016, pp. 79-80.

⁶⁶ Una descripción de esta empresa en Kneale-M. Kneale, W., *The Development of Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 224-246; McKeon, R., «The Organization of Sciences and the relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Century», en J.E. Murdoch, *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht/Boston, Reidel, 1975, 151-170.

⁶⁷ Pedro Hispano, *Tractatus*, ed. L.M. de Rijk, *Peter of Spain: Tractatus, Called Afterwards Summule Logicales*, Assen: Van Gorcum, 1972, pp. 27-35.

comprende las cualidades afectivas o los sentimientos, simplificando el esquema aristotélico, y que el *Mostrador* traduce así: «*Enxenplo terçero*: diziendo del omne en calidades pasivas, asi commo: fulano se ensaño, o es piadoso, o temeroso, e deste genus es la sabor e la olor, e el calor e la frialdat, e la sequedat e umidad». Acto seguido, un marginal que pretende ser aclaratorio siembra dudas sobre lo que acabamos de leer: «en amas trasladaçiones me paresçen que non van rregladas las maneras de estas genus, que enel primero puso avjtuaçion e enel terçero la ‘manera que es ligera de quitar’, e turvome porque *manera* e *avjtuaçion*, amos an a eser juntos en vn genus, segun Aristóteles»⁶⁸. ¿Qué está queriendo decir el traductor con esta glosa? Nos parece, fundamentalmente, que dos cosas en una: que ante las dificultades con las que se enfrenta, traduce obviando la versión hebrea, incluso la más rigurosa en el uso de los términos técnicos, la de ibn Tibbón; y que, de algún modo, lo que hace es dejarse llevar, en el fondo, por la inercia de la versión latina de Aristóteles que maneja o conoce de las *Categorías*. Siguiendo a Aristóteles, ejemplifica la predicación de «cualidades pasivas», a diferencia del texto hebreo que habla de una «cualidad afectiva o los sentimientos»⁶⁹, pero, además, lo hace mal. Por un lado, traduce en la glosa (que no en el texto, donde lo obvia) «enla manera, ligera de quitar» en vez de «sin que sean cualidades permanentes»⁷⁰, confundiendo esa «manera» con la idea de la «disposición» que posee el hombre en cuanto ser animado («puro», «navegante», «sano»). Por otro, parece ignorar, a pesar de su filia aristotélica, que el estagirita afirma no sólo en *Categorías*, sino también en la *Física*, que las cualidades pasivas no se dan en todas las especies de cualidad, sino en esta tercera clase⁷¹.

Mediante estas glosas el traductor pretende guiar al destinatario del romanceado por los pasajes más oscuros del *Môrèh*; también, supuestamente, hacer gala de una capacidad intelectual a la altura de la empresa que aborda. En un pasaje en el que Maimónides explica que la doctrina del tetragrámaton divino es inaccesible al intelecto humano sin el concurso del Intelecto activo, tal como afirma la ciencia de la metafísica⁷², el traductor inserta la siguiente glosa: «non se puede entender esto bien sinon con lo que diz enel ‘Libro del anima’ e ‘Cartas de Aben Ruyz’»⁷³. Como sabemos, «Aben Ruyz» es el modo castellanizado con el que en los siglos XV y XVI se designa a Abū I-Walīd Aḥmad ibn Rušd, Averroes. Las obras de Averroes a la que se refiere Pedro de Toledo son, suponemos, el comentario mayor al *De anima* aristotélica y la *Epistula ad amicum*. En este sentido, podemos aventurar que Pedro de Toledo entiende en un sentido averroísta ese «e lo que aprendio firme en su mano», es decir, el pasaje de la

⁶⁸ fol. 23v.

⁶⁹ Guía I, 52: כתאריך האדם באיכות המתפעלת ובהפעליוות.

⁷⁰ Ibid. כשלא יתחזקו המדות.

⁷¹ *Cat.* VIII, 8b26, 10-16; *Phys.* VII.3, 245b3-246a9

⁷² Guía I, 62.

⁷³ fol. 30v. Aben Ruyz es el modo castellanizado con el que en los siglos XV y XV se denominaba a Abū I-Walīd Aḥmad ibn Rušd, Averroes. La obra de Averroes a la que se refiere Pedro de Toledo es el comentario mayor al *Acerca del alma* de Aristóteles.

Guía donde se afirma que «su instrucción se conserva en él», a saber, que no es posible prescindir de la percepción del Intelecto agente. Afirma Averroes al respecto: «Cuando el entendimiento en potencia llega a su perfección, la inteligencia agente se une a nosotros. Gracias a ella entendemos las cosas abstractas y hacemos que los sensibles sean entendidas en acto, en la medida en que ella se hace forma en nosotros»⁷⁴. En la *Epistula*, por su parte, Averroes afirma en línea con lo anterior que «Dios conoce las cosas por el mismo hecho que ellas le deben a él su origen; las conoce porque es sabio»⁷⁵. Desvelar, a partir este punto, la comprensión que pudiera tener de Toledo –si es que la tuvo, cosa más que improbable– de las diferencias entre Averroes y Maimónides en relación a la concepción del Intelecto agente, se nos antoja una tarea imposible, tanto desde una lectura del texto como a partir de las glosas, que no advierten nada al respecto.

Las referencias peripatéticas son una constante en las glosas de Pedro de Toledo, tal como puede comprobarse. Al ser abordadas las relaciones entre cosmología y ontología desde el estudio del puesto del hombre en el universo, Maimónides realiza una pormenorizada descripción de la influencia del movimiento de las esferas en los procesos de transformación de los elementos sublunares. En la descripción de esta mecánica del universo afirma que «la materia de todo ese quinto cuerpo, dotado de movimiento orbital, no es como la de los cuatro elementos contenidos en su interior»⁷⁶. La traducción reza: «e la materia deste todo quinto cuerpo, que se mueue en çercualidat, non es commo la materia delos cuerpos delos quatro elementos que dentro son». Un marginal didáctico aclara, a continuación, la noción del quinto elemento que conforma todas las esferas que rodean la tierra y la referencia para su estudio: «Aristotiles en los *Metauros* llama el çielo quinto elementos»⁷⁷. Pedro de Toledo se refiere a los *Meteorológicos*⁷⁸. No es, en cualquier caso, una aportación excepcional. Traducido el tratado por Gerardo de Cremona al latín y por Samuel ibn Tibbón al hebreo, a partir de la versión arábiga, en el siglo XII, la *nova traslatio* de Guillermo de Moerbeke (1260), directamente del griego, le dio vida renovada y amplísima difusión. De hecho, la *Meteorologica* o *Meteora* aristotélica se convertirá en una obra escolar de divulgación,

⁷⁴ GC III 36, 483:124. Montada, J.P., «Averroes: Comentario mayor al libro *Acerca del alma* de Aristóteles. Traducción parcial», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22 (2005), pp. 65-109.

⁷⁵ El tratado breve *Damīna* fue traducido en 1278 por Ramón Martí con el título *Epistula ad amicum*, incorporándolo en el *Pugio fidei* (I, 25). La cita está tomada de la traducción íntegra del texto en Alonso, M., *Teología de Averroes*, Sevilla, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y Fundación del Monte, 1998, p. 364.

⁷⁶ Guía I, 72.

⁷⁷ fol. 38v.

⁷⁸ *Meteor.* I, 3 (Estudio de los elementos sublunares y la influencia del cielo sobre ellos).

materia obligada de estudio, por ejemplo, en las universidades italianas a principios del siglo XV⁷⁹.

Más interesante resulta otra inserción aclaratoria que encontramos en la segunda parte del *Mostrador*. En la refutación maimonidiana de la teoría aristotélica de la *creatio ex nihilo*, se cita un largo fragmento del libro segundo de la *Física* en el que el estagirita critica que el mundo hubiera podido surgir fortuitamente, sin una causa⁸⁰. Concluye Maimónides el párrafo afirmando que «tales son sus palabras, que corrobora con extensos pormenores para demostrar la falsedad de tales cavilaciones» y que Pedro de Toledo traduce de modo no excesivamente elegante así: «e este fue el su dezir e ya desfizo este suzio pensamiento muy largamente». A continuación, añade la siguiente glosa: «Conviene a saber Aristotiles en el segundo de los *Físicos*, onde prueva la causa final en todas las cosas naturales»⁸¹. El efecto de esta prueba de erudición, que casi permite disculpar el pobre contexto traductológico del que brota, parece, a continuación, diluirse y sostenerse a la vez. Afirma Maimónides que no parece comprobado, tal como puede leerse en el libro segundo de la *Física*, que, en el caso de los seres nacidos por generación espontánea, Aristóteles afirme que «haya de seguirse de necesidad que sean fruto de un designio y de una voluntad libre»⁸², ya que identificar como la misma cosa la existencia por necesidad y el nacimiento en virtud de un designio, «parece poco menos que la combinación de dos contrarios»⁸³. Con suma dificultad, Pedro de Toledo traduce «Mas que se siga, por non ser de si mesmos, que son por entencion de voluntador (*), non me dira onbre el eser por via neçesaria e entre la ynouaçion por via voluntaria, fasta que sean amas cosas una (†), mas çerca es a mi ajuntamiento entre dos contrarios», intercalando, a continuación, estas dos glosas en este breve texto: (*) «nota que estos dezires son muy nobles en abrayco, e en rromañçe, en contrario, non puede al ser»; (†) «Onde diz Avu Naçer saber que qué en se entiende por dos cosas contrarias, onde es la rrazón muy profunda e ha menester gran estudio»⁸⁴. Como un pábilo vacilante, en el *Mostrador* el conocimiento ilumina a la vez que se ahoga, empañado por la confusión y la disculpa. Pedro de Toledo nos recuerda su conocimiento de la escolástica islámica, de la filosofía de Al-Fārābī y de un punto esencial de la misma, la distinción lógico-metafísica entre la esencia y la existencia de los seres creados. Hay seres posibles. Su esencia no implica la necesidad de su existencia y su existencia posible, exige de la existencia de otro ser, necesario, que garantice la concreción de

⁷⁹ Cfr Goyens, M., de Leemans, P., Smets, A. (eds.), *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, Lovaina, Leuven University Press, 2008, pp. 162-164.

⁸⁰ *Phys.* II, 4, 196a, 25-35.

⁸¹ *Guía* II, 20; fol. 68v.

⁸² *Ibíd.*. אמנם שיתחייב להיותם לא מעצמם שיהיו בכוננת מכן ורצון רוצה.

⁸³ *Ibíd.*. קרוב אצלי לקיבוץ בין שני ההפכים.

⁸⁴ fol. 68v.

dicha posibilidad⁸⁵. Pero ¿se refiere realmente Maimónides a eso en el texto? ¿Cuáles son los contrarios cuya contradicción es insostenible? El texto del original, como hemos visto, habla de la distinción entre «necesidad» y «designio», que Pedro de Toledo convierte en la distinción «via neçesaria- via voluntaria», a partir del concepto de «ynouaçion», que es como él cree entender la idea de «espontaneidad». No parece comprender el traductor que, en el fondo, lo que se está dirimiendo en estas páginas de la *Guía* es una concepción cosmológica y que Maimónides trata de refutar la necesidad y el determinismo implícitos en el pensamiento de Aristóteles y, también, en el de Al-Fārābī. Sin embargo, también podría estar queriendo decir en esta glosa a cuenta de Al-Fārābī algo diferente de lo que creemos leer en ella, una indicación más sencilla y literal: que debe estudiarse la lógica de Al-Fārābī para entender el principio de no-contradicción y el correcto uso de la afirmación proposicional, de las reglas silogísticas que protegen al conocimiento de cualquier error conceptual, a través de las cuales la prueba conceptual queda al margen de la contradicción⁸⁶.

4. A modo de conclusión: elogio de la disculpa

Fijémonos en la primera de las dos glosas anteriores: «Que estos dezires son muy nobles en abrayco, e en rromançe, en contrario, non puede al ser»⁸⁷. Supongamos que el amanuense traslada anotaciones y explicaciones del propio traductor, Pedro de Toledo. A través de esas notas parece descubrirse un cierto grado de insatisfacción, una mirada dubitativa y ansiosa hacia lo ya realizado, hacia el proceso de traducción. A Pedro de Toledo no le bastan las disculpas que llenan el prólogo, no le satisface el recurso a una traducción que, a veces, es tentativo-intuitiva y que se sirve de dos o tres términos para intentar captar conceptualmente el concepto original de Maimónides. En ciertos momentos es como si percibiera que lo que está traduciendo, si bien puede ser puesto en castellano, no parece, en cambio, que pueda someterse a otra racionalidad diferente de la cultura-lengua original. Una permanente sensación de provisionalidad gravita en torno al traductor. Raras veces contento de su trabajo, expresa sus sentimientos y percepciones con una actitud donde el sincero pesar se mezcla con una acusada y servil tendencia a cargar la responsabilidad del posible error a otros, o a dificultades de tipo material ajenas a él: «nota non me parece que este capitulo vaya amj voluntat, por la error que falle en mj libro, mas fize lo que pude»⁸⁸, o bien: «por la error de mj libro non es este capitulo muy

⁸⁵ Un análisis de la cuestión, desde las relaciones entre Al-Fārābī y Maimónides, en Fackenheim, E.L., «The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 16 (1947), 39-70.

⁸⁶ Al-Farabi, *Iḥṣā al-ʿulūm*, 53. 5-9, ed. A. Galonnier, *Le De Scientiis Alfarabii de Gérard de Crémone: Contribution aux problèmes de l'acculturation au XIIIe siècle (édition et traduction du texte)*, Turnhout, Brepols, 2017.

⁸⁷ fol. 68v.

⁸⁸ fol. 11r.

aderesçado y non pude mas»⁸⁹. Los casos se repiten y refuerzan la impresión que transmite la traducción en su conjunto: que su enorme valor como hito histórico-cultural queda empañado por las evidentes limitaciones intelectuales del traductor. En la glosa que sigue, por ejemplo, Pedro de Toledo estaría dando a entender, aparentemente, que puede contrastar el original judeo-arábigo (cosa casi improbable), con las traducciones hebreas que maneja, un conocimiento del original desde el que sólo sería aceptable un aserto como este: «Nota que este capitulo enlo mas estan erradas anbas trasladaçiones, son erradas en trasladaçion, e gran yerro de ellos estos». Sin embargo, para alguien que dominara el original, la opinión negativa de las traducciones hebreas no debería suscitar la confesión, acto seguido, de tan particular turbación: «e ay turbamiento en el rromançar, e non se puede al fazer por que sepa mj señor la verdat, ca non so contento poco njn mas»⁹⁰.

Este tipo de glosas son una constante en toda la traducción y despiertan en el lector, cuanto menos, una duda razonable. Por un lado, evidencian aquello que el traductor conoce, el conjunto de sus lecturas, la propia materialidad literaria de las traducciones de las que se sirve. Junto a ello, estas notas son, como ya hemos visto, un modo de justificar su opción metodológica, donde la fidelidad y el rigor terminológico se abandonan, a veces, por una ecléctica superposición de literalidad, omisiones y recurso al circunloquio que bien pudiera definirse como «tentativa traductológica». Pero hay algo más. Si Pedro de Toledo no dominaba o desconocía el original *Dalālat al-ha'irim*, lo cual convierte en absurda su impugnación parcial de las traducciones de Al-Ḥarīzī y de Ibn Tibbón, hubiera tal vez podido suplir sus limitaciones con una referencia a otras versiones del texto maimonidiano, en este caso a algunas de las versiones existentes en latín⁹¹. No parece, sin embargo, ser el caso. La versión latina del siglo XIII *Dux neutrorum*, que presenta la limitación de su fuente –el texto de Al-Ḥarīzī– en lo relativo a la terminología científica, habría sido, no obstante, un buen apoyo desde el que solventar aquellos pasajes complejos desde un punto de vista expositivo-narrativo. Por el contrario, lo que advertimos en la traducción y en su diálogo con las glosas por mano de escribano, es que estamos más ante una traducción que se aferra radicalmente al *ad verbum* allí donde se siente incapaz, que en muchas ocasiones es una copia cuasi material del original hebreo, que ante un riguroso ejercicio crítico de insatisfacción traductológica erudita. Hay momentos en los que el traductor, en comentarios cargados de emotiva sinceridad, se justifica casi con un sentimiento de impotencia. A su señor Gómez Suárez le confiesa: «Señor, non puede al fazer, que amas trasladaçiones en esto son tales que non an seso nin rrazón rromançadas, e rresçebid lo que mejor puedo, que

⁸⁹ fol. 12v.

⁹⁰ fol. 22v.

⁹¹ Así, la versión latina datada en la segunda mitad del siglo XIII *Dux neutrorum*, basada en una combinación de traducción literal y de paráfrasis del texto de Al-Ḥarīzī. Cfr. Di Segni, D., «Literal and Non-Literal Translation in Maimonides' *Dux neutrorum*», *Yod. Revue de Études Hébraïques et juives*, 22 (2019), pp. 13-48.

non puedo más». ⁹² Un lamento que se suaviza en algunas de las contadas ocasiones en las que Pedro de Toledo da a entender que está satisfecho con su labor, satisfacción esta compartida también de modo más que sincero: «este capitulo es de los profundos capitulos deste libro, e non ay error salvo si fuer del escrivano» ⁹³. Consciente de la diferencia entre el hebreo que conoce y el romanceado al que aspira, parece buscar una escrupulosidad que disculpe el fracaso de su empresa: «por quanto este capitulo non es bueno en amas trasladaçiones, puselo tal qual es, sin aderesçamiento de vocablos, por non errar mas de lo que el mesmo es mal aderesçado» ⁹⁴.

Cuando la *Guía de perplejos* aborda en su parte tercera la hermenéutica de la Ley y de algunos de sus de preceptos, una notoria incomodidad se adueña del traductor, recurriendo a glosas y anotaciones en las que pareciera querer decirnos: «eso son cosas de judíos» o «este no es un tema sobre el que yo sea competente». En sintonía con esto, encontramos también en todo el texto una acusada tendencia a acortar las citas bíblicas y, sobre todo, las talmúdicas. Un ejemplo de esto es cómo Pedro de Toledo muestra su reparo ante preceptos higiénicos relativos a la moral sexual. En el análisis que Maimónides realiza en la tercera parte del *Môrèh* sobre las imperfecciones de la materia, aduce con orgullo que uno de los motivos de santidad de la lengua hebrea es la inexistencia de vocablos que den cuenta de los órganos de la copulación, del acto de la generación, esperma, orina, etc. ⁹⁵. Todos los términos hebreos al respecto son alusivos. Pedro de Toledo, omite toda una extensísima lista de ejemplos, que ocupan quince líneas del texto, con un «e así las otras cosas viles de fabla», colocando el siguiente notable: «En este capítulo ay cosas astrosas de se escreujr pocas e otras que non montan, que pareçen burla enel rromançe, e por eso las abreuje, mas non falleçe del capítulo cosa» ⁹⁶.

Terminamos. En el estudio conclusivo de la *Guía de perplejos* encontramos la famosa «parábola del rey en su palacio». En ella afirma Maimónides que la Providencia divina se derrama sobre los hombres en función del intelecto. Los más alejados del Dios providente, aquellos que se hallan «fuera de la ciudad», son esos «que no tienen ninguna creencia religiosa, ni especulativa ni tradicional» ⁹⁷. Pedro de Toledo traduce el pasaje de este modo: «los varones que son fuera dela çibdat es todo aquel que non tien creençia de ley, njn tiene estudio, njn cosa por via de cabala». Y añade el siguiente marginal: «*cabala*, es cosa rresçebida fijo de padre, e padre de abuelo, fasta Moysen» ⁹⁸. El traductor expresa a medias la idea maimonidiana –carecer de creencia religiosa, ya sea esta tradicional o racionalista– diferenciando y simplificando este binomio en tres

⁹² fol. 23r.

⁹³ fol. 45v.

⁹⁴ fol. 28r.

⁹⁵ *Guía* III, 8.

⁹⁶ fol. 95v.

⁹⁷ *Guía* III, 51. קבוצות עיון ולא מדרך עיון ולא מדרך קבלה כקצות

⁹⁸ fol. 135v.

posiciones con respecto a la fe que se solapan mutuamente: fidelidad a los mandamientos, estudio (suponemos de esos preceptos) y sintonía con la Tradición. Sin embargo, una sutil paradoja identitaria creemos ver reflejada en medio de esta limitada comprensión. Partícipe de un universo cultural y espiritual atribulado, la peculiar idiosincrasia de Pedro de Toledo le permite identificar «tradición» correctamente con «cábala», hasta el extremo de trasvasar directamente el término hebreo al texto. Aproximadamente dos décadas después del fin de la traducción del *Mostrador*, otro posible converso, Alfonso de la Torre, afirmará en la *Visión Deleytable* que los secretos de la cábala («lo de los nombres») sólo pueden ser desvelados frente al «espejo de la verdad», unos secretos casi igual de importantes que los de la profecía⁹⁹. Se trata de una correcta atribución del significado secundario del término hebreo, máxime en el contexto de la exposición de una doctrina esotérica, que es en el que Alfonso de la Torre lo usa. Como estricta, correcta y literal, nos parece, es la atribución de Pedro de Toledo, desde la acepción primaria de «cábala», tan ceñida a la concepción rabínica y a su cadena de transmisión como estas palabras de Abraham ibn Daud de Toledo: «El propósito de este Libro de la Tradición (*Sefer ha-Qabbalah*) es dar a conocer a los discípulos las enseñanzas de nuestros maestros, los sabios de la Mishná y el Talmud»¹⁰⁰.

José Antonio Fernández López
joseantonio.fernandez13@um.es

Fecha de recepción: 09/06/2020
Fecha de aceptación: 13/08/2020

⁹⁹ *Visión Deleytable* I, 28. A. de la Torre, *Visión Deleytable*, ed. J. García López, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991.

¹⁰⁰ A. Ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah*, ed. G.D. Cohen, *The Book of Tradition*, Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1967, p. 3.

LA TRIPARTICIÓN DE LA JUSTICIA EN LOS COMENTARIOS DE TOMÁS DE VIO A *SUMMA THEOLOGIAE* II-II, QQ. 57-62

The Tripartition of Justice in the Commentaries of Thomas de Vio to Summa theologiae II-II, qq. 57-62

Nicolás A. Lázaro

CONICET – Universidad Nacional de Rosario
Universidad Católica de Santa Fe

Resumen

Se comparan los comentarios realizados por Cayetano a la noción de justicia expuesta por Santo Tomás en *S. Th.* II-II, qq. 57-62. A partir de las notas recabadas, se ofrece una síntesis de la definición brindada por el Cardenal. Acudiendo a la noción de «tripartición» explicamos las fundamentales diferencias que encontramos entre los comentarios de Tomás de Vio y la doctrina de Tomás de Aquino. Finalmente, nos explayamos en algunas consideraciones con respecto a los alcances prácticos que tal noción implica para la reflexión ética. Así como también la influencia que podría haber tenido en posteriores corrientes filosóficas.

Palabras clave

Cardenal Cayetano; Tomás de Vio; justicia; tripartición; Tomás de Aquino

Abstract

This paper compares the commentaries of Cajetan on the notion of justice offered by Aquinas in *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Through a synthesis of the collected notes, it offers a succinct definition of justice according to the cardinal. It focuses in particular on the notion of «tripartition» and explains fundamental differences between the commentaries of Thomas de Vio and Aquinas. The conclusion presents arguments regarding the applied effects that such a notion implies for ethical reflection, and considers the influence it could have had on further philosophical thought.

Keywords

Cardinal Cajetan; Thomas de Vio; Justice; Tripartition; Thomas Aquinas

1. *Status quaestionis* sobre los comentarios de Cayetano al *Tratado de la Justicia*

Si bien es cierto que Tomás de Vio es ampliamente conocido en el ámbito académico por quienes se dedican a la Filosofía Medieval, consideramos necesaria una introducción al tema que trataremos mediante una breve exposición del estado mismo de la cuestión. En este sentido, dividiremos el presente apartado en dos secciones.

El primero, referido a una consideración con respecto al estudio sobre las obras de Cayetano en general. Mientras que, en el segundo, expondremos los antecedentes más salientes sobre la tripartición de la justicia en Tomás de Vio a partir de su glosa al *Tratado sobre la Justicia* de Tomás de Aquino¹.

1.1. *Bibliografía sobre Cayetano y sus obras*

Si comenzásemos por buscar artículos que lleven en su título alguna referencia al «Cardenal Tomás de Vio», o en sus palabras claves a Cayetano, emparentándolas con algunas del tipo «justicia», «justicia general» o «justicia particular», el resultado hablará por sí solo: pues encontraríamos que en los índices de la revista *Angelicum* la voz «Cayetano» aparece menos de diez veces en las publicaciones de los períodos 1927-2019².

¹ Lo que sigue ha sido confeccionado siguiendo otros trabajos ya publicados: Lázaro, N., «Los comentarios del Cardenal Cayetano a la *S. Th.* II-II. qq. 57-69», en *Actas II encuentro de jóvenes investigadores en Historia Antigua y Medieval*, pp. 162-172; «El Cayetano y sus comentarios», en *Corporalidad, política y espiritualidad*, Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Chile, 2017, 464-473; «Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido», en *Actas de la X Jornada de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CONICET, Bs. As., 2015, pp. 1-10. Aun así, hemos dejado fuera muchas consideraciones que todavía investigamos y que pretendemos publicar próximamente. Advertimos que este trabajo exige una exhaustividad que sólo nos parece posible alcanzar a través de la permanente revisión y dedicación. Por lo tanto, todo lo aquí expuesto no debe tenerse como palabra definitiva, sino como una investigación en constante progreso y actualización. Debe saberse que cada vez que hemos realizado una búsqueda hemos intentado agotar todas las posibles variantes e idiomas referidos a Tomás de Vio, por ejemplo: Cajétan, Gaetano, Caietanus, Cayetano, Tomás de Vio (de Vío), Thomas de Vio, Tommaso de Vio, Cardinalis Caietani, etc.

² Para ser precisos: en los títulos aparece cinco veces. Helos aquí, en orden cronológico decreciente: Manzanedo, M.F. (O.P.), «La inmortalidad del Alma humana según Cayetano», 76/3 (1999), pp. 309-340; Ferrari, L., «A thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's 'abstractio totalis'», 42/4 (1965), pp. 441-462; Pollet, V., «La doctrine de Cajetan sur l'Église», 12/2 (1935), pp. 223-244; Garrigou-Lagrange, R., «Le sens du mystère chez Cajetan», 12/1 (1935), pp. 3-18; y, finalmente todo el fascículo cuarto, año 11, correspondiente a la publicación trimestral octubre-diciembre de 1934, intitulado «Iubilaris Commemoratio Cardinalis Caietani». Las restantes tres son recensiones de la publicación de los fascículos que la *Revue Thomiste* publicase entre los años 1934 y

Si fuésemos a consultar la revista fundada por el Card. D. Mercier en 1984, *Revue néo-scholastique*, estos serían los resultados: En el primer período (1894-1899), «Cayetano» aparece en los índices onomásticos en 19 ocasiones para un total de 8 artículos, aunque nunca en sus títulos³. Aunque en el segundo período (1900-1919) *Cajétan* figura en los índices onomásticos 23 veces, y 4 en el tercer período (1920-1940), ninguno de los artículos en cuestión se inscribe dentro de las investigaciones que tienen como cometido estudiar especialmente los comentarios de Cayetano. Lo mismo sucede con la revista *Studi Tomistici* (1970-1995): con 61 volúmenes editados, sólo en 7 de ellas se hace referencia al Cardenal⁴.

Ahora bien, son dos las publicaciones más importantes centradas absolutamente en la persona y la doctrina de Tomás de Vio (†1534), con motivo del cuadringentésimo aniversario de su muerte: (1) La correspondiente a la revista *Angelicum* («*Iubilaris Commemoratio Cardinalis Caietani*», que cuenta con 11 publicaciones más un «saludo», y es del año 1934). (2) Mientras que en la *Revue Thomiste* (con 16 artículos en colaboración, de los años 1934-1935) no encontramos más de cinco escritos relacionados directa e

1935 de la *nouvelle série* con ocasión del 4º Centenario de la muerte del Cayetano. Estos estudios los encontramos con mayor frecuencia en dos períodos, entre los años que van desde el 1900-1935/6 (cuatro escritos específicos), por un lado; y entre 1960-1987 cuatro estudios, dos sobre el Cayetano, y otros sencillamente que son recensiones de artículos de revistas coetáneas (que ponemos seguidamente).

³ Tales apariciones son en referencias y notas a pie de página, pero nunca asociados a *S. Th.* II-II, qq. 57-122. De estos ocho artículos, cinco responden a la autoría del Card. Désiré Mercier: (1) «De habitus doctrina Sti. Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX-LXX Summae Theologicae, lectionibus proposita a Francisco Card. Satolli», *Revue néo-scholastique*, 18 (1898), pp. 228-232. (2) «Discussion de la théorie des trois vérités primitives», *Revue néo-scholastique*, 13 (1897), pp. 56-72. (3) «La notion de Vérité (Á propos d'un article de la Revue Thomiste intitulé : « Jugement et vérité »)», *Revue néo-scholastique*, 24 (1899), pp. 371-403. (4) «La philosophie Néo-scholastique», *Revue néo-scholastique*, 1 (1894), pp. 5-18. (5) «Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques», *Revue néo-scholastique*, 21 (1899), pp. 12-29. Uno a Maurice De Wulf: (6) «La synthèse scolastique», *Revue néo-scholastique*, 21 (1899), pp. 41-65. Los restantes a Simon Deplige, (7) «Saint Thomas et la question juive (suite en fin)», *Revue néo-scholastique*, 14 (1897), pp. 99-123; y Armand Thiéry, (8) «La vue et les couleurs. Quelques observations en réponse á M. Hallez», *Revue néo-scholastique*, 15 (1897), pp. 261-281.

⁴ Aquí algunas de las páginas en que podemos encontrar tales referencias: (1) Ols, D., «Le Cristologie contemporanee e le loro posizione fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso», *Studi Tomistici*, 39 (1991), en pp. 37-39. (2) Pangalio, M., «L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro», *Studi Tomistici*, 32 (1987), pp. 63-65, 129-131. (3) Stör, J., «Bewahrt das Sittengesetz des A. T. seine Geltung in Neuen Bund?» en L. Elders, K. Hedwig, (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, *Studi Tomistici* 30 (1987), p. 231. (4) Walgrave, J., «Reason and will in Natural Law» Elders, L. – Hedwig, K. (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, en *Studi Tomistici*, 30 (1987), p. 69. (5) Piolanti, A., «Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII», *Studi Tomistici*, 20 (1983), p. 17. (6) Belmans, T., «Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire al morale conjugale de Saint Thomas», *Studi Tomistici*, 8 (1980), p. 254. (7) Cenachi, G., «Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino» *Studi Tomistici*, 5 (1977), pp. 148, 181-182.

indirectamente. Todavía anterior es la importante obra sobre la vida del Cardenal escrita por Aluigi Cossio en 1903 e intitulada *Il Cardinale Gaetano e la riforma*.

Tampoco escapa a nuestra consideración la colección *Divus Thomas*. Con dos períodos (1880-1905; 1924 hasta hoy). Pero se verá que va todo en línea con lo que venimos argumentando⁵.

Con respecto a los trabajos sobre los textos de Santo Tomás y sus comentadores, la actividad de mayor actualidad e importancia es, a nuestro juicio, la Semana Tomista Argentina, realizada en 2011 bajo el lema «*Intérpretes de Santo Tomás*» en la Universidad Católica Argentina. La intervención de Pablo Ceferino Muñoz interesa sobremanera: «*Los comentarios del Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?*».

Allí, C. P. Muñoz confecciona una lista de los autores que señalan coincidencias y diferencias entre el pensamiento de Santo Tomás y los comentarios de Cayetano. Por presentar una muy buena síntesis de esos argumentos, reenviamos a su lectura⁶. También en otros de sus escritos Muñoz brinda citas y referencias sobre los autores que señalan la fundamental distancia entre la doctrina del de Aquino y el de Gaeta; a la vez

⁵ De Holtum, G., «Specimem commentarium Caietani usui scholarum accomodatorum», *Divus Thomas* (1901), pp. 563-573. Fernández, A., «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum (*continuabitur*)», *Divus Thomas*, 2 (1931), pp. 126-146. Fernández, A., «Iustitia originalis et gratia santificans, iuxta D. Thomam et Cajetanum (*finis*)», *Divus Thomas*, 3 (1931), pp. 241-260. Vosté, J., «Thomas de Vio O. P., cardinalis Caietanus Sacrae paginae Magister» *Divus Thomas*, (1936), pp. 74-75. Chevalier, I., «Notule de critique textuelle thomiste: De ver., Q. IV, Art. II, Ad. 7», *Divus Thomas*, 41 (1938), pp. 63-68. Bersani, S., «De mente Cardinalis Caietani circa vim conclusionum quinque viarum» *Divus Thomas*, 4-5 (1938), pp. 429-434. V. Degl'Innocenti, V., «Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione», en *Divus Thomas*, 51 (1948), pp. 19-48, «Del Gaetano e del principio d'individuazione», *Divus Thomas*, 52 (1949), pp. 202-208; «Il Capreolo e la questione sulla personalità», *Divus Thomas*, 43 (1940), pp. 27-40; «L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona», *Divus Thomas*, 44 (1941), 154-166. Rossi, A., «Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia», *Divus Thomas*, 40 (1947), pp. 266-273; «Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia», *Divus Thomas*, 41 (1948), pp. 59-67. Quarello, E., «Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo» *Divus Thomas*, 55 (1952), pp. 34-63. Fei, E., «Un gigante dello spirito: Il Card. Gaetano» *Divus Thomas*, 55(1952), pp. 252-255. Vansteenkiste, C., «L'edizione Leonina delle opere di San Tommaso», *Divus Thomas*, 76/3-4 (1973), pp. 365-384. Elders, L., «La doctrine de la prophétie en Saint Thomas et en Maimonide », *Divus Thomas*, 78/4 (1975), pp. 449-456. Bertizzo, G., «Il sovrano nel pensiero politico di S. Tommaso», *Divus Thomas*, 36/3 (2003), en *I Domenicani nella storia. Episodi emblematici tra predicazione, metafisica e politica*, pp. 197-208. Bondolfi, A., «I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della potestas directa», *Divus Thomas*, 115/2 (2012), pp. 98-118. Además de todo esto, la *Divus Thomas* publica entre 1936 y 1965, seis textos del Cayetano, de las cuales dos son traducciones al inglés. Por otra parte, en los dos índices de la revista *Divus Thomas Placentius*, 1980-2001, y *Divus Thomas Bononiensis*, 1992-2001, no aparece el nombre del Cayetano en los títulos ni una sola vez.

⁶ Muñoz, C., «Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?», en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011 de la Sociedad Tomista Argentina*, Buenos Aires, UCA, 2011, pp. 1-10.

que muestra cómo otros autores –entre ellos J. Maritain– se apoyan en Cayetano para cimentar y desarrollar su pensamiento y exposiciones filosóficas⁷.

1.2. Antecedentes de la cuestión sobre la tripartición de la justicia en Tomás de Vio

Sobre el tema de la justicia, Rodríguez Luño nos habla del objeto de la misma virtud, de su tipología y de las virtudes adjuntas a ella⁸. Exponiendo sus argumentos, y luego de decir que Santo Tomás recibe y mantiene sustancialmente igual la definición de la virtud de la justicia de los juristas romanos –y tras establecer con el Aquinate cuál sea su objeto– llegamos al lugar de nuestro interés al leer sobre las diversas opiniones en torno al número de sus partes subjetivas en *Tipologia della Giustizia*, apoyándose en Anselm Günthör.

Por otra parte, y siempre tratando el tema de la justicia, R. Cambareri al introducir el tema de la *Divisione della virtù della giustizia*, en el tercer capítulo de *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo*, lo hace parafraseando las palabras de Santo Tomás correspondientes a *S. Th.*, II-II, q. 58⁹.

Notemos que la citación que hace de Günthör es a la misma obra, volumen e inciso que también realizó Rodríguez Luño. Advirtamos también, cómo trata el tema de la división de la justicia exponiendo claramente las palabras de Santo Tomás, citando puntualmente los textos¹⁰.

Además, tras presentar el tema de la «justicia social», y luego de señalar tres «hechos» por los cuales sostiene que la mencionada virtud de la justicia social y la virtud de la justicia («cardinal-tradicional») son una; agrega: «La nozione di giustizia sociale comprende globalmente le *tre forme classiche della giustizia*, fondando però diritti e doveri sulla base delle esigenze naturali»¹¹. Casi cuarenta páginas después atribuye la tripartición de la justicia a Cayetano: «Il significato della bipartizione in giustizia generale e particolare e non tripartizione (cf. Caietanus) va in questa direzione»¹². Esta referencia tiene su origen en la lectura de Günthör que señalamos.

Por un lado, entonces, concordamos con Á. Rodríguez Luño que es A. Günthör quien mejor expone y sintetiza las posiciones respecto de este tema. Pero estamos en desacuerdo con aquello de que ya fuese superada.

⁷ Muñoz. C., «En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino», *Tópicos*, 43 (2012), pp. 124-130. También lo hace H. De Lubac, *infra* lo veremos.

⁸ Rodríguez Luño, Á., *Scelti in Cristo per essere santi*, Roma, Edusc, 2013.

⁹ Cambareri, R., *Il cristiano in politica. La domanda di giustizia nel mondo contemporaneo*. Bologna, PDUL-Edizioni Studio Domenicano, pp. 34-39.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 41. [El resaltado en cursiva es nuestro].

¹² *Ibid.*, p. 78.

Además de lo dicho, al leer el §76 de *Chiamata e Risposta* notamos cómo su metodología para presentar el estudio de la justicia ha influido en aquellos autores que hemos citado precedentemente y que se colocan bajo su tutela. Notemos que en la posterior edición alemana de Günthör, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, no encontramos esta precisión, que sí realizó en la edición italiana (*Chiamata e Risposta. Una nuova teologia morale*). Todos citan la edición italiana, siendo la alemana diez años posterior¹³.

Al momento de tratar la justicia y sus divisiones, muchos consideran necesario hacerlo a partir de los derechos fundamentales del hombre –puntualmente de «los derechos humanos fundamentales, que tanto el individuo como la comunidad, en su concurrencia –o encuentro–, deben reconocer con su comportamiento justo»¹⁴–, y no según el modo en que es definida o conceptualizada.

Günthör –siguiendo su exposición en §d, *Le principali specie di giustizia (partes subiectivae)*– tras preguntarse «*Quante sono le parti della giustizia?*», contesta con *Una treplice divisione usuale* (§93). Detengámonos en su argumento.

Primeramente, nos dice que los teólogos moralistas no están de acuerdo en determinar las partes subjetivas de la justicia, notando que este problema, o desacuerdo, no es sólo de índole teórica, pero práctica. Agrega también que tales teólogos moralistas interpretan diversamente a Santo Tomás. En un segundo momento, indica que es a partir del Cayetano donde debe rastrearse dicha triple división.

¿De dónde viene pues esta «posible referencia» a Cayetano? A su lectura de A. van Kol: «Uno dei teologi moralisti contemporanei, che propone questa triplice divisione, è p. es. A van Kol, *Theologia moralis*, Hereder, Barcellona, 1986, t. I, n. 540»¹⁵. Así concluye en el apartado §94, *Il punto di vista di Tomaso d'Aquino*:

È interessante notare come A. van Kol (o. c.) respinga espressamente questa suddivisione di Tomaso e dimostri quindi di essere pienamente cosciente della differenza che passa tra la sua triplice divisione e quella proposta dall'Aquinate¹⁶.

Buscamos los textos de van Kohl citados por Günthör, y esto encontramos:

¹³ Aquí el detalle de ambas obras: (1) Günthör, A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, B. III, Vallendar Schönstatt, Patris-Verl., 1994; (2) *Chiamata e Risposta. Una nuova teologia morale*, t. III, Ed. Paoline, 1984³. Así las cosas, hemos decidido dejar la citación en italiano para demostrar, por un lado, la evolución de nuestra investigación. Por otro, para evidenciar cuán confuso es el tema del que nos ocupamos.

¹⁴ Günthör, A., *Chiamata e Risposta. Una nuova teologia morale*, t. III, Roma, Ed. Paoline, 1984, p. 83.

¹⁵ *Ibid.*, 106-107.

¹⁶ *Ibid.*, 107-109.

Divisio. Virtus cardinalis iustitiae, quae per ius tanquam obiectum suum proprium distinguitur a ceteris virtutibus cardinalibus, ipsa dividitur in tres partes subiectivas quae respondent divisioni tripartitae ipsius iuris, quam supra n. 522 statuimus¹⁷.

Sobre esto mismo, Samuel Gregg indica el lugar exacto en donde Cayetano obra la tripartición de la justicia citando textualmente a John Finnis¹⁸. Pero, ninguno de los dos está preocupado, o se detienen, en el motivo por el cual el Cardenal realiza tan novedosa interpretación, que es el motivo de nuestra investigación situada en la intersección de dos planos confluyentes: en Tomás de Vio y en su interpretación de la noción tomasiana de justicia.

Es claro entonces que la división de la justicia en tres partes subjetivas no es atribuible a Santo Tomás de Aquino. Y siendo aún esto así, algunos la adoptan al hablar de tres formas de la virtud¹⁹.

Ahora bien, toda la reflexión sobre la tripartición de la justicia, junto con las consecuencias que de ello se derivan, son atribuibles al Cayetano. Pero... ¿por qué hace esto? ¿Es correcto hablar de una «tripartición» o deberemos hacer algunas otras precisiones? ¿Es esta la única diferencia entre la noción de justicia perteneciente a Santo Tomás y a aquella del Cardenal? ¿Son los comentarios de Tomás de Vio lisa y llanamente una exposición de la doctrina tomista? Pues bien, dar respuesta a estos interrogantes es el objetivo de este escrito y de las páginas que siguen.

2. La definición de justicia en *Summa theologiae* II-II, qq. 57-62

Santo Tomás dedica a la virtud de la justicia un extensísimo estudio, que abarca desde la cuestión 57 hasta la 122 inclusive. Nosotros nos interesamos desde la 57 hasta la 62, puesto que exponer los resultados del análisis de 65 cuestiones nos obligaría a tratar una amplia cantidad de temas, y nos llevaría a abandonar nuestro principal objetivo: centrarnos en la definición y la forma que los autores proponen para la justicia. Este trabajo consiste en demostrar que una cosa es la definición de justicia que brinda el Angélico, y otra la que interpreta Cayetano²⁰.

En efecto, el Angélico define a la virtud de la justicia como «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»²¹. Argumenta H.

¹⁷ Van Kol, A., *Theologia moralis*, Barcelona, Herder, 1968, pp. 504-506, §540.

¹⁸ Gregg, S., «What is Social Justice?», en *Law & Liberty*, 2013: <https://lawliberty.org/forum/what-is-social-justice/>. Finnis, J., *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 185.

¹⁹ Que nosotros llamamos «tripartición», o también «triespecificación».

²⁰ Nos valdremos de la Edición Leonina, para todas las referencias a Santo Tomás y para los comentarios del Cardenal, puesto que en esta edición canónica se contienen ambos.

²¹ *S. Th.* II-II, q. 58, a. 1, r. d.

Costarelli Brandi –recurriendo Josef Pieper– que «la justicia es algo segundo» y que la misma «presupone el derecho»²².

De hecho, la explicación de que solamente un *suum* es posible con un acto primero que la anteceda es, a nuestro juicio, la que mejor condice con el sentido de la obra y del pensamiento del Aquinate: «per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere»²³. Tal reconducción del orden natural al sobrenatural es otro signo manifiesto de la intención del santo de enmarcar metafísicamente los conceptos que recibe de Aristóteles²⁴. Que condice con la visión integral con la que –nos parece– debemos atender a la *Suma Teológica*: considerando siempre su sentido último, la instrucción para la salvación de las almas.

Esta consideración la hemos preferido por sobre la de Juan Vallet de Goytisolo, cuando éste último se propone exponer y sistematizar adecuadamente la visión que desgranó de la justicia de Santo Tomás²⁵. Para lo cual, recurrirá a las observaciones que Bartolo de Sassoferrato realizó sobre algunas definiciones del *Digesto* de Justiniano (en las que también se basó el Angélico).

Goytisolo sostiene que Bartolo anota que la justicia puede hallarse antes, durante (al mismo tiempo) y después del derecho²⁶. Y reconduce esta triple distinción acerca de

²² Costarelli Brandi, H., «El derecho y la justicia en Tomás de Aquino», en *Congreso Tomista Internazionale «L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino»*, Roma, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003, p. 6. C. Brandi nos redirige a *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, p. 89. En la edición que nosotros tenemos, de 2017, la cita la hallamos en la p. 59: «Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien». Esta proposición enuncia con soberana sencillez una realidad fundamental. La justicia es algo segundo. La justicia presupone el derecho. Si algo se le debe a un hombre como suyo, el hecho mismo de que tal se le deba no es sí obra de la justicia. «El acto por el cual se constituye inicialmente algo en propio de alguien, no puede ser un acto de justicia» (Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2017, p. 59).

²³ *Contra Gentiles*, 2, 28, 3. Así también lo interpreta H. Costarelli Brandi: «Este acto fundante, primigenio, es para el Angélico el siguiente: 'Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo'» (*Ibid.*, p. 6).

²⁴ Cfr. Martínez Barrera, J., «Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia», *Derecho y Humanidades*, 12 (2006), p. 109. Allí, el autor hace notar «uno de los aspectos que más llaman la atención cuando se lee a Santo Tomás en su trabajo de comentador de Aristóteles, es su intento por hallar un marco teórico, por lo general metafísico, para los conceptos eventualmente analizados. Sin embargo, por lo menos en lo que nos ha llegado de Aristóteles, no existe este método de abordar ciertos temas, especialmente los vinculados con la filosofía moral, la filosofía política o la filosofía del derecho, delimitando previamente un campo metafísico».

²⁵ Vallet de Goytisolo, J., «La justicia según Santo Tomás de Aquino», *Arbor*, 175/691 (2003), p. 1144.

²⁶ *Ibid.*, p. 1144: «Para esta labor de sistematizarla, me brinda un esquema la observación que –un siglo después del Aquinate– efectuó Bartolo al detenerse ante estas aseveraciones del *Digesto* de Justiniano: «*ius a iustitia derivatur*»; «*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendo*» y «*ius est ars boni et aequi*», a las que añade este comentario: «*aut considerat ius prout*

la justicia a Santo Tomás, arguyendo (el primero) que tales precisiones son reflejadas (por el segundo) en las cuestiones referidas al tratado de la virtud que nos ocupamos²⁷:

Así, intentaré mostrar cómo él [Santo Tomás] observaba la justicia: *antes del derecho* –a modo de una luz que lo guía–, *al mismo tiempo que éste* –es decir, acompañándole– y *después del derecho* –como realización concreta del mismo en una cosa justa –*rex* (sic) *iusta*– en tanto buena y equitativa –*quod bonum et aequum est*²⁸.

Sorteada la singularidad con la que se inicia el tratado de la virtud de la justicia, retomemos la definición que nos da el Aquinate: «*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*»²⁹. Definición que acepta luego de realizar algunas precisiones: que es un hábito operativo (moral) voluntario (es decir, que radica en la voluntad y no en los apetitos), que requiere de quien lo realiza conocimiento y rectitud de intención (para que sea pleno), y que se ajuste según la nota de alteridad a la que se refiera (con esto queremos indicar el o lo otro a lo que deba ordenarse: otra persona, otras personas).

Toda la cuestión 58 es la que sirve a Santo Tomás para exponer acabadamente algunas de las notas axiales de la virtud de la justicia: que siempre se refiere a otro, que radica en la voluntad, que se distingue en general (o legal) y particular, y que es la principal entre el resto de las virtudes morales.

Las cuestiones que se suceden están dedicadas al vicio que se opone a la justicia (q. 59, la injusticia), a su acto (q. 60, el juicio), a sus partes (q. 61), y, finalmente, al acto de la justicia conmutativa (q. 62, la restitución).

En esta virtud se distinguen dos formas análogas, llamadas: justicia general o legal, y justicia particular. La última se compone de dos partes subjetivas que son la justicia distributiva y conmutativa. Trataremos infra el tema de la analogía y sus formas, y cuál consideramos que es la más propia de las formas de la justicia.

La justicia legal, entonces, es aquella virtud a través de la cual los miembros de una comunidad política ordenan sus obras al fin propio de la sociedad a la que pertenecen.

est in habitu in hominis, et tunc iustitia et ius fuerunt et sunt in omni tempore. Aut consideratur ius prout est in actu; et tunc iustitia fuit prius et postea ius : et sic intelligitur hic, nam ius est virtus : iustitia est executio ipsius virtus». Es decir, según Bartolo la justicia puede hallarse: *antes del derecho*, y así –dice– el nombre de éste deriva del de aquélla; *al mismo tiempo*, en cuanto se halla en hábito en los hombres, y *después de él*, en cuanto el derecho es el arte de lo bueno y de lo justo, y su función la determinación de la justicia en concreto». Véase especialmente la nota §5, p. 1158, pues indica precisamente de dónde ha tomado tales anotaciones: «Bartolo de Sassoferato, *Comentaria [sic] in priman [sic] Digesti veteris partem*, tit. *De iustitia et iure*, lex I § *Iuri operam*, 1 y ss.».

²⁷ Cfr. todo lo dicho con *Ibid.*, p. 1143.

²⁸ *Ibid.*, p. 1144. [La aclaración es nuestra]. No nos ocuparemos aquí de la cuestión de si tales posiciones son contradictorias con nuestra tesis. Tampoco pretendemos escapar al tema, pues lo planteamos y esperamos retomarlo en ocasión de futuros estudios.

²⁹ *S. Th.* II-II, q. 58, a. 1, r. d.

El fin propio al que la justicia general tiende es el bien común, que perfecciona dicha sociedad política. Pero, además, en cuanto virtud general es también especial respecto del resto de las virtudes morales, en modo análogo a lo que representa la virtud de la caridad para las teologales y, en última instancia, a todas las virtudes. Esto quiere decir que la justicia legal rectifica el comportamiento de los hombres en la consecución del bien común, al mismo tiempo que anima al resto de las virtudes morales a que se ordenen al fin que les es debido, y, por ende, perfeccionando al hombre mismo. No es nuestro cometido entrar en el arduo tema de la intrínseca relación entre justicia y bien común, pero a este punto no quisiéramos obviarlo.

Expongamos, a fines argumentativos, algunas notas del bien común para la mejor intelección de la definición de justicia que intentamos sintetizar.

El bien común, como dijimos, es el fin al que se ordena la sociedad civil y de cuya consecución pende su perfección. De esto se sigue que la perfección del todo de orden social redundan en el bien de cada una de las partes que conforman tal sociedad. Esto es, todos y cada uno de los hombres. Justicia legal y bien común se reclaman mutuamente, en el sentido de que a su través conquistamos el prístino y arduo bien perfectivo, y es, mirando a este último, el modelo –la *ratio*– en que los hombres descubren el modo según el cual deben ajustar sus conductas. Por lo cual, la justicia general es el hábito operativo directivo; y el bien común, el fin que actúa –en la vida de cada una de las personas o grupo de personas (cuerpos intermedios, organismos, instituciones, etc.)– como principio rector de los actos humanos.

Así las cosas, podríamos precipitarnos en concebir que la justicia general sea identificada con toda virtud moral, puesto que cada una de las virtudes morales, en cuanto que perfeccionan al hombre que actúa y vive en comunidad con otros hombres, estaría perfeccionando también a dicha sociedad. Y así la justicia general podría ser confundida con cualquier otra virtud.

Santo Tomás enfrenta este problema, y resuelve que la justicia legal es virtud general «inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes»³⁰, y agrega que, así como la caridad ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, «ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune»³¹.

Ahora bien, la justicia general ¿ordena suficientemente al hombre respecto de aquellas cosas que son hacia otro? Recordemos la definición que habíamos traído de justicia: «habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»³². El Aquinatense responde que la justicia general no es esencialmente toda virtud, y que debido a su materia propia (el bien común, al que ordena inmediatamente), no debe confundirse con el resto de las virtudes, que ordenan

³⁰ *Ibid.*, a. 6, r. d.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, q. 58, a. 1, r. d.

inmediatamente al bien propio (el cual es a veces respecto de uno mismo, y otras respecto de otras personas); y, mediatamente, al bien común. Cuando las conductas deban ser rectificadas en vistas al bien de otras personas estamos, en consecuencia, frente a otro modo de llamarse de la virtud (que es precisamente otra) la justicia particular:

Oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam³³.

Mientras que la justicia general ordena inmediatamente al hombre al bien común, la justicia particular lo ordena inmediatamente en sus acciones exteriores hacia aquellas cosas que pertenecen a otras personas. El modo en que esto último se da lo tratará Santo Tomás más adelante, cuando estudie las partes subjetivas de la justicia en sí mismas consideradas: q. 61, sobre la distinción de justicia conmutativa y distributiva; q. 62, el acto de la justicia conmutativa.

Vista la definición de la justicia, y obrada la distinción en general y particular, analicemos ahora la precisión que el Angélico realiza de la última, considerando a su vez las partes subjetivas que la integran:

Iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem: cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes: et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva³⁴.

Tras esto, el Aquinate procederá a resolver que la materia de cada una de estas justicias resulta diversa, ya que la «distributiva iustitia est directiva distributionis: commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas»³⁵. Consecuentemente, y conforme a su materia, la justicia distributiva distribuye proporcionalmente los bienes que son comunes, mientras que en la conmutativa también proporcionalmente «redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est: ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus

³³ *Ibid.*, a. 7, r. d.

³⁴ *Ibid.*, q. 61, a. 1, r. d.

³⁵ *Ibid.*, a. 3, r. d.

prime invenitur ratio commutationis»³⁶. La diferencia de esta proporcionalidad está en el modo en que la misma se determina, que será geométrica en la distributiva y aritmética en la conmutativa. Muy bien, y brevemente, explica esta distinción Pablo Sánchez Garrido:

Respecto a *cómo* calcular la igualdad que hace de justo medio dentro de ambas justicias, Santo Tomás habla de una igualdad de proporcionalidad *geométrica* en la justicia distributiva y de una igualdad de proporcionalidad *aritmética* en el caso de la conmutativa. Es aritmética la conmutativa puesto [que] la igualdad requerida para el débito se da cuantitativamente entre cosas, mientras que en la distributiva es una igualdad geométrica, puesto que se establece de cosas a personas, de ahí la necesidad de una proporción basada en una igualdad de relación (en este caso de proporcionalidad *discreta*, es decir, entre proporciones totalmente dispares en sus términos)³⁷.

Una cosa más sobre la que queremos insistir antes de proseguir es en el carácter armónico de la doctrina tomista, y el modo en las virtudes cooperan unas con otras. Esto así, porque hay un principio directivo y unitivo, que es el bien común. En efecto Santo Tomás no sugiere que para la realización de una virtud moral cualquiera otra deba enfrentársele, ni mucho menos oponérsele. Decimos esto, porque muchas veces encontramos algunas posiciones que sugieren lo contrario. Así, por ejemplo, cuando Gonzalo Sánchez se propone explicar la relación entre la justicia particular y la general escribe:

Junto con referirse a la Justicia general o legal, que tiene por función ordenar «al hombre inmediatamente al bien común», Santo Tomás consigna la existencia de una justicia particular que, *en oposición a la anterior*, ordena, por una parte, la relación entre las personas consideradas individualmente y, por la otra, aquella de la comunidad y de la persona³⁸.

Resaltamos «en oposición a la anterior» puesto que entendemos que la justicia particular no opera oponiéndose a la general, sino completando el acto de toda la virtud. Lo cual, si sucediese, devendría en un desorden de la misma virtud de la justicia, y de toda la moral... Ahora bien, tal vez será posible aventurar que tal expresión sea heredera de aquella tripartición de la virtud que seguidamente veremos.

Llegando al final de este apartado, ensayemos una síntesis de todo lo que hemos expuesto, para esclarecer la definición de justicia presente en la *Summa theologiae* que puso Santo Tomás de Aquino en el tratado dedicado a la virtud.

³⁶ *Ibid.*, a. 2, r. d.

³⁷ Sánchez Garrido, P., «Consideraciones sobre la justicia distributiva en la filosofía política de Santo Tomás de Aquino» en *Congresso Tomista Internazionale 'L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino'*, Roma, Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliba CEU, 2003, p. 3.

³⁸ Sánchez, G., «Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino», *Estudios Públicos*, 18 (1985), p. 83. La cursiva es nuestra.

La justicia es una virtud moral, que tiene por objeto el derecho y que radica en la voluntad como en su sujeto. Debido a que es un hábito operativo que entiende dar, o retribuir, a cada uno lo suyo, se dice análogamente justicia general y particular³⁹. Es general cuando rectifica las acciones de las personas hacia el bien común, fin propio de la sociedad política; y cuando dirige también a su propio fin a cada una de las virtudes morales. Se dice particular cuando se consideran los actos de las personas singulares en referencia a otras personas. Lo cual puede acontecer en dos modos: de persona (parte) a persona (parte); o del todo (comunidad) a la parte (persona). De tal consideración resulta la división en partes subjetivas de la virtud de la justicia dicha particular; la primera es la justicia (particular) conmutativa, y la segunda es la justicia (particular) distributiva. Es decir que la nota de alteridad es la que sirve de fundamento a la distinción de la virtud de la justicia en sus dos formas análogas –nuevamente, general (o legal) y particular– y a la división de la última en sus (cuasi) partes subjetivas (distributiva y conmutativa).

Confrontemos todo lo que hemos dicho con la noción de justicia presente en los comentarios del Cardenal de Gaeta.

3. Los comentarios de Cayetano a *Summa theologiae* II-II, qq. 57-62

¿Qué es entonces la justicia para el Cardenal Tomás de Vio? ¿Se separa con sus comentarios de Santo Tomás de Aquino?⁴⁰ Si es así... ¿por qué lo hace? ¿Es una consecuencia de un cambio de perspectiva? ¿De cierta *forma mentis*, según la cual el de Aquino fue leído por el de Gaeta? ¿Podremos encontrar las razones –si es que las hubo– de tal distanciaci3n en su glosa?

Los tres puntos centrales que sirven de apoyo para elaborar una noci3n cayetana de justicia, son (1) los comentarios al art3culo octavo de la cuesti3n n3mero cincuenta y ocho; (2) la glosa al primer art3culo de la sexag3sima primera cuesti3n; y (3) las apreciaciones contenidas en el tercer art3culo, tambi3n perteneciente a la cuesti3n n3mero sesenta y uno. Los indicios recogidos en el resto de sus comentarios servir3n, precisamente, a fin de confirmar lo que infiramos tras el an3lisis de todos los art3culos glosados.

³⁹ Aclaremos que, si bien hablamos de analogados, somos conscientes de que estamos refiri3ndonos a virtudes diferentes.

⁴⁰ Para conocer a los principales cr3ticos de Cayetano en este y otros puntos, reenviamos a los trabajos de Ceferino P. D. Mu3oz. Especialmente: (1) «Breve status quaestionis sobre el lugar de Cayetano en la historia del tomismo (siglos XX-XXI)», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2 (2014), pp. 949-961. (2) «Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tom3s?». *Semana Tomista. Int3rpretes del pensamiento de Santo Tom3s*, XXXVI (2011). Sociedad Tomista Argentina; UCA. Facultad de Filosof3a y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/comentarios-cayetano-continuidad-divergencia-tomas.pdf>.

A esto, sumemos (como cuarto punto) la concepción sobre la virtud en tanto que obligación, claramente sostenida en el artículo tercero de la cuestión sexagésima segunda. Consideremos uno a uno estos pasajes.

3.1. Comentario a la q. 58, a. 8: Dos materias para la justicia particular

En este artículo encontramos el porqué la justicia particular tiene materia especial, frente a las tres objeciones que postularían lo contrario.

A todas responde el Aquinate que la justicia particular sí tiene una materia especial ya que ella misma, al tratar acerca de las cosas que están referidas a otro, «non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur»⁴¹.

En su comentario, el Cardenal nos hace reparar en la distinción entre materia y acto morales, que desarrollará explicando, ejemplificando y precisando.

Nos dice, en efecto, que es la materia en donde está puesto el medio, y que aquella misma –la materia– comprende las *passiones, et operationes et res quodammodo*⁴², siendo las últimas la materia de las operaciones humanas hacia otro.

La otra parte de la distinción son los *actus morales*, que el Cardenal identifica como *electiones eliciti essentialiter vel participative*⁴³. Y explica que en esto estriba, precisamente, la diferencia entre la justicia y la templanza (o también la fortaleza): en que, si bien toda virtud moral es un hábito electivo, el acto de la justicia es *essentialiter electio* por estar en la voluntad; mientras que los de la templanza o la fortaleza –al situarse en el apetito sensitivo– son *electiones participative*.

El gaetano afirma que la justicia elige el medio en las operaciones exteriores con las cuales nos ordenamos hacia otro. No siendo estas de un sólo modo, las divide en dos: (1) Algunas son justas o injustas en sí mismas (agresiones, asesinatos, etc.). (2) Otras, según su materia (compra, venta, restitución, etc.). Concluye retomando esta última distinción: «Et propter hanc diversitatem in littera ponuntur duae materiae iustitiae: scilicet secundum actiones, et res exteriores»⁴⁴.

¿Pero es en verdad por la distinción señalada por Cayetano, y aquí referida, la razón por la cual Santo Tomás pone una materia especial para la justicia particular? Pensamos que no.

⁴¹ S. Th. II-II, q. 58, a. 8, r. d.

⁴² *Comm. Card. Caie.*, en S.Th. II-II, q. 58, a. 8.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

En primer lugar, porque el artículo dilucida la cuestión de si la justicia particular tenga o no materia especial. Y esto para distinguir la materia de la justicia particular de aquella perteneciente a la justicia general.

Santo Tomás señala una diferencia entre el acto de la virtud moral y la materia de toda la virtud moral, para decir que la justicia ordena al otro sólo según las acciones exteriores y las cosas según el hombre se ajuste (con ellas) a otro. Y aquí sí está hablando de la materia especial de la justicia particular, distinta de la general.

Mientras que el Doctor Común señala dos materias de la justicia, una para la particular y otra para la general, Cayetano coloca dentro de la justicia particular dos materias, al decir que algunas operaciones son justas o injustas en sí mismas, o por su materia.

Pero, nótese bien, que los ejemplos que pone pertenecen ambos a la materia de la justicia particular. Por ende, cuando concluye que por esta razón (*hanc diversitatem*) son puestas en el texto dos materias de la justicia, lo que hace es incluir en la justicia particular dos especies de materia.

Por otro lado, Santo Tomás pone dos materias de justicia, pero referidas a las dos formas de la virtud, a saber: general y particular. Y no refiriéndose a los actos particulares de la justicia particular, como podríamos colegir de lo expuesto por el Cardenal. Más aún, podríamos señalar que Cayetano concluye que encontramos en la justicia particular dos materias especiales. Nuevamente: no es esto lo que dice el Aquinate. Quien, además, afirma que hallar dos materias de la virtud moral de la justicia, responde a la distinción entre las acciones y las cosas exteriores. No, en cambio, como sostiene Cayetano al decir que «iustitia autem eligit medium in operationibus exterioribus, quibus ad alium ordinamur»⁴⁵. Porque no es toda la justicia la que pone el medio en las operaciones exteriores con las cuales nos ordenamos a los otros, sino sólo la justicia particular. Si esto fuese así, se estaría estableciendo una nota común a todo el género.

3.2. Comentario a la q. 61, a. 1: Triespecificación de la justicia

En *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, («Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitiae distributiva et commutativa»), dirá claramente Santo Tomás, tras responder las objeciones por las cuales pareciera inconveniente poner dos especies de justicia, que *duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva*⁴⁶. Sobre esto mismo, el Cardenal comentará:

In articulo primo quaestionis sexagesimae primae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1, r. d.

triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis⁴⁷.

Luego, el Cardenal continuará glosando las respuestas a las objeciones segunda y quinta, deteniéndose en la precisión de cómo se distinguen «lo suyo» y «lo debido» en la justicia distributiva y en la conmutativa; con la intención de llamarnos la atención sobre la materia de las restituciones en aquellos casos en los que la distributiva resulta violada.

En primer lugar, señala que en la conmutativa se da a cada uno simplemente lo que es suyo; mientras que en la distributiva se da a cada uno *lo que es suyo de algún modo*⁴⁸.

Por otra parte, Cayetano indica que, en tanto en la conmutativa le es debido a alguien porque le es propio, en la distributiva porque es común. Las dos difieren formalmente: porque si no se le restituyese lo propio a quien se le debe, permanecería en daño. En cambio, de lo común se debe a alguien solamente por ser parte del todo, y tanto se le debe cuanto mayor sea la dignidad de la parte⁴⁹.

Señalemos dos cosas. La primera –y más importante en esta glosa– es el modo en que el comentarista interpreta la división de las partes subjetivas de la justicia, poniendo en lugar de dos, tres.

En segundo lugar, el modo en que se detiene en las respuestas a las objeciones número dos y cinco. Lo hace, según su estilo, abundando en precisiones. En este caso, en la distinción formal entre lo suyo –en el sentido de lo propio– y lo debido, ya en la distributiva, ya en la conmutativa.

⁴⁷ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1. Entre paréntesis: notemos la sugestiva nota a pie de página que realiza Ismael Quiles al comentar *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1, ad 4: «De lo dicho aquí se desprende claramente que, según el triple orden de la justicia, hay tres especies de justicia; pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo a las partes y orden de las partes al todo; y por semejanza hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; la legal dirige las partes al todo, la distributiva el todo a las partes y la conmutativa las partes entre sí. Estas dos últimas llámanse justicia particulares y la primera general» (Quiles, I., Nota § (1) en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 2, ad 4; en TOMÁS Aquino, *Suma Teológica*, t. XI, Buenos Aires, Club de Lectores, 1948, p. 159). Vemos aquí cómo I. Quiles toma –¡casi textualmente!– la glosa del Príncipe de los Comentaristas y la pone en la respuesta a la cuarta objeción del mismo artículo de la cuestión 61. Esto para notar, primero, la influencia que el Cardenal ha tenido hasta nuestros días y aún entre nuestros intelectuales. Segundo, para mostrar cómo Quiles explica a Tomás de Aquino según Tomás de Vio.

⁴⁸ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1.

⁴⁹ *Ibid.*

Esta segunda nota el Cardenal la realiza para prevenir o aconsejar a aquellos que deben ocuparse de la materia de la restitución cuando la justicia resulta ultrajada, como él mismo dice sobre el final⁵⁰.

Tanto de la primera, como de la segunda observación, se desprende cada vez con más evidencias la distancia entre la noción de justicia en Santo Tomás, y la interpretación de Cayetano. Prosigamos, por lo tanto, por esta vía, con nuestro trabajo.

3.3. Comentario a la q. 61, a. 3: las justicias particulares como dos especies especialísimas

Contra las tres objeciones que sostienen que no es diversa la materia de la justicia distributiva y conmutativa, el Angélico responde, recurriendo a Aristóteles, «quod una species iustitiae est directiva in distributionibus, alia in commutationibus»⁵¹. Aclarando posteriormente que, «si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae»⁵²; pero «si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia»⁵³.

Así las cosas, el Cardenal comentará el artículo en dos apartados. En el primero, nos hará reparar en cinco puntos. En el segundo, planteará una objeción a las últimas líneas con las que Santo Tomás cierra el artículo.

⁵⁰ Para entender este modo de glosar del Cardenal –que se repetirá y lo señalaremos cada vez que ocurra– merece la pena recordar aquí el trabajo de Giovanni Rossi acerca del método utilizado por Bartolo de Sassoferrato para una elaboración propia de la teoría de la justicia a partir de la doctrina de Santo Tomás: «Dal punto di vista del metodo, la pagina bartoliana esprime forse nel modo più compiuto ed equilibrato caratteri e pregi del genere del commento, sfruttando al meglio la profonda padronanza dello strumentario tecnico romanistico e insieme l'oggettivo distacco acquisito dal testo romano, ormai esibito senza timore. La norma antica infatti è assai spesso una pura occasione contingente per consentire al giurista d'innescare la riflessione sui problemi giuridici attinenti al diritto del suo tempo, e Bartolo propone il più delle volte soluzioni elaborate in proprio, che si giovano dei materiali grezzi forniti dai glossatori per costruire nuove e complesse architetture teoriche. Il risultato è una riflessione misurata, salda nella convinzione di poter giungere all'enucleazione di teorie articolate e compiute, al fine di colmare le numerose lacune normative e risolvere i mille dubbi interpretativi che non possono trovare risposta immediata nel diritto romano». Es precisamente lo que hace Cayetano: se sirve del texto del Doctor Angélico para resolver cuestiones de su tiempo. La cuestión es que, con sus comentarios, manifiesta y expresa su misma concepción de la justicia. Es decir, a través de su glosa nosotros podremos acceder –y consideramos haberlo hecho– a su misma intelección con respecto a qué es la virtud de la justicia (y cuál es su forma). Rossi, G., «Bartolo da Sossferato», in *Il Contributo alla storia del pensiero. Il Diritto*, Treccani, Roma 2012. Disponible en: https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolo-da-sassoferrato_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/.

⁵¹ *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3, s. c.

⁵² *Ibid.*, r. d.

⁵³ *Ibid.*

Las cinco precisiones presentadas en §I sobre las cuales Cayetano quiere que nos detengamos son⁵⁴: (1) los motivos, o causas, de por qué las conmutaciones se dicen voluntarias e involuntarias; y cuál es la diferencia entre ellas. (2) Que lo voluntario e involuntario distinguen las conmutaciones porque diversifican la razón de lo justo. (3) Que las conmutaciones involuntarias se distinguen entre ocultas y manifiestas; ya que una es la razón de lo involuntario cuando se padece ocultamente de cuando manifiestamente. (4) Que *in littera* no son computadas entre las involuntarias, ni el exilio ni la usura. (5) Que el número de las conmutaciones, tanto *in littera et in V Ethic.*, no es uniforme. Y esto se debería a que ninguno de los dos (ni Aristóteles ni Santo Tomás) parecen tener la intención de enumerar integralmente las especies de las conmutaciones, sino de distinguirlas para que puedan otros fácilmente identificar el resto de los casos.

En §II, como dijimos, pone una duda *circa calcem articuli*; más precisamente «de qua specie Auctor loquitur cum dicit omnes commutationes voluntarias et involuntarias ad una iustitiae speciem pertinere: an scilicet de specie specialissima, an de subalterna»⁵⁵.

La razón de la duda para Cayetano viene porque Aristóteles distingue la justicia particular en distributiva y conmutativa; y ésta última en dos; puesto que las conmutaciones pueden ser voluntarias e involuntarias. Tal cosa lo prueban la multitud de los vicios que se les oponen. Y es contra esto mismo que Cayetano dice: «In oppositum autem videtur haec littera»⁵⁶, refiriéndose claramente al texto tomista.

A esta objeción responde el mismo comentarista que, «consistiendo lo justo conmutativo en la igualdad de la cosa a la cosa, y siendo su acto dar o devolver lo equivalente –no cambiando nada sino materialmente–, consecuentemente no es por la diversidad de la materia la causa por la cual se multiplica la especie de la justicia conmutativa»⁵⁷.

En los párrafos que continúan, el Príncipe de los Comentaristas señala que «podiera parecer que la especie de justicia varía según el devolver lo igual sea hecho voluntaria, u obligadamente; ya que en la última hay diferencia formal de la conmutación»⁵⁸. Y esto porque «si quien considera que sea necesario que de la diferencia de división de género, y de la constitutiva de la especie, sean diferencias *per se* y no *per accidens* –siendo que las diferencias *per se* son las que diversifican los géneros–, y que la adecuación de la cosa a la cosa no es diversificada porque resulta devuelta voluntaria o involuntariamente (ya que en igual cantidad y según la misma forma de igualdad, se devuelve voluntaria o

⁵⁴ Todo el presente párrafo cfr. *Comm. Card. Caie.* §I, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3.

⁵⁵ *Ibid.*, §II.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. *ibid.* (Decimos «*confróntese* con el texto original», puesto que esta es nuestra propia traducción).

⁵⁸ *Ibid.*

involuntariamente); se verá entonces, y en cambio, que esta diferencia *per accidens* – puesta en el texto– contradice todo esto»⁵⁹.

Es importante ver cómo el Cardenal sale de esta situación contradictoria, al decir que «Aristotelis dicitur quod ipse non dixit esse duas species, sed duas partes; non propter differentiam formalem, sed propter notabilem diversitatem materialem; quia scilicet in una concurrunt duo recompensanda, in altera unum»⁶⁰. Y que, como adecuar uno o dos no varía la especie de las conmutaciones, siempre que se opere la misma razón o forma de igualdad, es evidente que tampoco la multitud de los vicios es signo de la multitud de las virtudes a las que se oponen.

Siguiendo el razonamiento de Cayetano, resulta aún más interesante (y por eso dejamos que era importante) su misma conclusión:

Est ergo iustitia commutativa una species specialissima. Et similiter distributiva una alia species specialissima, propter eandem rationem: quia scilicet suam unicam adaequationes formam operatur, diversam formaliter ab aequalitate commutativae, ut patet ex supradictis⁶¹.

Hasta aquí llega la glosa del de Gaeta al a. 3, de donde se sigue que: (1) el Cardenal realiza la mentada división de las partes subjetivas de la justicia, permaneciendo todavía oscuras las causas o los motivos por los cuales hace tal cosa. (2) La calificación de *especie especialísima* de la justicia conmutativa. (3) La razón por la cual es *multiplicada la especie de la justicia conmutativa*.

En primer lugar, Cayetano señala que Aristóteles, en *V Ethic.*, distingue la justicia particular en distributiva y conmutativa; y la última «*in duas partes*». Luego salva a Aristóteles señalando que el Estagirita no dijo haber dos especies, sino dos partes de la justicia. Si bien nosotros mismos entendemos que son lo mismo, no vemos claramente que así lo haga el Cardenal.

Finalmente, en su conclusión, remarca que tanto la justicia distributiva cuanto la conmutativa son «especies especialísimas», que se diversifican formalmente por el modo en las que se opera la adecuación. Notemos, al pasar, que de ser especies especialísimas no podrán constituirse ya más en género de ninguna especie. De lo cual podríamos sostener un *non sequitur* tanto a la precisión número cinco que acabamos de señalar al comienzo de este apartado⁶², cuanto a todo lo que sigue.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² La repetimos: «(5) Que el número de las conmutaciones, tanto *in littera et in V Ethic.*, no es uniforme. Y esto se debería a que ninguno de los dos (ni Aristóteles ni Santo Tomás) parecen tener la intención de enumerar integralmente las especies de las conmutaciones, sino de distinguir las para que puedan otros fácilmente identificar el resto de los casos». Recordemos también que esta no es

Junto con esto, y retomando aquella división efectuada en el comentario al a.1, pareciera bastante confusa la noción de justicia en Cayetano.

Por un lado (*Comm. in S. Th. q. 61, a. 1*), dice textualmente que encontramos tres especies de justicia: legal, distributiva y conmutativa. Y que la primera es llamada «justicia general», y las dos sucesivas son llamadas –textualmente en plural– «justicias particulares»⁶³. Por otro (*Comm. in S. Th. q. 61, a. 2*), indica que en una de las «justicias particulares» –la conmutativa– encontramos «dos partes». Y que son esas dos justicias particulares «especies especialísimas»⁶⁴.

Así las cosas, mientras para Santo Tomás la virtud de la justicia se divide en dos partes, i. e. formas análogas, general y particular –y la última consta de dos especies subjetivas–; para el Cardenal, la justicia se divide en tres especies subjetivas, una general y dos particulares. Las últimas dos son la distributiva y la conmutativa «especies especialísimas», teniendo a su vez la conmutativa dos partes.

Mientras que para el Doctor Común la forma en que se opera la adecuación es causa de la diversificación de las especies de justicia particular en sus partes subjetivas; sería, para el Cayetano, la razón de la división de la justicia en tres especies –y no partes– subjetivas de la virtud de la justicia⁶⁵.

nuestra posición con respecto al tema de la doble forma de la justicia tomista, sino lo que atribuimos a Tomás de Vio luego de haber estudiado sus comentarios.

⁶³ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 1.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, §II, en *S. Th. II-II*, q. 61, a. 3.

⁶⁵ En este sentido tampoco nos parece del todo acertado el siguiente pasaje de J. Pieper (op. cit., pp. 83-84), donde expone acerca de *Las tres relaciones fundamentales y sus respectivas formas de la justicia*: «La respuesta de santo Tomás a esa misma pregunta discurriría en estas o parecidas palabras: la justicia encuentra pleno cumplimiento en la comunidad o el Estado, cuando las tres principales formas de relación entre los hombres, o lo que viene a ser lo mismo, las tres estructuras fundamentales de la vida común son «rectas», es decir, ordenadas. Estas estructuras son las siguientes: en primer lugar, las relaciones de los individuos entre sí (*ordo partium ad partes*); en segundo lugar, las relaciones del todo social para con los individuos (*ordo totius ad partes*); y, en tercer lugar, las relaciones de los individuos para con el todo social (*ordo partium ad totum*). A estas tres formas básicas de relación social responden las tres principales formas de justicia, de suerte que cada una de estas viene a ser la norma o regla por la que se debe imponer el orden en cada una de aquéllas: la justicia conmutativa o reparadora (*iustitia commutativa*), que regula la relación del individuo con el individuo; la justicia distributiva o asignadora (*iustitia distributiva*), que regula la relación de la comunidad en cuanto tal para con sus miembros, es decir, los individuos; y la justicia legal o general (*iustitia legalis, generalis*), que regula la relación de los miembros para con el todo social. Estas tres formas principales de justicia se caracterizan porque en cada una de ellas presenta lo debido una configuración distinta». Un análisis de la noción de justicia en J. Pieper merecería todo un trabajo aparte, aquí sólo señalamos esto: para nosotros las formas de la justicia no responden *strictu sensu* a las «tres formas básicas de la relación social», sino al modo en que realizan el fin al que miran. Los cuales son dos: bien común (para la j. general) y bien particular (para la j. particular). Que de ellos se sigan múltiples formas de relación en la vida social es otra discusión que, a nuestro juicio, no debiera afectar las formas de la virtud en sí misma considerada.

Por lo tanto, es aún mayor la distancia entre Santo Tomás y Tomás de Vio. No siendo nosotros los primeros en señalarla, nos hemos esforzado aquí por indicar un punto más de distanciamiento. Porque, en definitiva, Cayetano traslada la causa de la diversificación de las especies de las partes subjetivas de la justicia, a todas sus partes. Haciendo así de cada parte, un todo; diversos y –a este punto– irreductibles entre sí⁶⁶.

Consideremos ahora el último de los puntos.

3.4. Comentario a la q. 62, a. 3: indicios de la virtud como obligación

Tres parecen ser las razones por las cuales devolver simplemente lo que se sustrajo no alcanza para restituir. A todas las cuales Santo Tomás responde que «restitutio reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit»⁶⁷.

Glosando el artículo, el Cardenal pondrá dos objeciones a una de las afirmaciones del Angélico, y las responderá. Veamos separadamente el planteo de Cayetano y la sentencia del Aquinate.

En primer lugar, entonces, lo que cuestiona el comentador:

In articulo tertio eiusdem sexagesimaesecundae quaestionis dubium occurrit circa illam redditionem causae in corpore articuli cum dicitur: Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere. Videtur enim quod ex hoc quod inflictio poenae pertinet ad iudicem, non sequatur quod antequam sit condemnatus, non teneatur⁶⁸.

Pero no es lo que Santo Tomás dice, sus palabras son: «Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur plus restituere quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere»⁶⁹.

Es decir, que mientras el de Aquino deja ver que debe devolverse exactamente lo que ha sido quitado, de no haber una sentencia que obligue a devolver más de lo sustraído; para el de Gaeta sólo debe restituirse –aún lo simplemente quitado– en caso de contar con la sentencia del juez. Luego de esto, procede el Cardenal a explicar el modo en que debe entenderse la afirmación del Aquinate.

Apoyándose en su interpretación, prosigue el Tomás de Vio diciendo que, como las penas no son sólo incumbencia del juez más también de las leyes (cuyo acto es castigar),

⁶⁶ Con esto sólo ponemos de manifiesto una conclusión que hemos logrado extraer de nuestro análisis.

⁶⁷ *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3, s. c.

⁶⁸ *Comm. Card. Caie.*, §I, en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

⁶⁹ *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3, r. d.

es evidente que algunos caen bajo las penas de la ley sin ser necesario ningún acto del juez. Como sucede por ejemplo y entre otros casos, en las excomuniones⁷⁰.

Aun reconociendo (en §II) que Santo Tomás está hablando sólo de la pena que mira a la restitución en forma multiplicada de lo sustraído, plantea –retomando su argumentación– la necesidad de distinguir que la pena establecida por la ley es doble: la cual para cuya ejecución se requiere alguna acción; y aquella pena para la cual ninguna acción es requerida. Ejemplos de la primera distinción son los casos de las mutilaciones, los castigos corporales, la cárcel, el exilio, etc. La excomunión, la suspensión y otros similares son ejemplos del segundo⁷¹.

De estas dos, continúa el Cardenal, se siguen otras dos diferencias. En primer lugar, que la imposición de algunas penas es propia del juez; algunas otras pertenecen al juez y a la ley. De los ejemplos puestos por Cayetano (traídos en el precedente párrafo), los primeros corresponden a la primera de las diferencias aquí señaladas. Y los segundos, a la segunda⁷².

En el tercero y último de los párrafos, el comentarista indica que:

Ad dubium ergo dicitur quod doctrina Auctoris universalis est de poena cuius inflictio pertinet ad iudicem ut propria: de tali enim optime sequitur redditio causae, *Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur ad executionem*. Et quod haec sit vera intentio Auctoris patet ex quod loquitur de iudice ut distinguitur a lege: loquendo enim de iudice ut distinguitur a lege, oportet loqui de propriis iudici, et non de communibus iudici et legi⁷³.

De esto saca sus respuestas a sus dos objeciones. A la primera dice que establecer una punición ejecutiva pertenece a la ley, todavía cuando la pena no exija una ejecución. La segunda de sus objeciones habla de las penas que son comunes a la ley y al juez; siendo que Santo Tomás se refiere solamente a aquellas penas que pertenecen establecer sólo al juez⁷⁴.

Cabe notar que, al culminar su glosa, Cayetano se dirige en forma directa y personal al lector, diciéndole que en estos modos –tanto en el fuero civil cuanto en el canónico– debe entender y aplicar lo aquí expuesto⁷⁵. Vemos entonces cómo el Cardenal realiza toda una interpretación propia de lo que expone Santo Tomás.

La diferencia es grande, puesto que el Aquinate está hablando de la restitución en tanto que acto de la virtud; por lo cual dice que alguien debe restituir simplemente lo que sustrajo, de no haber sentencia, o juicio, para que eso mismo sea devuelto en forma multiplicada. Repetimos, es un acto de la virtud, y de virtud personal, como son todas las virtudes.

⁷⁰ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, §I, en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, §II, en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3.

⁷² Cfr. *ibid.*

⁷³ *Ibid.*, §III.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*

⁷⁵ Cfr. *ibid.*

Contrariamente, el Príncipe de los Comentaristas sostiene que aun para aquello de devolver simplemente lo sustraído debe haber sentencia del juez, como intentamos mostrar con nuestro análisis. De esto se siguen varias cosas.

En primer lugar, se sigue afirmando el modo de proceder por parte del Cardenal: abundando en distinciones que muchas veces no logra conciliar, o demostrar al menos la mutua complementariedad y el sentido último de tal⁷⁶. Esta vez, partiendo de una errónea citación de los textos del Angélico, y conduciéndonos por diversos senderos, sin obrar alguna síntesis o recapitulación conclusiva de lo que se expone.

Por otra parte, vuelve a ser manifiesta su intención de indicar el sentido del texto tomista según sus propias interpretaciones.

Finalmente, se ve claramente que en Santo Tomás la virtud es un hábito personal; mientras que podemos colegir que para Tomás de Vio el acto de la virtud de la justicia conmutativa viene impuesto desde fuera: por la ley y el juez, positivamente⁷⁷. Son, en efecto, dos concepciones diversas de virtud, dos doctrinas éticas diferentes. Además, hemos resaltado que mientras para el Cardenal el acto de la justicia se identifica con el acto exterior (que se sigue del dictamen del juez), para el Doctor Común el acto de la virtud se entiende a partir del fin último de la vida del hombre: la felicidad. A la cual difícilmente podría llegar la persona si no se esforzase por alcanzarla a fuerza de obrar virtuosamente.

⁷⁶ Tal como referimos supra, el trabajo de Giovanni Rossi sobre Bartolo da Sossferato continúa siendo de gran utilidad para comprender esta cuestión. Ahora, particularmente este pasaje: «Giovandosi dell'autonomia conquistata rispetto al testo romano, il giurista coglie l'occasione per impostare e risolvere le questioni relative agli ordinamenti particolari (iura propria), di matrice squisitamente medievale, con grande libertà ricostruttiva, mostrando i limiti dell'impostazione tradizionale, tipica dei glossatori, che riconduceva l'opera del giurista entro la cornice formale dell'attività d'interpretazione del diritto giustiniano. L'insufficienza ormai palese di tale approccio, rispetto alla rilevanza dei problemi scaturiti dalla prassi medievale, si rileva con tutta evidenza con riguardo a teorie profondamente innovative (rispetto al diritto romano) come quelle relative al dominio diviso (offerta a partire dalla inedita definizione di dominio, imperniata sulla autonomia di poteri sul bene, potenzialmente rilevabile in capo a più soggetti), o alla potestà di emanare statuti da parte delle città italiane».

⁷⁷ Aquí se puede ver todo el apartado *Moralismo y casuística* de Pieper, *Las virtudes fundamentales*, op. cit., pp. 41-43. Especialmente la introducción al tema: «Hay una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación de afinidad con el voluntarismo, pero con frecuencia es tenida por típicamente «cristiana». Esa manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de «prácticas de virtud» y de obligaciones «positivas» y «negativas» aisladas; con lo cual se despeja la acción moral de sus raíces en el suelo nutricional del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo. Semejante «moralismo» no sabe o no quiere saber, y, sobre todo, impide saber que solo es bueno o que se adecúa a la necesidad del hombre y a la realidad; que esta adecuación no muestra su fulgor en otro cielo que en el de la prudencia, y que, por consiguiente, la realización del bien es algo por completo diverso del cumplimiento meramente fáctico de un precepto que se «impone» desde la oscuridad de un arbitrio poderoso» (p. 41). A este hecho nos parece que debe reconducirse la frecuente práctica de Tomás de Vio de comentar ahondando en distinciones, tipificaciones y advertencias.

Así, pues, de ningún modo podría constituir para el Aquinate el acto de la justicia en la ejecución de un acto exterior, mera obediencia, impuesto coercitivamente.

Luego de haber señalado estas grandes diferencias, proponemos ahora una recapitulación en donde confrontamos (a fin de sistematizar) todo lo expuesto.

4. Confrontación de ambas nociones

Todas estas notas nos ponen en condiciones de ofrecer una definición sintética de lo que Tomás de Vio entiende por justicia. Cuyos principios, aspectos esenciales y precisiones encontramos, como hemos visto, en su extensa glosa que va desde la cuestión 57 hasta la 62 (*S. Th.* II-II).

Tal noción, que él mismo presupone como una e idéntica con la de Santo Tomás, no solamente se diferencia de ésta en cuanto a su forma más también en lo referido a su definición. Lo decimos sin más: la noción de justicia del Cardenal es diversa de aquella ofrecida por el Aquinate en su formulación y en su estructuración interna.

Según precisamos, cuando el Angélico habla de la virtud de la justicia nos dice que se presenta en dos formas. Una es la denominada justicia general, o legal, y otra es la llamada justicia particular. Cada una ellas tienen una materia especial, distintas y correspondientes a su forma. Mientras la justicia general anima al resto de las virtudes morales hacia el fin que le es propio y dirige hacia el bien común, la justicia particular se ocupa de ordenar inmediatamente al hombre a las cosas que se refieren a otro, con sus dos (cuasi) partes subjetivas llamadas justicia distributiva y conmutativa. Las cuales son diversificadas según deba producirse la adecuación de la cosa al derecho. Es decir, a la igualdad o al modo de igualdad en que deba conmensurarse lo justo: ya en forma aritmética (para la conmutativa) ya en forma geométrica (para la distributiva), de parte a parte, del todo a la parte.

Volvamos al Príncipe de los Comentadores. Siuviésemos que responder a la pregunta, ¿qué es la justicia para Cayetano? O, ¿qué entiende Tomás de Vio cuando comenta el tema de la justicia en las cuestiones que hemos señalado? Diríamos que para el Cardenal la justicia es una única virtud, un todo compuesto de tres partes, o formas, o especies subjetivas. Una llamada justicia general, y dos especies especialísimas llamadas justicias particulares⁷⁸.

De estas «especies especialísimas de justicias particulares»⁷⁹, una es la distributiva y otra es la conmutativa⁸⁰. En la última –conmutativa– encontramos dos partes que se diferencian entre sí, ya sea porque el intercambio que se da sea voluntario, de un lado, involuntario, del otro.

⁷⁸ Cfr. *Comm. Card. Caie.* en *S. Th.* II-II., q. 61.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, a. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, §II, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3.

Las tres especies de una misma justicia se especifican según la forma en que adecuán o igualan, lo justo o el derecho que debe ser hallado⁸¹. La restitución, en cuanto acto de la justicia conmutativa, debe efectuarse sólo cuando haya sentencia firme de juez idóneo y competente⁸².

Hasta aquí entonces, una primera aproximación a la definición de justicia que pudimos extraer de las notas del Cayetano. Confrontémosla con la del Aquinate y maticemos sus diferencias.

Para el Aquinate hay dos formas de justicia. Una general, o legal, y otra particular. Mientras que para Cayetano la justicia tiene tres formas, o partes.

Como hemos visto en su glosa a *S. Th. II-II, q. 61, a. 1*, el Cardenal concibe una «triptación» o «triespecificación» de la virtud. Es decir, que la misma presenta tres especies: una justicia legal y dos justicias particulares. A su vez, las justicias particulares son especies especialísimas. Llamada justicia distributiva, una, justicia conmutativa, la otra.

La especie especialísima de la justicia particular nombrada justicia conmutativa, tiene dos partes que se diferencian según la intencionalidad o modo en que se dé la conmutación. Será una voluntaria, e involuntaria la segunda. Para el Cardenal, la justicia se constituye en género de acuerdo con el modo en que se opera la adecuación de lo justo, o el justo medio, con el derecho a retribuir.

Una nota final es la referida al acto de la justicia conmutativa. Para el Angélico el acto de la restitución, es un hábito personal que el sujeto debe buscar completar antes de ser compelido, por juicio, a restituir más de lo que eventualmente sustrajese. Para Cayetano, la misma restitución debe ser obrada tan sólo si existe sentencia firme de algún juez.

En este último sentido, quedó demostrado en nuestro análisis de *S. Th. II-II, q. 62, a. 3* que allí donde Santo Tomás comprendía que el acto de la restitución debiera ser efecto de la virtud personal del que sustrajo algo (y que sólo debe ser restituido en forma multiplicada en el caso de que un juez así lo dictamine), el Cardenal indica que cualquier tipo de restitución debe hacerse exclusivamente cuando alguna sentencia así lo mande y, por ende, obligue. Aquí hay otra manifiesta diferencia, esta vez con respecto al encuadre de la virtud.

Para nosotros, mientras el Angélico está preocupado por recibir la doctrina aristotélica dentro de la tradición metafísica del cristianismo, el Príncipe de los

⁸¹ Cfr. *ibid.*, r. d: «*si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia*».

⁸² *Ibid.*, §1, en *S.Th. II-II, q. 62, a. 3*.

Comentadores se esfuerza por ajustar la doctrina tomista a las prescripciones del derecho positivo, civil o canónico⁸³.

Tenemos entonces hasta aquí que la forma de la virtud de la justicia del Aquinate es distinta a la de Cayetano, tanto en su noción como en sus formas, o partes. Profundicemos los matices apreciados en el párrafo anterior.

En la interpretación de Tomás de Vio hemos visto dos aspectos bien diferenciados presentes en sus comentarios. De un lado, la forma, según dijimos. Del otro, el concepto de justicia conmutativa en cuanto «algo que debe ser hecho según dictamen del juez»⁸⁴.

El Cardenal interpreta todo el artículo siempre en este sentido, y no repara en que Santo Tomás dice que cuando alguien toma algo ajeno injustamente, pero sin injusticia (como en un mutuo), debe reparar la inequidad que se ha seguido «ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno»⁸⁵.

Dicho artículo, que se pregunta si alguien deba restituir sólo lo que ha tomado injustamente, el Angélico lo resuelve indicando los dos modos en que esto pueda suceder: «inaequalitas ex parte rei» e «iniustitiae culpa». En el primer caso, debe restituirse sólo lo que ha sido tomado; en el segundo, lo que dictamine el juez para solventar la pena. Y concluye: «Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur *plus* restituere quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere»⁸⁶, en el caso de que la pena indique restituir más de lo que se ha tomado.

Hemos subrayado el *plus* para indicar el sentido que alguien *antes* de ser condenado, no está obligado a restituir *más* de lo que tomó. De donde se sigue, pensamos, que movidos por la virtud de la justicia la persona puede obrar, precisamente, en forma virtuosa y reparar la injusticia sin necesidad de la obligación que implica –e impone– el juez y la ley.

Obrada tal diferencia, ahondemos todavía en algunos conceptos subsidiarios, que servirán para comprender mejor la distancia entre ambos frailes dominicos. Sigamos, a tal efecto, el ejemplo de Alfredo Casaubon que, al escribir *Justicia y Derecho*, se ve compelido a aclarar el sentido de los términos en relación con otros. Así también nosotros lo haremos con analogía, género, especie, todo, parte, partes subjetivas, equívoco, subalternación, en obvia correspondencia con las definiciones de justicia colocadas.

⁸³ En este sentido el juicio de D. Quaglioni: «Se nel corso del secolo XIV il dibattito teologico-filosofico languì alquanto nelle università – più per il monopolio esercitato dalle scuole degli ordini mendicanti che per la diffusione dell'occamismo, alle cui degenerazioni si suole imputare tal decadenza –, lo sviluppo delle scuole giuridiche e dell'elaborazione dottrinale, civilistica e canonistica, raggiunse vertici mai prima toccati». Quaglioni, D., «La Cultura», en idem, *Storia della Chiesa. La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, Milano, San Paolo, 1995, p. 370.

⁸⁴ *Comm. Card. Caie.* en *S. Th.* II-II, §1.

⁸⁵ *S. Th.* II-II, q. 62, a. 3, r. d.

⁸⁶ *Ibid.* El énfasis es nuestro.

En efecto, Casaubon, tras aclarar que «llamamos términos ‘unívocos’ aquellos en que el sonido es el mismo, uno mismo también el concepto o definición expresado por ese sonido, y muchos los entes a los que se aplica»⁸⁷, mientras que en el extremo opuesto encontramos los términos equívocos, «en los que el sonido es uno, pero los conceptos significados son varios y sin orden ni relación entre sí»⁸⁸. Los términos análogos, por su parte, se ubican en medio de ambos, «en los que el sonido es uno, las significaciones o conceptos varios, pero relacionados y eventualmente jerarquizados entre sí»⁸⁹.

Esta distinción entre términos análogos equívocos y unívocos, sirve a efectos de poner de relieve una de las primeras notas que destacamos sobre la definición de las partes de la justicia tomista. Puesto que, si la justicia legal es aquella parte análoga de la justicia, cuando esta virtud se dice en relación al bien común, mirado como fin propio de las acciones humanas y del resto de las virtudes morales (mediatamente); y la justicia particular es, por ende, el analogado según el cual entendemos a la virtud cuando mira las adecuaciones de las partes entre sí, o del todo a las partes... estaremos en condiciones de concluir que, entre uno y otro conceptos, hay una relación de analogía de proporcionalidad.

Y, debido a la primacía del bien común sobre el resto de los bienes (por caso, particulares), la forma de la justicia particular, concurriendo sus partes subjetivas, se ordena a la justicia general, como el bien particular al bien común. Es decir, hay una jerarquía entre estos conceptos, o formas, o partes análogas. Aquí no vinculamos la analogía de proporcionalidad con la de atribución intrínseca, que es la que permite expresar la jerarquía; y que deberemos desarrollar con mayor exhaustividad en otras investigaciones.

Cuando Cayetano dice que «iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa»⁹⁰, está igualando las partes subjetivas de la justicia particular a la justicia general. Puesto que al ponerlas en el mismo orden suprime el sentido análogo con el cual el Aquinate las ha definido.

Esto quiere decir que, además de obrada la tripartición de la justicia, hay una deformación de la justicia. Una degeneración de esta. Para Santo Tomás, repetimos, las formas de la justicia son dos; para el Cardenal, tres.

⁸⁷ Casaubon, A., «Justicia y Derecho», en S.R. Castaño y E. Soto Kloss (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Santiago de Chile, Ed. Universidad de Santo Tomás, 2005, p. 103.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th.* II-II, q. 61.

Antes de detenernos en los términos especie y género, parte y todo, traídos en esta misma cita, reflexionemos un poco sobre el concepto forma. Sirvámonos del *Léxico técnico de Filosofía Medieval* de Silvia Magnavacca.

En la voz *forma*, tras explicar que el término debe rastrear sus orígenes en el sentido platónico del *eídos*, y que los escolásticos lo asumieron conjuntamente con el de la *ratio* agustiniana, tal debemos entenderlo diversamente, según el aspecto que contemplemos: como *forma substantialis*, *forma accidentalis*, *forma corporeitatis*, *forma metaphysica*, entre las más destacadas, y concluye: «Así pues, el término que nos ocupa recogió en la Edad Media las tres acepciones aristotélicas: la de principio del ser de algo (*morfé*), la de principio de inteligibilidad (*eídos*) y la de principio del movimiento (*physis*)»⁹¹.

En nuestro análisis, descartamos claramente la primera y la tercera acepción. Puesto que cuando hablamos de las formas de la justicia, nos referimos al principio de inteligibilidad que nos permite conocer su determinación y aquellas razones por las cuales opera en una u otra forma⁹². Anotemos que la forma así comprendida, es entendida, también, como modelo (*ratio*) de la misma virtud. *Ratio*, en pos de la cual la verdadera intelección de la justicia exige para sí una determinada asimilación del sujeto que la conoce⁹³. De donde se sigue que la expresión que tengamos del objeto que conocemos, y el modo de conocerlo expresado en palabras, ponen de manifiesto la adecuación o inadecuación del intelecto y la cosa. En rigor de verdad, Cayetano no estaría distanciándose de Santo Tomás (que sería lo de menos), sino de la cosa misma según es entendida por el Doctor Común.

Por lo tanto, decir que la justicia tiene una cantidad de formas –dos y no tres (Sto. Tomás), o al revés (Cayetano)– manifiesta el modo en que concebimos sus operaciones: dos o tres. La tripartición cayetana de la justicia pone tres operaciones para la misma virtud, distanciándose así de la bipartición obrada por el Aquinate. En este sentido, el Cardenal está diferenciando tres especies de justicia, cuya implicancia es la de reconocer tres diferencias específicas. Según aquello que pertenece a la tradicional doctrina lógica y que señala S. Magnavacca: «Desde el punto de vista estrictamente lógico, Aristóteles presenta la *species* como resultante del género y la diferencia específica»⁹⁴.

También Cayetano nos habla de especies especialísimas, que son las justicias particulares, la distributiva y la conmutativa. Precisemos y echemos luz sobre estos conceptos aristotélicos, los intermediarios y el sentido en que fueron recibidos en la Edad Media:

Las líneas generales de esta doctrina pasan a la Edad Media, especialmente a través de Porfirio, quien define, en general, la *s.* en cuanto tal o *s. specialis* (véase) como lo que está

⁹¹ Magnavacca, S., «Forma», en *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 298-299.

⁹² Cfr. «Forma», en *Ibid.*, p. 299.

⁹³ Cfr. «Species», en *Ibid.*, p. 649, §2.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 648-650.

ordenado o situado inmediatamente bajo el género. En cambio, la *species specialissima* es el atributo esencial que se predica de una multiplicidad de términos, y que precede inmediatamente al individuo, por ejemplo, la especie 'hombre' (cf. *Isag.* IV, 10 y ss). La primera definición porfiriana indicada se aplicaba, pues, a cualquier especie en la medida en que ésta resulta del elemento indeterminado –que es el género–, y el determinante –que es la diferencia específica. Sin embargo, y según tal definición, una *s.* puede constituir un género bajo ulteriores diferencias, como se puede ver en el célebre árbol. De esto se deduce que toda *s.*, cualquiera sea el lugar que en dicho esquema ocupe, es un término universal. Y aquí se vuelve al aspecto ontológico del concepto de especie, puesto que, precisamente de la cuestión planteada por Porfirio, acerca del valor lógico y ontológico de las especies deriva la famosa querrela medieval de los universales (véase *universale*). Tal como fue elaborada por el pensamiento antiguo y medieval, la *s.* presenta, pues, una nota fundamental: la de ser el concepto universal que traduce la esencia de un conjunto de entes individuales y el modo de ser propio de dicho conjunto. Por consiguiente, designa también a la misma comunidad que participa de esa esencia; de ahí el pasaje que se produce en la Modernidad, del significado lógico-ontológico al biológico⁹⁵.

Cuando el Gaetano nos dice que son especies especialísimas confirma, una vez más, la concepción que tiene de la justicia, su estructura y la relación de sus partes: el género es uno, las especies son tres, las especies especialísimas son, también, tres. Es fácil concluir que, entonces, la justicia legal es una especie especialísima más. Pues esta inferencia se ajusta, en todo, al razonamiento del Cardenal. Contra todo lo cual debemos reclamar un *non sequitur*: pues si son especies especialísimas no podrán constituirse en especies subalternas (subgénero de subespecie), sino que contendrán tan sólo individuos⁹⁶. Lo que resultará difícil de conciliar con lo que ha sostenido en su *Comm.* *SI*, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 3:

Et ratio videtur quia neuter [Santo Tomás y Aristóteles] intendit numerare integraliter species commutationum; sed distinguere sic ut facile possit quis percipere omnes permutationum species ex numeratis. Tam enim ex his quae ibi quam ex his quae hic dicuntur, apparent quae sint in his generibus computanda⁹⁷.

Puede ser, como ha señalado L. Elders, que la cátedra que los Escotistas tenían en Padova, «determinó que Cayetano discutiera sin fin con ellos y que entrara en el juego

⁹⁵ *Ibid.*, p. 648.

⁹⁶ Quedaría planteado el siguiente problema: si son especies especialísimas, todo lo que ellas contengan serían individuos. Así, por ejemplo, sería muy difícil la tipificación de actos morales e inmorales, de crímenes y delitos, etc.: pues cada uno, cada caso particular, habría tomado la entidad de individuos. Entonces: ¿Cómo tipificar? ¿Cómo dictar leyes? ¿Cómo establecer códigos de casos particulares? Habría que concebir una legislación en la que cada acto se tipificado, es decir: una norma para cada delito (pues son todos individuos, particulares).

⁹⁷ Esta es la quinta precisión de la que supra hablamos. Por supuesto que la aclaración es nuestra.

de innumerables distinciones»⁹⁸. Distinciones que indudablemente han marcado sus escritos, como concluye el autor⁹⁹, y también su modo de comprender las cosas.

Respecto del todo¹⁰⁰ y la parte¹⁰¹, el Príncipe de los Comentadores señala que según el triple orden que encontramos en algún todo, así vemos tres partes de la justicia en el todo justicia; y que por ello la justicia es un todo triple, o lo que es lo mismo: un todo compuesto de tres partes llamadas, cada una de ellas, parte (justicia) legal, parte (justicia) distributiva, y parte (justicia) conmutativa¹⁰².

Retomemos otra nota de este *todo* que nos trae Magnavacca y que resulta de especial interés: es el modo en que fue entendido por los autores medievales, no como algo que sea sencillamente reductible a partes, «sino en su propia *ratio*»¹⁰³ que, en el plano lógico (analogado con el metafísico), tal *ratio* implica una serie de apreciaciones, de las que destacamos algunas.

Por un lado, el *totum universale* «una estructura esencial específica o genérica, expresada en un concepto universal» (i. e., géneros y especies). Por otro, el *totum integrale* «aquel cuyas partes son cuantificables, y que no se debe confundir con el [...] *t. in quantitate*, que es lo tomado universalmente, como ‘todo hombre’ o ‘ningún hombre’»¹⁰⁴.

Cuando hablamos de la virtud de la justicia, como un todo, nos referimos entonces a una estructura determinada de géneros y especies, cuyas partes son cuantificables. Y cuando leemos la expresión cayatena «quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur»¹⁰⁵, nos parece ver una predeterminación de las partes que deban ser encontradas en algún todo: tres. Como si el *todo justicia* perteneciese al *totum integrale* que debe ser siempre reductible a una triple ordenación, o tri-especificación, o tri-partición. Pero no hay razón para pensar que, a priori, todo *totum*

⁹⁸ Elders, L., «Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás», *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista*, op. cit., p. 1.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁰ Vid. Magnavacca, «Totum», en *Léxico*, op. cit., pp. 694 y ss.: «En cuanto término técnico, como caracterización general, se puede decir que esta voz denota cualquier conjunto de partes, independientemente del orden o disposición de estas. En este sentido, presenta un matiz de diferencia respecto de la *totalitas* (véase). En la Edad Media, el concepto de *t.* fue elaborado a partir de las consideraciones que hace Aristóteles en su *Met.* V, 26, 1023 b 25, y se entendió en correlación con el de *pars* (véase): un todo es, fundamentalmente, ‘*quod constat partibus*’, según señala Tomás de Aquino en *S. Th.* I, q. 10, a. 1, ad. 3».

¹⁰¹ Vid. «Pars», en *ibid.*, pp. 502. El concepto de parte es correlativo al de *totum* (véase) al cual se opone en cuanto que el todo se caracteriza precisamente como una unidad divisible en partes. Ambos términos presuponen la noción de unidad, mientras que la relación que se establece entre ellos está dada por el concepto de división o descomposición: se da una *p.* si hay división de una unidad primitiva.

¹⁰² Cfr. *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th.* II-II, q. 61.

¹⁰³ Magnavacca, «Totum», en *Léxico*, op. cit., pp. 694.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 694-695.

¹⁰⁵ *Comm. Card. Caie.*, en *S. Th.* II-II, q. 61, a. 1.

deba constar de tres partes. A no ser, claro está, que se haya optado tal preferencia como un modo de proceder que metodológicamente aporte mayor orden, o adecuación a la perfección. Tal elección es, según nuestro parecer, y a toda vista, inconducente¹⁰⁶.

Con esto, adentrémonos en la parte final de nuestro trabajo donde proyectamos (a modo conclusivo) las implicancias prácticas de tal diferenciación conceptual.

5. Conclusiones: Aplicación práctica de una diferenciación conceptual

Ahora bien, ¿qué incidencias pudo haber tenido, o de hecho tiene, todo esto en los campos de la ética, en la política y en el derecho? Es decir, ¿modifica en algo la conducta el tener dos o tres partes, siempre y cuando la parte general de la virtud (la justicia legal) continúe operando? ¿Es sencillamente un dato anecdótico? ¿Una mera curiosidad? ¿Un prurito académico?

Consideremos a partir de esta definición, o mejor, a partir de estas definiciones bien contrapuestas en sus diferenciaciones, los alcances prácticos que se desprenden.

Por el lado de la ética (de su sistema ético) o mejor, partiendo desde el punto de vista moral de Cayetano, las virtudes no son ya entendidas en el sentido de hábito personal. Por el contrario, vienen ahora a ser «actos tipificados y normativizados» que deben ser cumplidos bajo el pretexto del deber¹⁰⁷.

Se supondrá aquí que, con el sólo hecho de cumplir objetivamente con los actos prescritos por tal o cual virtud, el hombre alcanzaría así la felicidad. Que es el objetivo de toda vida forjada en las virtudes, y de las leyes también.

Se correría el riesgo, también, que desapareciese todo el argumento sobre la racionalidad y la autonomía moral. Puesto que, si en cada caso disponemos de un moralista, perito en casuística, que nos brinde o nos diga en cada momento qué es lo que debemos hacer y cómo se espera que lo hagamos... ¿Dónde queda el comportamiento voluntario?¹⁰⁸ ¿Qué hacer con las pasiones y los sentimientos, con toda la vida afectiva?

Una ética que esté allí solamente para legislar las acciones justas, castigando a quienes no cumplen con las normas externamente dadas, tiene a nuestro entender muy poco que ver con la perspectiva ética tomista; concebida como una doctrina de la virtud en cuanto acto humano libre y voluntario que se ordena a un fin, en tanto que lo reconoce como bueno y lo conduce a la felicidad.

¹⁰⁶ Hemos advertido, también en otros trabajos, que el Cardenal adopta frecuentemente una «tricotomía» en sus clasificaciones, para descubrir siempre de a tres las especies de un género.

¹⁰⁷ Hablamos en el mismo sentido que lo hace J. Pieper en las páginas que hemos citado *supra*.

¹⁰⁸ Cfr. Vendemiati, A., *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2012, p. 67.

Para apreciar algo como bueno es necesaria no sólo la experiencia moral, más también y, sobre todo, la razón que se pone a reflexionar sobre tal. Y así educir principios ciertos, universales y válidos que guíen nuestra vida hacia la felicidad.

La ética presente en los comentarios de Cayetano, quien prescribe e indica a cada paso qué es lo que debe hacerse en cada momento o circunstancia, deja ya de ser la propia virtud tomasiana de la justicia. A este respecto nos dice M. Rhonheimer que:

La virtù della giustizia è il perfezionamento della volontà riguardo all'aspirazione al 'bene per l'altro'. Essa è la volontà ferma e costante di dare a 'ciascuno il suo', di dargli ciò che gli spetta, e precisamente, [...], nei vari ambiti dei rapporti interumani, che costituiscono le varie parti della giustizia come virtù speciali: giustizia dello scambio, della distribuzione e della legalità¹⁰⁹.

Esto no es la virtud de la justicia para Tomás de Vio...

De un lado, la virtud desde el punto de vista cayetano es algo que deber ser realizado en cuanto deber y para evitar, por ejemplo, una pena o un castigo. Recordemos que siempre está indicando con sus comentarios qué hacer, para evitar tal o cual pecado. Además de que siempre manifiesta que pecaría, mortal o venialmente, quien obre de esta u otra forma. Del otro, la virtud de la justicia ya no sería aquella que mira al bien del otro, como afirmamos con Rhonheimer, siguiendo ambos a Santo Tomás de Aquino.

Lejos de esto está la interpretación del Cardenal de Gaeta, para quien la virtud de la justicia sería, entonces, aquel conjunto de actos, prescripciones e indicaciones que el sujeto debe seguir, no en vistas del bien del otro... sino preocupándose por el suyo propio, evitando que recaigan sobre él ciertos males.

¿Y qué tipo de justicia es aquella que busca el bien propio, en primera medida, para que los demás sujetos –que también buscan obrar la misma virtud– no me dañen a mí mismo en mis propios bienes? Pues esta justicia tal vez tenga más que ver con ciertas notas del paradigma ético del liberalismo individual. En este sentido A. Vendemiati glosa a G. Abbà, tras haber puesto a Hobbes como máximo representante moderno de la ética en tercera persona: «La tipica applicazione di questo paradigma si riscontra nell'impostazione dell'individualismo liberale, in cui l'unico dovere consiste nel rispettare l'autonomia degli altri»¹¹⁰.

Hemos insinuado anteriormente que el Cardenal es un moralista moderno por todo esto... ¿Será acaso el pionero o inaugurador de este dicho paradigma? ¿Podemos señalarlo como el primero de ellos, como el filósofo ético que fundó e influyó todos los discursos éticos que le sucedieron? En sede científica, pues, sería muy temerario afirmarlo. Lo que

¹⁰⁹ Rhonheimer, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando Editore, 2006, p. 207.

¹¹⁰ Vendemiati, *In prima persona*, op. cit., pp. 66-67.

sí podemos decir es que, debido a su importancia, ha influenciado notablemente en la reflexión sobre la filosofía política y la ética, así como en otras áreas¹¹¹.

Para el natural de Gaeta, la virtud de la justicia es una con tres especies subjetivas: una general y dos particulares, las cuales son especies especialísimas. El problema de esta forma virtud cayetana radica en que se ha perdido la justicia general, porque ya no es más general... No dirige ni anima al resto de las virtudes morales hacia el fin que les es propio, ni mucho menos hacia el bien común.

Cabe la pregunta: ¿Qué harán, pues, las demás virtudes sin un principio que las guíe? Lo mismo que una nave sin gobierno en medio de una feroz tempestad: entregarse a la deriva y al vaivén de los vientos circunstanciales.

Cayetano ha introyectado la forma de la justicia general, conjuntamente a las dos particulares, en una nueva forma. Hay una deformación de una, o mejor, de las dos formas de la justicia, puesto que equipara las partes subjetivas de la justicia particular con la forma de la general. De un lado podríamos decir que de-genera la justicia general (*capitis deminutio*); del otro, que diversifica en dos géneros aquellas partes subjetivas.

Hemos adelantado un alcance práctico de esto: no hay virtud general que anime, que dé unión y cohesión a todo el resto de las virtudes morales. No es ya aquel lucero que, con su brillo, dirige las restantes virtudes morales. No será tampoco aquella virtud que halle complementariedad en la caridad, otra de las virtudes generales. Puesto que, al ser una más de entre el resto de las virtudes morales, no podrá guiarlas al bien común, que se ordena al bien común sobrenatural.

Así, comenzará a deshacerse, paulatinamente, todo el armónico edificio en torno a las íntimas relaciones entre las virtudes morales y teologales. Por lo tanto, y resumidamente, lo que ha obrado aquí el Cardenal Tomás de Vio con esta deformación (pérdida de las formas) de la justicia es una especie de cisura, que vaciará todo el cuerpo doctrinal

¹¹¹ Nuestras palabras y estas conclusiones deben ser conectadas con el análisis que Henri de Lubac realiza con respecto a los comentarios del Cardenal a la *Summa theologiae* y su comprensión del concepto «*natura*»: «We also see that it is not to Jesuit theology, to Suárez or Molina that we should attribute—at is sometimes done—the authorship of the theory that sees human nature «as a closed and self-sufficient whole». Cajetan is, if not quite the first initiator of it, at least its patron and leading authority. It was chiefly he who introduced it into Thomism and, more precisely, actually into the exegesis of St. Thomas himself, thus conferring upon it a kind of usurped authority. Cajetan was followed by Koellin and Javelli, who show signs of being in the same quandary as their master before them, yet they have the same strange assurance. This is not primarily a value-judgment, but a statement of fact upon which it would seem that everyone ought to agree, and which in fact is gradually coming to be accepted: the interpretation by Cajetan and his emulators, which largely determined later Thomism, is far from being wholly faithful to the text on which they are commenting. Without doubt it falsifies the sense». De Lubac, H., *The Mystery of the Supernatural*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, pp. 145-146.

moral del Aquinate a partir del desangrado del lucero de todas las virtudes; le ha quitado el alma a la ética filosófica tomista.

Y esto porque ahora ya no hay un sentido de analogía entre las formas de las virtudes –«el sonido es uno, sus partes pueden ser jerarquizadas»¹¹²– sino que dicha tripartición expresa cierta equivocidad, «en los que el sonido es uno, pero los conceptos significados son varios y sin orden ni relación entre sí»¹¹³.

Así, todas las virtudes morales quedaron liberadas a la propia suerte, en una especie de *ipsismo* teleológico e inmanente. Todas mirarán a su propio bien, y lo conseguirán, sí... Pero... ¿y luego qué? ¿A dónde dirigirse? ¿Hacia dónde mirar? ¿Qué fin último –verdaderamente último– perseguir? No habrá respuestas... Al menos no aquellas que se puedan educir natural y filosóficamente del espíritu del realismo tomista. Tal vez todo esto culmine en un pleno moralismo, o conduzca a un formalismo y a un voluntarismo. Cuestiones todas que exceden naturalmente los límites y las intenciones de este trabajo.

¿Y qué decir respecto del derecho? Las palabras de A. Vendemiati son perfectamente aplicables, en este sentido, al Cardenal Cayetano:

Quando le etiche della terza persona vogliono garantire al soggetto la possibilità di realizzare i propri desideri senza danneggiare gli altri, esse –di fatto– riconoscono l'importanza delle persone, della loro libertà e dei loro desideri. Ma, paradossalmente non si occupano del senso della vita delle persone: libertà e desideri sono lasciate senza meta, in balia della 'volontà di volontà' o dei capricci del momento. L'etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come 'doveri'¹¹⁴.

Al desequilibrar la intelección sobre lo moral, pues, se alterará consecuentemente la moral misma. Por ello será necesario indicar a cada paso qué hacer, y cómo hacerlo¹¹⁵.

Nicolás A. Lázaro
nicolas.a.lazaro@gmail.com

Fecha de recepción: 10/06/2020

Fecha de aceptación: 12/09/2020

¹¹² Cfr. Casaubon, «Justicia», op. cit., p. 103.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Vendemiati, *In prima persona*, op. cit., p. 67.

¹¹⁵ Estas son, pues, nuestras conclusiones. Sin dudas parciales, a partir de la investigación que hemos desarrollado y esperamos continuar. Así como también mejorarlas y profundizarlas, a la vez que corregirlas si vemos en un futuro que así fuese necesario.

TEXTOS Y TRADUCCIONES /
TEXTS AND TRANSLATIONS

ROGER BACON

LETTER TO POPE CLEMENT IV

Translated by

Nikolaus Egel

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Resumen

El texto aquí presentado es la primera traducción de la *Carta al papa Clemente IV* de Roger Bacon, que fue editado por F. A. Gasquet en 1897. Es la carta de Roger Bacon introductoria al *Opus maius* que envió al papa Clemente IV en 1267, junto con su obra principal, y que resume su proyecto de reformar las ciencias y la sociedad de su tiempo, como se describe en su *Opus maius*.

Palabras clave

Roger Bacon; *Opus maius*; *Carta al papa Clemente IV*; reforma de las ciencias en el siglo 13

Abstract

The text printed here is the first English translation of Roger Bacon's *Letter to Pope Clement IV*, which has been edited by F. A. Gasquet in 1897. It is Roger Bacon's introductory letter to the *Opus maius*, which he sent to Pope Clement IV in 1267 together with his fundamental work, and which summarizes his project of reforming the sciences and society of his time as described in his *Opus maius*.

Keywords

Roger Bacon; *Opus maius*; *Letter to Pope Clement IV*; Reform of Sciences in the 13th Century

Letter from Pope Clement IV to Roger Bacon

To my beloved son, friar Roger, called Bacon, of the Order of Friars Minor. We have received your letters which were addressed to us with great joy; and we have listened very attentively to the conscientious and prudent explanations which our beloved son William, called Bonecor, has given us orally to explain your letters.¹ In order that your intention may become clearer to us, we want to let you know, and we do so by mandate in an apostolic letter, that you will not fail to send us as soon as possible that work which we have asked you to communicate to our beloved son Raimund of Laon when we were still in an inferior office. And we entrust you with this task notwithstanding the contrary provision of any superior or any regulation of your Order, and it shall be written in beautiful script. And also explain to us what you would propose as a remedy for the dangers you have recently described: and do this immediately and as secretly as you can.

Written in Viterbo, on the 10th calends of July [22 June] of the second year [of my pontificate 1266].²

Chapter 1

Salutation to Pope Clement IV and Roger Bacon's delight in the task³

{497} To the Holy Father and Lord Clement, Supreme Pontiff by the Grace of God, whose servant of his Holiness kisses his holy feet.

Because the honor of such a great reverence – so full of wisdom and of such indescribable brilliance of eloquence – has driven me unworthy of my position to send you my philosophical writings, I humbly request that it be attributed not only to my weakness but also to your mighty, wonderful inclination, if I should fail to pay the proper reverence, if I should apparently fail to welcome such a great honor, if I should become speechless and if my pen may tremble. {498} For who could be so full of witty ideas, what power of mind could be so powerful and what power of memory so tireless, and where could there be found such a splendor of eloquence, such an unprecedented mode of expression, and such a great power of speech, by which the concession of your sublimity could be adequately expressed?

After all, the head of the Church has visited someone who is not even worthy to be the sole of his foot. The Vicar of the Savior, the Lord of the whole world, has decided to

¹ Cf. for the history of the *Opus tertium*: Massa, E., *Ruggero Bacone. Etica e Poetica nella Storia dell'Opus maius*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 7-23.

² Cf. for this letter to Bacon from Pope Clement IV: Roger Bacon, *Opus tertium*, Lat.-Ger., ed. and transl. N. Egel, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2019, p. 4.

³ The translation (with page numbers in {} brackets) follows the edition of: Roger Bacon, *An unpublished fragment of a work of Roger Bacon*, ed. F.A. Gasquet, *The Historical Review*, 12 (1897), pp. 494-517. Divisions in Chapters and Headings are mine, not in the original.

appoint unworthy me, who can hardly be counted among the various parts of the world. The sun of wisdom, which illuminates the world, the wonderful vessel of the magnificent heavens, with the rays of its command, reaches a man shrouded in shadows through the multiple darkness of ignorance, and even commands me to create a monumental work. The Prince of the word, who is so rich in the joys of eloquence, has ordered someone who stammers and who lacks not only the rhetorical embellishments of high Latin but also its initial grounds, to write something and to prepare a written treatise!

However, truly: the honor of this command, which is almost immeasurable and infinite because of the sublimity of its commissioner, allows me to overcome my weakness, because I feel through this powerful impulse that I can far exceed my own humble powers. I feel a fervent enthusiasm, rise with new vitality, rejoice with extreme passion and jubilate with the greatest excitement at the friendly concession of the one who gave me this commission. I am not only grateful, but I must be extremely grateful, because your Holiness drives me to be able to actually realize what I have desired with fervent desire, what I have pursued with great effort and at great cost! For even if the corner stones have not yet been laid, the wood and stones are already there, namely the power of the sciences and the languages; and I will carefully study how the other buildings necessary for wisdom have to be constructed. For the marvels of the arts and sciences are currently subject to great difficulties, especially in the times that are approaching the days of Antichrist and his followers, towards which he will be furious and angry, so that the study of wisdom will be oftentimes confused, as will be clearly shown below. Therefore, without special apostolic foresight, no remedy will ever be able to be provided against this danger. But when your authority reigns, there can be no obstacle, for your power will rule the heavens, dissolve purgatory, trample down hell and embrace the whole world. Since your sovereignty has commanded me to send you my philosophical writings, I will therefore, in this preceding letter, set forth the views of the philosophers in the most certain manner appropriate and fitting to each work and investigation.

I am also guided in this by the authority of Augustine, who, in the second book of *De doctrina christiana*,⁴ expresses the view that the gold of wisdom and the silver of eloquence of the philosophers must be recovered by Christians as from unjust owners. All the Holy Fathers of the Church also agree on this, as will be discussed in more detail in the appropriate place. But diversity helps the reader to learn, as Pliny says in the 14th Book of his *Naturalis historia*,⁵ and from the same thing, the mother of tedium, results

⁴ Cf. Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout, Brepols, 1962 (= CCL 32), II, 40, 60, 144.

⁵ Cf. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. K. Brodersen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014, Praefatio, 4, p. 16.

spiritual reluctance and indignation, as is taught in the book *De planctu naturae*.⁶ In this sense, Seneca also writes in the book *De copia verborum*, that «there's nothing pleasant save what variety freshens»⁷. Therefore, I will sometimes cite several authorities on the same subject.

Praise be to God, the Father of our Lord Jesus Christ, that he has placed a wise ruler on the throne of his kingdom, who is carefully dedicated to the study of wisdom. The predecessors of your Beatitude were, of course, occupied by other ecclesiastical matters and, moreover, often harassed by obstinate princes, which is why they could not let their minds be guided and calmed by such a study [of wisdom]. But by the authority of your virtue, as the right hand of God, the flag of triumph has been erected above heaven, the sword has been withdrawn, the hostile parties have been thrown into hell, the peace of the church has been restored and the reign of joy has been granted to all believers – and all this because {499} the inexhaustible depth of your intellect has miraculously created a time for reflection which is favorable to the wise. Because after the confusion has been settled, the soul becomes wise and prudent, as Aristotle writes in the seventh book of the *Physics*;⁸ and in the second book of *De somno et vigilia* he affirms that the spirit is highly capable of understanding important and secret truths, as soon as it has been freed from the worries and troubles of this world. But each one is obliged, according to his peculiar ability, to engage in the wide variety of ecclesiastical activities and duties; and above all, those who are in the forefront must be concerned with the salutary promotion of scientific activity.

In this matter I would like to use the expression of Aristotle in the third book of his work *De anima*:⁹ The speculative intellect that considers the truth becomes practical by extending it to the love of goodness, because reason precedes right will and leads it to salvation. For we cannot do good if we do not know how, and we cannot avoid the evil that is unknown to us. Therefore, while ignorance prevails, there is no remedy for evil, because the man shrouded in darkness has fallen into sin like a blind man into a pit – which is why no danger can be compared to ignorance. But he who knows the truth possesses it, even if he sometimes ignores what would have to be done: yet he can return to his convictions, regret his transgressions and beware of future evils. Thus, there is nothing more worthy than the study of wisdom, by which one escapes the mist of ignorance and by which the human mind is enlightened so that it chooses what is good and avoids every evil. Moreover, those who are eager for knowledge do not only serve themselves, but are preferred for any leading position within the Church. They become the leaders, directing the whole multitude of the laity, converting heretics and

⁶ Cf. Alanus ab Insulis, *De planctu naturae*, ed. J.B. Köhler, Münster, Aschendorff, 2013, Prose 5, p. 136.

⁷ Syrus, P., *Sententiae*, Lat.-Engl., *Minor Latin Poets*, ed. J. Wight Duff and A. Duff, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934, p. 51, l. 278.

⁸ Cf. Aristotle, *Physica*, ed. W.D. Ross and J.A. Smith, Oxford, Clarendon Press, 1930, 247b25.

⁹ Aristotle, *De anima*, Gr.-Engl., ed. and transl. R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, 433a 9ff.

other unbelievers and giving advice on how to strike back the unruly and those destined for eternal death. Consequently, the happiness of the whole world depends on the study of wisdom, but from a contrary attitude comes its loss, and the whole world is thrown into disorder.

Chapter 2

Reason for the letter and obstacles facing the work

Because your Greatness commanded me to write back as soon as possible, I was restless and in a hurry. For if a request from friends must already be fulfilled quickly and with full devotion, so that it does not seem as if the love dedicated to the scientific activity is cooling off (as already Platearius¹⁰ wrote, an expert in the field of medicine), all the more the will of the rulers, and most of all the will of the ruler of the world, must be fulfilled as quickly as possible. For as Sallust says in his book *De bello Iugurthino*: «Nothing hastens quickly enough for the soul that desires.»¹¹ And Seneca, in his famous book, says: «Desire finds even quickness slow.»¹² The same author writes in his seventh book *De beneficiis*: «That is received more graciously which comes from a willing than that from a full hand.»¹³ Thus Ovid, too, expands on Solomon's words in his *Tristia*: «Anxious hope distracts the mind and consumes joy by its long promise.»¹⁴

However, I not only believe that no delay can be tolerated anymore, but I have also decided that the commissioned work must be continued with all my strength. Because I am bound by the strength of your power, I cannot hide anything: if it were not for your commission, I would still be in the situation of being ashamed to have neglected your apostolic grandeur. Moreover, the matter under discussion here (because, after all, it is a matter of the blessing of wisdom) by its very nature invites each one to freely communicate it. As Boethius says in the prologue to his work *De hypotheticis syllogismis*: «Even if the contemplation of truth must be done in the way that is appropriate to it, it is nevertheless all the more amiable if it is made accessible to the public. No thing is indeed good which does not shine more beautifully if it be confirmed by the awareness

¹⁰ Cf. Platearius, *De febribus, Ioannis Serapionis*, in: *Opus totius medicine practice*, ed. O. Scotus, Venice 1530, f. 169r.

¹¹ Sallust, *Iugurtha*, ed. and transl. J.C. Rolfe, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1921, 64, 4, pp. 274-75.

¹² Syrus, *Sententiae*, op. cit., p. 38, l. 176.

¹³ Seneca, *De beneficiis*, ed. and transl. J.W. Basore, Seneca, *Moral Essays*, vol. 3, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1935, 1, 7, 2, p. 26-27.

¹⁴ Cf. for this quotation: Roger Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, Lat.-Engl., ed. and transl. T.S. Maloney, Leiden et al., Brill 1988, p. 121, n. 7.

of a greater number.»¹⁵ And Seneca, in one of the first *Epistulae morales ad Lucilium* says towards the end:

I rejoice to learn more so that I may teach; nor will any thing please which I am about to know for myself alone, granted it be exceptional and beneficial. For if [it would be the case] that wisdom be given me with the provision that I hold it hidden and that I do not proclaim it, I would refuse it, {500} for an enjoyable possession is of no value without a partner.¹⁶

Likewise said the great King Alexander of Macedonia, disciple of the great Aristotle, when he invited Dindimus, King of the Brahmins, in a philosophical conversation that had arisen between them, to share his wisdom:

The sharing of wisdom is a free thing, not knowing loss when, shared, it is transferred to another, just as if you kindle many lamps from one flame you cause no loss to the principal matter which acquires the ability to kindle more as often as one finds reasons for it to manifest [itself] more.¹⁷

But it is now possible for me to eagerly fulfill what I was ordered to do. To the best of my ability I am highly willing before God; but what you demanded when I was in another profession¹⁸ has not been completed, though you did command it. For it is true that many years ago I had decided to record my knowledge in writings, and this has become known to most people. In my other status, I had written many things, especially to teach the young people, works that many people think I should rewrite. Moreover, because I had already been externally occupied for ten years due to numerous debilitations and illnesses, and therefore had no leisure time for scientific activity, it is, moreover, common knowledge among some people that I now wanted to devote myself entirely to writing. But I have written nothing, except what I have collected in some chapters at the request of friends, sometimes about one science, sometimes about another – and sometimes only in a very provisional way. Therefore, neither in my first nor in my present state have I written a complete work on any field of philosophy. And neither have I produced anything to be grateful for, nor is it worthy enough to be presented to your wisdom. Moreover, I no longer possess what I have written, for I have not preserved these writings because of their imperfection. Nevertheless, I have, as far as I could, made many obligatory considerations for preparing these writings, and I have already arranged everything to build a structure of teaching wisdom – even if it

¹⁵ Boethius, *De hypotheticis syllogismis*, Lat.-Ital., ed. and transl. L. Obertello, Brescia, Paideia, 1969, I, 1, p. 204.

¹⁶ Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. and transl. R.M. Gummere, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1917, 6, 4, p. 26-27.

¹⁷ The source of this quotation is unknown, cf.: Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, op. cit., p. 121, n. 16.

¹⁸ Before Bacon's entry in the Franciscan Order.

has not yet been created. Which is why Raimond of Laon, who spoke with your Grace about my writings, did not understand my intention at all.

It has certainly become known to your Glory – as your two commissions show – that I was obliged by an extremely strict command (which applies to the entire Order) not to communicate what I had written in the form that I had actually created it, and I was therefore reluctant to write it in its entirety. Because whether I want it or not, it could only be written if it were copied by scribes who also would have copied [my works] for themselves or for friends, and they would therefore communicate it to all people. For I have seen on several occasions that extremely secret writings have been spread by the deceitfulness of the scribes, and consequently a guilty conscience would afflict me because I would have violated the rules. Moreover, I have refrained from the writing of scientific works because I could not share them with my very dear friends and the necessary spiritual supporters – without whom I am not able to do anything. Indeed, I have a learned friar and also other very esteemed friars, but I could not count on their help unfortunately. That is why I decided to stop writing altogether, especially since none of my superiors encouraged me to write.

There were also other things that prevented me from writing: a prolonged period of exhaustion and a lack of funds and sponsors. In fact, no one is able to accomplish extraordinary things without the help of others. In any case, the daily urging of my spiritual superiors made me obedient to other occupations, and therefore I could not execute what I wanted to do. Rather, I began to despair given the obstacles which had accumulated, and I was indifferent to many useful and magnificent insights which I had collected by means of various copies, transcriptions, and other great efforts over a long period of time before I first received the commission of your Highness. Now, then, because your apostolic Grandeur has assumed that I have completed the writings that it has asked for, and that I have already made notes that are suitable to be transmitted in writing, I humbly bow my knees: {501} Oh may my Lord accept the apology that his young servant puts forward in these matters!

For because I have shown myself to your Majesty before God as one who is ready for such a task, I have understood that the writings that were not written then must be written now. But after I received your papal letters, I thought in secret about what I could return in gratitude to the Vicar of Jesus Christ. I have made every effort to do so, since I have set myself the goal of completing the desired work by the time after the feast of Epiphany of the Lord. And I have put together many such things, written down even more, and made numerous copies, so that, after a final examination, I may obtain a single work written in one copy. But because of the dignity of the work and the well-known peculiarity of wisdom itself, I could not accomplish what I had so longed for in time because of the obstacles which had arisen.

For though it may be very easy for a man who is scientifically well educated to reinforce fragile truths to infinity and to extend and boast about insignificant things, it is not worthy of a wise man, for this behavior would bring everything to a standstill and

put an end to wise deliberation: for it is not important to disperse a few things, but to direct several things in a straight path. It is therefore foolish to use one's abilities violently on vain things and to neglect the marvels of wisdom, of which one alone surpasses the many thousand things that are spread everywhere. Also, the world is already full of writings by which meaningless and childish teachings are spread. This is why I have no intention of putting together anything of this kind unless the secrets of wisdom may require it, inasmuch as they cannot be grasped without the smaller things.

I would now like to move on to the mysteries of the sciences, not only from a philosophical point of view, but also in so far as they are necessary for the attainment of divine wisdom, because – as has been shown above – another [wisdom] cannot accomplish anything.

I am not only writing in order to acquire them completely in a bookish manner, but for other [and more important] reasons: namely, to be strong enough to guide the Church and the Christian community, to convert the unbelievers and to strike back [against] those who cannot be converted, so that they are not pushed back less by the effects of wisdom and the influence of the Church than by warlike undertakings – things that are all sufficiently possible for and worthy of your Majesty. That is why I could not write my treatise in such a short time, and certainly it is not within my power or anyone else's in this world to accomplish it all alone, because it requires the cooperation of several wise men. For anyone can easily consider himself a specialist if he thinks he can give an opinion on small matters, and yet he is often found wanting once he has been led into another field. It is therefore necessary to listen to the advice of others on great matters. After all, even the builder of a great building cannot split all the wood and chisel all the stones, nor can he erect all parts of the building with his own hands. Even if he knows how to do all this, it still requires different carpenters, sculptors and workers to build what is less demanding. It is the same here as everywhere else, for otherwise the author of such a valuable work could not possibly fulfil what he intended.

In addition, a large amount of parchment and scribes are required to make different copies of the same script before a single one can be completed without error. After all, we see in the assemblies of the spiritual dignitaries and the princes that a single writing passes through many hands before the examined writing receives a bull or a seal. Because of the difficulty and importance of these matters, it is necessary to produce numerous writings before we can have a clear and lasting examination. For there are six conditions necessary [for this]: that the expression is appropriate, that what is cited is true, that it is exquisite and essential to the subject matter being dealt with, and that it is short, clear and perfect.

Since I feel my own weakness, I do not write anything difficult, so that it does not take more than four or five copies before I have what I intend. But apart from the scribes there are other persons needed who supervise the errors and carelessness of the copyists {502} and who not only correct what is written but who are also well versed in figurative representations, in numbers and in languages. Because without these things

nothing can be presented brilliantly clearly, in order to keep what I want to bring to your Grace in an appropriate manner. That is why there is more effort in the works of wisdom needed than any ignorant person can imagine. Moreover, nothing can be accomplished without the instruments of astronomy, geometry, optics and many other sciences, for it is by the means of these sciences that we gain knowledge of the celestial bodies which are the causes of the changes on the continents down below: but we are not able to recognize the effects without their causes.

Since without such instruments the realization of great things is impossible, their possession is extremely necessary, even if only a few [of such instruments] were invented by the Latins. In addition, copies of all scientific books are required, as well as copies of the ancient orators and scholars, which cannot be found in my library or in anyone else's. They should, however, be collected by the wise men's librarians across various fields. And finally – since the authors contradict each other in many things and have written down many things on the basis of mere rumor – it is necessary to check the truth of the evidence, as I demonstrate in the treatise on experimental science. This is why I have often sent messengers across the sea – both to various other areas and to large commercial markets – to see the things of nature with my own eyes, and to test the truth of creation by sight, touch, smell, sometimes even hearing, and by the certainty of experience, since I could not observe their truthfulness by books alone – just as Aristotle sent several thousand people to various regions to learn the truth about the things of this world.¹⁹

It follows from all this that many and great expenses [for such a work] are required to which I did not have access, especially because my relatives and friends – which fought on the side of the King of England – have been ruined as much as the King himself. Because of the commission of your Greatness, I have sent a message to England asking for money, but since [my relatives] have left my homeland, and since the King's enemies are occupying the territory, I have not received an answer to this day.

Moreover, I was hindered by a particular obstacle from my superiors, who always demanded something else from me. But I could not sufficiently justify myself, because your Sovereignty had finally ordered me to carry out this enterprise in secret, and because your Majesty had offered them nothing to excuse me. Because of my miserable situation, I was forced to come back to the one who could get all the means needed: if only he would point out the importance of such a great task, if only he would show what would have to be demanded for its accomplishment, what would stand in the way of its execution and how to remove every obstacle so that the will of the Lord would be accomplished in everything. I would advance my endeavors to completion [with your help] a thousand times more advantageously and gloriously than without your knowledge and assistance. For all these things are not in the power of everyone; and

¹⁹ Cf. Plinius, *Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, ed. L. v. Jan and K. Mayhoff, Stuttgart, Teubner, 1967–2002, 8, 17, 44.

they can only be practically realized under the supervision of the one person who holds the wealth of power.

No wonder, then, that nothing splendid or outstandingly sublime can occur within the Church, when it is neglected by the one whose creative power flows through the whole body of the Church. Since the predecessors of your Holiness have not for some time now stretched out their hands to the helm of science, the mysteries of science and the arts – which are extremely useful for the Church of God, for the community of the faithful, for the conversion of the unbelievers, and moreover for the repulsion of those who cannot be converted – remain necessarily neglected and unknown to spiritual dignitaries and Christian princes. The same is true of the majority of students and their teachers, although God has always saved the wise who know all that is necessary for wisdom. But not because a single one knows every single detail or the majority of things, but because one person knows one thing while another person knows another thing, so that all sages of this kind could unite. It is by your authority that wisdom can be fully accomplished, both in itself and in relation to the four areas mentioned above. And it is thereby possible not only to grasp the fullness of wisdom but also {503} to effectively exclude all untruth – such as, for example, the magic arts and heretical wrongdoings that have taken root among the unbelievers and that are of use to the Antichrist and his followers – so that the Church has at her disposal numerous remedies of wisdom against them.

Chapter 3

Concern of the preliminary work

But though I do not deliver the main work, I am nevertheless happy to present, according to my ability, the strong and deep roots of wisdom to your Greatness, as well as the upwards extending branches with the sweet fragrance of their flowers and the sweet taste of their fruits, as well as a sufficient amount of writings until it may please your Holiness to ask for greater things. For these reasons, the intention of the whole work shall be openly shown in this letter. But before doing so, it is necessary to exclude some things that might be objected to my endeavor.

If your Greatness will find words of explicit praise or rebuke scattered here and there several times [in my writings], you should know that the matter itself to which I refer requires this, as will become clear by the order of this treatise. Indeed, as Aristotle²⁰ says, the correct mode of expression must be sought according to the matter in question. For if the style does not correspond to this subject matter, it is inharmonious and ugly, and is not able to enlighten the truth. Therefore, when I sometimes insert solemn words, one should not be surprised, because the importance

²⁰ Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. and transl. T. Irwin, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1999, IV, 2, 1120b 1, 3, 1094b11-14.

of the matters dealt with requires such things urgently. This is why my style of writing is not due to pleasure or exaggeration, but rather to the awareness of being close to the truth. In order not to appear like someone who hopes for extraordinary things, I speak only because I wish to please God and his representative, which I desire consciously and knowingly from an unquestionable feeling. And because I am bound by the mandate of your Sublimity to send a wise scripture, I did not wish to keep the truth secret, for otherwise I would have betrayed the goodness of your Grace. Therefore, everything should be presented in a way that is appropriate.

Moreover, I would otherwise give up respect for wisdom and, as I will briefly explain, I would have to be considered simple-minded by every wise man. For because your Majesty has commanded that a philosophical writing be sent, I must trust that I can do this as profitably as possible. I show the utility of philosophy in its complete nature with the help of seven sciences, without which one cannot know anything about philosophy, but by whose help it is easy to pursue the other sciences.

Since I show that philosophy is perishable and useless, even harmful and despicable, unless it is dedicated to the wisdom of God, and that, moreover, it is indispensable to its mistress [theology] beyond all measure, the benefit of philosophy, as desired by your Holiness, can be illustrated to you only by reference to divine wisdom. I show the utility of philosophy in its complete nature with the help of seven sciences, without which one cannot know anything about philosophy, but by whose help it is easy to unfold the other sciences.

The first benefit of philosophy, then, is that it is significant as long as it is pursued for a higher purpose, but the second [benefit] is far greater, and the third is certainly the greatest and immeasurable: for it consists in the fact that philosophy serves wisdom entirely, in so far as it relates to the Church of God and to the other three areas. Because philosophy is useful in such wonderful ways, I would have withheld much about the utility of philosophy if I had not explained this in more detail. That is why I consider these seven [sciences] exclusively together with the wisdom of God, which refers to the Christian Church. If the other sciences have also been spoken of, and if the benefits of philosophy are fulfilled in them, there is nothing more than what is necessary [for the study of wisdom]. For whoever could understand and carry out what I am writing, would be perfect in wisdom; that would be enough for man in this life, both for himself and for the whole world.

Consequently, I write all these magnificent words because of the mandate of your Majesty, and although you do not order me by command directly, I am glad that I have made my convictions freely available, since I have now shown to the Vicar of God and to all mankind what is useful. For if my scripture urges {504} strongly to carry out the useful services that I describe, that is certainly good; if not, at least God will forgive me.

Similarly, one could doubt the possibility and certainty of the things I cite. But even if Pliny may say in the prologue to his *Naturalis historia*: « It is a difficult task to give

novelty to what is old, authority to what is new, brilliance to the commonplace, light to the obscure, attraction to the stale, credibility to the doubtful »²¹, it is nevertheless the case that, by the authority and unanimity of the wise men from the beginning of the world and by reason, it is easy to prove everything I have presented, even if experience may not show it openly. Nevertheless, it is possible that everything I have presented may be done by the power of philosophy; and art and nature suffice for this purpose. That is why [my undertaking] will not be an impossibility neither on the side of the things being created nor on the side of philosophy, and certainly not on the side of man, if the papal authority supports it, since its help is immeasurable. For if the Roman Church, as a result of the execution of all the things that I am describing, should shine forth, there can be no doubt that all things can be accomplished in time, because the books of complete wisdom can be found, as well as the wise men to understand and execute all these things, if it be necessary. They would only have to be honored by means of appropriate positions, and all necessary things would have to be provided, which is nothing for your apostolic power. Such wise men I would suggest to your attention, which I could employ like a grindstone that would stir up their knowledge.

But I do not undertake to examine all things individually, nor do I alone suffice to do so, though all things could be confirmed by appropriate works. Since your apostolic Greatness requires it, I would be foolish, even extremely foolish, if I were to present to your Honor anything containing an untruth. I therefore write in the face of God and from a clear conscience, because I believe that truth is grasped by the individual. And your Wisdom should not be troubled by the fact that much of what I write is contrary to what is believed by the multitude, by custom, and by numerous authorities. Because all of this is apparently removed by the treatise I am sending.

For I show that from the beginning of the world the causes of all evil have been bad customs, the views of the multitude, and dubious and unworthy authorities, which have been accepted by many who have praised what they knew and rebuked and neglected what they could not understand. These causes still prevail today and will prevail until the end of the world. In spite of these [causes], the saints, the philosophers and all the wise men have always been able to grasp the truth as best as they could and resist [these causes of errors] by their efforts, as I point out using multiple authorities and experience. For [in spite of these causes of error] God created from the beginning of the world through various times people who could not give up the truth, no matter what danger threatened them, although it was not always in their power to show the ways of wisdom because they had to wait for God's will. This is why Noah, Abraham, Moses, Jesus Christ, the Apostles and the Saints appeared, as I will show in detail in the first part [of my *Opus maius*]. That is why I am not confused when I speak about the truth known to me, even if there are less people than appropriate among the crowd of the Latins who are able to comprehend this by their own intellectual power. But if they were instructed, by the grace of God, there would be many who would fervently accept

²¹ Plinius, *Naturalis historia*, op. cit., Preface, I, 15.

the truth and reject all deviant ways. For most of them are born for the truth, but they find no one to impress the truth upon them and to explain it to them.

Even if I have chased these general reasons for all our evils with all my criticism, because I want to base everything on reliable authorities and the attitude of the wise and experienced (of whom there are very few), your Venerability shall not believe that I want to incite your holy Meekness {505} to attack the dubious authorities and the crowd by force; nor that I want to cause anger to unworthy people about the state of the studies in the shadow of your fame: for I am only concerned that I can collect a few falling crumbs from the richly laid table of God's wisdom. I think the greatness of your power will be able to provide for itself and its successors the perfect fullness of beneficial wisdom – not only in absolute terms per se, but also in the four areas already mentioned. For when the insight of your Holiness will have attained a greater certainty in these matters, the authority of your judgment will easily be able to convince also the learned and the wise, that those who thirst for wisdom will seek with the greatest joy to attain that which at present cannot be understood by the multitude of students. And moreover: what is sufficient for the multitude, hope will provide.

For Jerome says in *Isaiah*: «The multitude easily changes its mind after being instructed in the truth.»²² And this is true except when the mass is in the hands of foolish leaders. For even if the crowd in general tends towards evil and all too often has a weak leader, it can easily be led to virtuousness (even if only imperfect), if its leader does not hinder it. For the multitude is fickle, and once set in motion it cannot maintain the appropriate measure, so it can easily be directed to the opposite if its leader so decides. It swings through the wind of every doctrine like a reed; and what pleases its leader has the force of law for it. We see, therefore, that every gathering of people is moved according to the will of its head. If the leader disregards the good, the multitude falls into a deep slumber; if he urges it to do bad, it runs there with all passion; but if he instructs the masses to do good, it rushes in that direction just as recklessly. If he should admonish it to perfection, the crowd at least smells it from a distance, even though they certainly cannot taste perfection – which cannot be expected of them either, as I shall show in a suitable place. And even if your time should not permit you to complete everything for the masses, your Glory will at least be able to lay the foundation stones, uncover the springs and plant the roots, so that your successors may more easily complete what you have so happily begun.

²² Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII*, ed. M. Adriaen and G. Morin (= CCSL 73 u. 73A), 2 vols., Turnhout, Brepols, 1963, vol. 1, 3, 7, p. 50.

Chapter 4

About Roger Bacon's messenger John

But since a written record is not sufficient in important matters, but an oral discourse is necessary, which has a greater power, and since your Highness has long been occupied with the governance of the Church and with difficult matters of ministry, and since, moreover, the obligations of the Apostolic See do not leave much time to study, I was more interested in sending you a suitable messenger in my place than to compose a complete written treatise.

For these three reasons, it is necessary to send you an intermediary who can answer many things, even though the desire of your Glory may not be fully satisfied and my work will perhaps not be as useful as I would wish. Therefore, out of a childlike and extremely devoted feeling, I am speaking as it were to a revered Father, whose benefits and honor I fervently desire to increase, especially because of the multiple worthiness of your person, since you are in the place of God and hold the world in your hands. I am considering here only what is dignified and useful and must necessarily be presented therefore. And although I perhaps have to admit that there are many who would be better placed than I to impart what I am dealing with here to your wisdom, each one has his own approach and rejoices in his own view. That is why no one, however wise, is able to explain what I have written according to my own will, unless he has discussed my intention with me, and unless I have been able to explain my approach to him – which may be due more to my own weakness than to someone else's.

Since I am absent and the mediation by a messenger is necessary {506}, who must be as suitable as possible for it, I have sent John²³, in whom many merits are united, so that I cannot be accused of any negligence in this matter, if it should please you to make use of the service of this messenger. But even if he is better than I can express, God is my witness that I mention him only for the benefit and honor of your Blessing. If I had been concerned only with the appropriateness of the messenger, I would have found others who I hold in higher esteem and who are actually closer to my heart. For he is not related to me and I met him only seven years ago in Paris. Moreover, I took care of him only because of God and the goodness of this young man, because I thought that he could become an extremely useful vessel for the Church of God. But if I had chosen someone only for my own benefit, I would have found someone wiser who would have taken better care of these needs, which is why I see the reason for my actions solely in the divine greatness of your Majesty.

Because this young man has been instructed by me for seven years – thus also since the time I received the commission of your Venerability – I have instructed him especially in the things that were important to me, which is why I could not find anyone

²³ Cf. Hackett, J., «Bacon and his First Interpreter, the Anonymus Iuvenis Iohannes», in C. Pantani and N. Polloni, (eds.) *Vedere nell'ombra: studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Florence, SISMELE, 2018, pp. 179-192; see also: Bacon, *Opus tertium*, op. cit., ch. 19, pp. 125 ff.

in this world more suitable for the delivery of the present work. Even though there may be someone more experienced in one science, another person in another, and a third in several of the sciences I have dealt with (and certainly in many others), about which I am not writing here and of which he therefore knows nothing or very little, no one is as instructed in what I have written in general as that young man. For he can give answers in most things concerning languages, mathematics, perspective and the first part of the experimental sciences (which, because of geometry, contain extreme difficulties). Nevertheless, I am sure that he can neither satisfy your wisdom nor the greatness of things in every respect, and that, moreover, he cannot convince you of everything he knows as easily and clearly as he ought to. But this is no wonder, for he is young and inexperienced in passing on his knowledge. He has simply not yet extracted the blossoms and fruits from the roots, which he nevertheless takes up with zeal.

But I send you this young man not only because of the urgency of your command, but also for two other reasons. One reason I explain here, the other in a suitable place. For what I am writing is extremely important and very difficult due to the ignorance of the students. Therefore, anyone who reads this, unless he is an extremely wise person, will despair and consider it accessible only to a divine or angelic mind. But this boy shows that these things are immeasurably easy as long as they are sufficiently explained. For he understands everything written by me without difficulty by my oral instruction; and the writing I send he understands to a great extent from within himself, though he is an inexperienced boy who was poor and could not afford books or teachers, and who could not devote himself to study, since he had nothing except what I had requested for him from some friends. Moreover, he did not find suitable teachers and did not even have the period of a single year to devote to everything he had learned, because he had to take care of the things that were necessary for his livelihood. To what extent will we seniors, who are experienced and have a mind trained in wisdom, then be able to understand all that a trusted mediator teaches us? There is certainly no comparison here.

For Aristotle says in the sixth book of his *Ethics*²⁴ that young men cannot be wise in most issues because they are lacking experience. And in the third book of *De anima*²⁵ he says that the mind trained by wisdom is more receptive. Furthermore, in his argument about the immortality of the soul, which he conducted with the magician Simon²⁶, blessed Peter states that the mind does not weaken with age as a result of the decay of the body, but rather blossoms and becomes more effective. Tullius [Cicero] teaches the same thing in his book *De senectute*²⁷. We ourselves see this also in a human being who

²⁴ Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 8, 1142a14-15.

²⁵ Cf. Aristotle, *De anima*, op. cit., IV, 4, 429b6-9.

²⁶ Cf. Ferreiro, A., *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden, Brill 2005.

²⁷ Cf. Cicero, *Cato the Elder on old age*, in: *On old age, on friendship, on divination*, Lat.-Engl., ed. and transl. W. A. Falconer Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1923, 6, 17, p 27.

is in a natural state corresponding to his old age and in whom there is no violation of his natural and sensitive soul outside nature {507}: for in this case, old people can indeed be confused, but that is not the fault of natural old age, just as little as that of youth, since also young people can often be stupid and confused after an injury of the organs and their mental powers. We will find this often confirmed in the case of old people. For there is nothing that makes people despair more than in case of trying to understand languages and the power of geometry and arithmetic, because of the complicated subtleties of geometric and mathematical proofs, if they have not been taught in these areas from their youth. But if a man has a good teacher and if he learns carefully and with confidence, there are no difficulties in these fields of research.

I have even seen old people who learned Greek, Hebrew, and Arabic grammar at the first go and without difficulty, even though they had only bad teachers. And I am sure that everyone, if he just has a suitable teacher, is able to read and write Greek and Hebrew to the extent that he understands everything that the Latin-speaking saints and philosophers have said in their discourses in both theology and philosophy [from these languages] after one week, if he is only willing to put hard work into it. For it is easy to reach this stage, and yet it is worth a thousand gold marks to the wise, though it may not be easy to reproduce the sciences written in one language in another language or to speak about them in a generally understandable way. And even if this may not be what is considered necessary by your Glory, it is possible that after learning the languages, by the power of geometry and arithmetic – as a universal method so to say – nearly everything can be learned, as I will show in the progression of my writings.

For am I sure and willing to testify that I can teach every person willing to learn, within fifteen days, everything that is relevant to all the human and divine sciences as regards geometry, and even much more than that – namely, the usefulness of this science itself – than all mathematicians can learn within ten or twenty years. For they have the worst scientific methodology in this [science], which is why usually hardly anyone wants to deal with this science. I know, in fact, that there are no difficulties at all on the part of languages and the sciences, but on the part of teachers who either know nothing or do not want to teach it in a beneficial way, and on the part of the students who either do not work hard enough or fall into despair. All of this concerning the power of wisdom I have learned from my youth, and I have always learned carefully and continuously throughout my life (except for two years, when I had to allow myself relaxation and consolation in order to work better afterwards). And I would teach every person, young or old, within four years, if only they were enthusiastic and confident, and if only I had written a treatise beforehand, which I would explain orally. I am conveying this – it may be difficult due to the ignorance of the students – because no difficulties will remain if I explain it only orally; but, in addition, these things must be explained in other writings than my main writing, which your Majesty has sought.

Chapter 5

***Opus maius*, part I: On the four causes of error²⁸**

In order to illustrate my scripture [the *Opus maius*] which I have sent to you, it is necessary to show its intention, so that, if my writing is lost by any misfortune, your Blessedness may, by oral instruction, fully comprehend my principal intention. The persuasion which I am sending is divided into seven parts, which in turn are divided into different distinctions and chapters.

But nothing or very little can be made clear to anyone about the truth of wisdom without first excluding the four fundamental causes of human error by which every human being has been handicapped and every state of affairs corrupted from the beginning of the world. I am therefore pleased to eliminate, in the first part, those epidemics hostile to wisdom which consist in concealing each one's own ignorance by rejecting those things which we do not know and by unwise display of what we think we know. The other three causes are {508} the examples of a dubious and unworthy authority to which we refer as often as possible, the force of wrong customs binding us, and the opinion of the crowd that makes us insist on it.

These [four causes] are condemned by Scripture, denied by the saints, forbidden by canon law, and destroyed by philosophy; and all wise men have contradicted these four causes and always resisted them from the beginning of the world. For by these [causes] all sins have been introduced to life and to science, all utility has been excluded, and all men are engrossed by them and use them as excuses for their sins and errors. Even those men who are considered to be extremely wise are often blinded by these causes of ignorance. Therefore, I list in detail the opinions and experiences of the wise against these four kinds of poison. For otherwise the following parts would be treated in vain, because the conviction of the truth is impossible as long as these four causes prevail. This is how the first part is concluded with some further remarks.

Chapter 6

***Opus maius*, part II: On the relationship between philosophy and theology²⁹**

In the second part I show that there is a perfect wisdom contained in the Holy Scriptures, which must be explained by canon law and philosophy (by which I mean civil law and all human wisdom). For it is indeed the case that all useful, necessary, and dignified wisdom, whose author is God, is contained in the Scriptures. It is found there as if enclosed in a fist, and must be explained in more detail – as it were in the open

²⁸ Cf. Roger Bacon, *Opus maius, pars prima: Causae erroris*, in: *Opus maius*, 3 vols., ed. J.H. Bridges, London 1897-1900, repr. Frankfurt/Main, Minerva, 1964, vol. 3, pp. 1-35.

²⁹ Cf. Bacon, *Opus maius, pars secunda: Philosophiae cum Theologiae affinitas*, in: *Opus maius*, op. cit., vol. 3, pp. 36-79.

hand – by interpreting it by canon law and philosophy. Thus, the whole truth is there [in the Scriptures] as in a spring, compressed together and flowing through jutting streams into canon law and philosophy. There is in the root included that which runs through the delicacy of the branches, the gloss of the leaves, the beauty of the flowers, and the abundance of fruits and which is found in canon law and philosophy.

I show this by the saints, the peculiarity of the Scriptures themselves, by ecclesiastical law, and the power of philosophy, and also by the fact that the holy patriarchs and prophets have received all the wisdom from God since the beginning of the world. For Solomon had already completed everything before the unbelieving philosophers attained any level of wisdom. This must be given special consideration, because this confirms all that has come before and gives authority to all that follows. It is therefore not surprising that the philosophers spoke in a venerable manner about the heavenly bodies, the mysteries of nature and the arts, and even about God, Christ, the blessed Virgin, angels, demons, the resurrection of the bodies, the bliss of future life, eternal punishment, as well as about the confirmation of the commonwealth of believers and about other mysteries of divine and human wisdom, as I shall explain in detail in the five following parts. All this was revealed to the saints at the beginning of the world. It was confirmed and written down by them because of the [extraordinary] length of their lives. And the philosophers adopted from them everything they left us afterwards.

But this is not conveyed to us because we do not know Hebrew, Chaldean, Greek, and Arabic, which are the languages in which all wisdom is found: not only divine wisdom, as in the Old Testament, but also human wisdom as its counterpart. Because the wise have received the truth of God contained in the Scriptures since the beginning of the world and because it must be understood, expounded, weighed, defended, tested, and spread through philosophy, it has been given to them as well as the divine law. To prove this, I am recounting the whole of history from the beginning of the world through the different ages, so that I can find the time of all those who were famous for their wisdom. This way we can see which saints were endowed with all the wisdom, who was the Sybille, who were the seven famous wise men, who were the ‘lovers of wisdom’ after them, i.e. the philosophers; and what famous poets there were, so that it may be clearly seen that all wisdom was given to the saints by God before others appeared in this world, and that all of them adopted the principles of the sciences and the arts from the saints, as even the great Aristotle³⁰ – forced by the truth – admits. In this way I show {509} with the help of certain reasons that all wisdom is contained in the Holy Scriptures.

The first [reason] applies both to the persuasion that I am writing here and to the whole work that your Greatness has demanded. For I know and am certain that all truth

³⁰ Cf. Aristotle (Ps.), *Secretum Secretorum*, transl. R. Bacon, in: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, ed. R. Steele, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1920, p. 64.

is contained in the wisdom of Scripture, and that all that is alien to it is necessarily profoundly wrong and void, and that it [the truth of Scripture] itself needs the power of canon law and philosophy for its apprehension and interpretation. I will call up all that I write now, and what I intend to write until the end of my life, to serve the wisdom of God.

I also claim that wisdom must be recognized in itself and in relation to the Church of God and the other [three] areas mentioned above. I explain that the power of philosophy can only be understood in terms of wisdom considered either absolute or relative. For I am sure that only that, which sacred science considers worthy of being used like a servant is useful and valuable in the area of philosophy: the rest is foolish and confused. Although the unbelieving philosophers have written much that is clearly evident and entirely necessary, which they have drawn from the roots of the saints, they have nevertheless been defeated by human weakness, because they were blind in their unbelief and the eyes of their minds were clouded by vain glory. They have published lengthy volumes in which much is contained that is false as well as true; and they have left behind both useful and useless things.

The second reason, why I am working as effectively as possible to show that all wisdom must be grasped by the Holy Scriptures, even if it needs ecclesiastical law and philosophy for our understanding, is that I want to convince the one who possesses all the fullness of power, so that the Vicar of the Savior may command that everything useful in the sciences and languages and everything necessary for the wisdom of God be made available for the study of wisdom. For there are innumerable things not present in the Church at the moment, which would be of the greatest benefit and glory to her, as will be clearly seen in the works which I am sending to you.

But the third reason moves me most strongly, because it concerns both the nature of study and the way of acquiring knowledge. Moreover, in the use of those who are in the Church of God, many things that are contrary to the wisdom of God have a great influence, while the latter (as well as other things that are most in agreement with it) are put aside and neglected. Yet it is precisely by wisdom, with the help of the sciences and useful facilities for life, that the whole Church of God, the commonwealth of believers, the conversion of unbelievers and the repulsion of those who cannot be converted must be directed in the right direction. What I can only touch on briefly here is explained more in detail in all the scriptures I am preparing. Above all, however, my intention should be clear after reading the seven fundamental parts of this work, because before these parts are put together, the truth about this whole subject cannot be made clear.

Chapter 7

*Opus maius, Part VII: Moralis philosophia*³¹

After the first two parts I move on to five sciences exclusively, although there are more than thirty basic areas of philosophy. But without these [five sciences] it is impossible to know about the other ones. They are all the more necessary because, although one of them is the noblest, the other four are also nobler [than all other sciences]. The fifth [science] is the foundation of all [other sciences] for the Latins, and so I present these [sciences] in my writing, keeping silent about the others, unless your Greatness tells me otherwise.

The last of these five sciences is indeed the master of all others: It is moral philosophy, which Aristotle also called «civil science». I divide [moral philosophy] into five basic parts:

The first [part] collects selected sayings of the philosophers about God, the Holy Trinity, the Lord Jesus Christ and the sublime Virgin, about the activities of the angels and the bad influences of the demons, about the resurrection of the bodies, the future bliss, purgatory and hell, and about the worship of God.

The second [part] distinguishes the roots of the public legislation of the commonwealth. This part contains all the civil law which is in use by the Latins and which is derived from it.

The third part deals with the basic rules for the behavior {510} of every individual.

The fourth [part] examines the existing religions and their number. And it examines in how far they are all false except one, which is true, and how this religion can be proved and recognized, and that the only true religion is based on Christian law.

The fifth part concerns the conviction of the observance of the established and proven law, whereby people are encouraged to love this law and abhor anything that is contrary to the law and virtues.

This great science is the goal of all human wisdom and uses the others as its maidservants, for all the other sciences exist only for moral philosophy and provide the truths and works of wisdom for it, which it uses in the five parts mentioned.

³¹ Cf. Roger Bacon, *Moralis philosophia*, ed. E. Massa, Padova, Editrice Antenore, 1953.

Chapter 8

*Opus maius, Part VI: scientia experimentalis*³²

The penultimate science is called *scientia experimentalis*. It is the master of all previous ones, for it surpasses all others by three great advantages:

The first advantage is that all other sciences, except this one, either only use arguments to prove their conclusion (as is the case with the speculative sciences), or use only general and imperfect experience. But only perfect experience allows the mind to rest in the light of truth, as is certainly the case and as is shown in this part [of my treatise]. Therefore, it was necessary that there should be a science that could confirm to us all the glorious truths of the other sciences. And it is this science of which I speak, and which is therefore called « experimental science ». I will show by means of examples, such as the rainbow and other [examples], the way in which this advantage is inherent to this science.

The second advantage consists in the highest truths which, although they can be named by the other sciences, cannot be treated by the other sciences, such as, for example: the prolongation of life by remedies for a poor lifestyle since childhood and a corrupt mixture caused by the parents who, for their part, have not observed the rules for a healthy conduct of life. For I show that such an extension [of life] beyond the usual length is possible, which can be taken to the limits determined by God, but which cannot be exceeded above this point. People age much faster and die much earlier than God has determined because of the neglect of a healthy and natural conduct of life. On the other hand, however, the art of medicine cannot provide and does not indicate any remedies, but only admits that these possibilities exist. That is why the *scientia experimentalis*, known only to the wisest, has invented remedies for delaying and alleviating the sufferings of old age once they have occurred. I will explain this most venerable example, and then others that are almost as venerable.

But the third of these advantages is most closely connected to this science itself, for it excels the two previously mentioned advantages and deals with everything that is not within the scope of the other sciences, apart from the fact that it needs the help of the other sciences in many areas.

In this way, this Mistress rules and gives orders to her servants, since she has the supreme power in the contemplation of things and its amazing works, as is magnificently demonstrated by many examples. For although astronomy may grant knowledge of future, present and past events according to its praiseworthy possibilities, this is even more true for this science, as Ptolemy says in his book *De*

³² Cf. Bacon, *Opus maius, pars sexta: De Scientia experimentalis*, in: *Opus maius*, op. cit., vol. 2, pp. 167-222.

*dispositione sphaerae*³³. Aristotle³⁴ and the more eminent philosophers also base their considerations on it, as we know from performing this science. In all these matters, however, the freedom of the will is preserved and necessity is not imposed on contingent things; nor does it promote anything that might be inappropriate for faith or philosophy, as is comprehensively shown by philosophers and saints in my distinction on the predictions [of Practical Astronomy]. Indeed, some works of this science consist in changing the world naturally, some in driving and directing the will without coercion, some in the amazement of wisdom, and others offer comfort to human life. This science uses all the other [sciences] {511} for moral science; especially so that they may produce for it sophisticated works and instruments that it can use: as the art of navigation orders a shipbuilder to make a ship, and the art of war orders a blacksmith to make chain mails and other kinds of armor. This science has the same rank regarding the other sciences: for it commands geometry to make for it a burning mirror that burns anything flammable, however stubborn and unbending it may be. And this applies not only to a short distance, but to any distance we want, as the author of the book *de speculis comburentibus*³⁵ teaches. Such burning mirrors could be made if your Glory would command so. This extraordinary miracle is therefore one of the sublimities that can be created by geometry. Experimental science commands geometry to do other things, and in a similar way it commands the other sciences to do other things as well, concerning all the wonderful and hidden things of nature and art.

Chapter 9

*Opus maius, part V: perspectiva*³⁶

This [science] is followed by perspective, according to the order of dignity and nature, but it is preceded by perspective in relation to science in itself and to us. This science is also necessary for the study of wisdom and for the world. Another science may be greater and more important, but none is more beautiful, as I show there at the beginning and as will be seen in the rest of the treatise. Because this science gives almost infinite pleasure and has immeasurable benefits, I am pleased to explain it in particular detail, especially because without it nothing of greatness can be known. For

³³ With this title Bacon refers to the first chapters of Ptolemy's *Almagest*, see: Ptolemy, *Almagest*, ed. and transl. G.J. Toomer, London, Duckworth, 1984.

³⁴ Cf. Aristotle, *Physica*, op. cit. II, 2, 194b1-8.

³⁵ Cf. Heiberg, J.L., and Wiedemann, E., «Ibn al Hautams Schrift über parabolische Brennspiegel», *Bibliotheca Mathematica*, 10 (1910), pp. 201-237; Bacon himself also wrote a treatise on burning mirrors, see: Roger Bacon, *Roger Bacon's Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, ed. and transl. D.C. Lindberg, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 271-400.

³⁶ Cf. Roger Bacon, *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages. A Critical Edition and Translation of Bacon's Perspectiva with Introduction and Notes*, ed. D.C. Lindberg, Oxford, Clarendon Press, 1996.

it alone is the science of seeing, and a blind man cannot know anything about the world, because seeing shows us all differences between things, thus opening the way to know everything, as is also clear from experience and as Aristotle teaches in the first book of his *Metaphysics*³⁷.

The treatise on perspective, which I present to you, is divided into nine distinctions with their corresponding chapters, that contain only that which must please every wise man and which has to draw him to the love of philosophy. But I cannot explain the purpose of the various distinctions here and must therefore confine myself to the first [distinction], which deals with the parts of the soul; and to the second, in which the structure of the eye is discussed, because this science requires the power of geometry, which I have not yet explained in this letter. For everything [in *perspectiva*] requires the extensive use of lines, angles, and figurative representations, and this science extends to both divine and human wisdom, both absolute and relative. It also deals with great mysteries of nature and art that only the wisest can grasp. I give drawings and other rules for these things which cannot be contradicted. What I show in the drawings can also be converted to the physical world and the works of wisdom, if your Beatitude would initiate this.

Chapter 10

Opus maius, part IV: About mathematics³⁸

In a certain sense, mathematics is also needed for this science, which is why it is subordinate to it in the ranking of nature. But because, according to the opinion of all mathematicians, mathematics deals with other things which do not only extend to this science, and are even more important than the things dealt with in *perspectiva*, mathematics is dealt with before the science of perspective, but is immediately subordinate to it in the rank of worthiness, and comes later in our understanding.

Nevertheless, in the treatise which I am sending to you, I cannot separate the parts of mathematics from each other, nor can I give all the necessary information on them, because this can only be done in the main treatise which your Greatness has requested. Thus, it is sufficient at this point to address them briefly, because mathematics, in general view, comprises many sciences, even more than fourteen: for there are two kinds of geometry, speculative and practical, and similarly there are two kinds of geometry, arithmetic, astrology and music. And these are already eight, even if each of them still contains many sciences. But beyond all these there is one that is common to all {512} [i.e. mathematics]. That is why in this treatise it was necessary to speak in more detail about the power of mathematics than about the others. For its power is more far-

³⁷ Cf. Aristotle, *Metaphysics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, I, 1, 980a21-27.

³⁸ Cf. Bacon, *Opus maius*, *pars quarta*, in: *Opus maius*, op. cit., vol. 1, pp. 97-403.

reaching than that of the other sciences, since it is applied to everything and treats everything in a certain way.

On that account, although greater things can be dealt with in experimental science, there are more glorious things found here than in the other sciences. And there can be no question that I can confirm each of the sciences I enumerate here in another science, and that no [science] can be known without the others. For all the sciences are interconnected like the parts of a whole, and each of them benefits not only itself but also the rest. Nothing can be known without the merit of each one, because Tullius [Cicero] says in the second book of his *Tusculanae*: «No one can know even little until most or all is known.»³⁹ Therefore, each [science] depends on another and all support each other mutually. But mathematics stands out for a wider merit, because it has a wider scope of application. Therefore, in the first distinction I show how mathematics encompasses and explains everything.

And this consideration includes two major areas: one is the effective cause of the things of the world, the other concerns matter. For in the world and its parts two principles unite: agent and matter. Even if the agent (which is God) initially produced the fundamental parts of the world from nothing (like the heavens and the four elements), everything else is produced from the elements, that is, from matter. First, this is certainly shown by the explanation of the effective causes: how every multiplication of power⁴⁰ emanates from agents in this world and how everything multiplies its *species* and its power accordingly by lines, angles and figures. Be it in vision, the other senses, or in all the matter of the world. And not only is this influence necessary, but even more so the action that follows from it, so that we can see not only the multiplication of power emanating from agents – just as the light of the sun acts on everything – but also in what way it changes everything by means of its light. I speak of this action, because the same power, emanating from the sun, multiplies up to the stars and to the sense of touch, to clay and wax, melting the wax, hardening the clay, warming the sense of touch and decorating the stars with its brightness: But there is no difference from the side of the sun's influence, but from the side of the receiving matter. By means of these forces everything that is renewed in this world occurs, both in the upper and in the lower spheres. That is why nothing can be known without a knowledge of this influence and this action. But these forces cannot be recognized unless they are illustrated for our understanding by lines, angles and figures. In my persuasive treatise I therefore depict all roots of this multiplication and action with its necessary branches, flowers, and fruits.

In the second distinction I summarize the rules for these [roots etc.], because the whole science of perspective follows these rules and nothing can be known about them,

³⁹ Cicero, *Tusculanarum Disputationum Libri Quinque*, ed. T.W. Dougan, Cambridge, Cambridge University Press, 1905, 2, 1, 1, p. 162.

⁴⁰ See on the theory of multiplication in Roger Bacon in more detail: Bacon, *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, op. cit., pp. 1-271.

unless those things are recognized in the best possible manner which are indicated in that distinction by the power of geometry. Because of this, many believe that it is a part of *perspectiva* to give explanations for this multiplication and actions, but this is not true; for these are common to all senses (not only the sense of sight) and to all things in the world, as I show by clear evidence for both the heavenly and the earthly spheres.

In the third distinction I apply these laws of multiplication to the phenomena of this world, citing famous examples, such as the illumination of the stars by the sun and all the projections of the forces within them, which are considered by astronomers. And I explain how the opinion of the philosophers who have argued that the world is a single continuous body and that heaven is of a fiery nature can be discarded beautifully – a view sometimes held by Platonists and the saints, which must nevertheless be refuted also by other paths in this matter.

Thereupon {513} are examined the compositions of all places of the world, because this is an important foundation for recognizing the things of this world. For they differ according to the diversity of the places, as is clearly evident from the diversity of the regions. And this consideration is also extended to the place of Paradise. For even if the multitude of theologians think that they have already shown the location of Paradise, there are considerable doubts about it. The reasons [for these doubts] are the aforementioned multiplications [of the sun's rays] and the eccentricity of the sun. Then I will transcend to the diversity of things in different places, which results from the influence of the celestial bodies. There I will first show, in general terms, the way in which the different compositions are produced in everything; not only in everything separate from man, but really in everything that exists: not only in the composition of men, but also in their customs, arts, and occupations, from which can be recognized the great roots on which the astronomers base their predictions.

Afterwards I come in particular to the causes for the flood and the low tide of the sea, which I explain by the rectangular and oblique incidence of rays. Because this is considered to be extremely difficult, and because no reason can be given by the crowd that is connected to the laws of multiplication, I will particularly deepen this famous example. Lastly these multiplications will be related to another field of research in order to achieve health and prevent disease. It will also be considered what is to be said about divination – for a certain truth cannot be denied despite the many falsehoods practiced by magicians and unbelievers.

The fourth distinction deals with matter and what actually follows from it, so that all this can be explained by the power of geometry and so that even greater things than before can be explained here. For the whole mass [of students and teachers] is seriously mistaken in assuming that there is numerically one matter in all spiritual and physical things, so that the same matter is in me, an ass, a stone, in heaven, in an angel and similarly in all other individual things. But nothing is so wrong that it is not nevertheless celebrated by the crowd, because the multitude is profoundly wrong in itself, as can be sufficiently taught to the whole world by natural and metaphysical

reasons. But I leave all these reasons aside here, because I only want to advance at this point by geometric lines. Yet the falseness in this leads to a falsity in the complete comprehension of things, because [by this false view] it is impossible to understand how the things of this world are separated. If this false view is adopted, the active powers and reasonable causes cannot be recognized. And neither the origin of created things nor the way in which they emerge from matter can be indicated. For if there is a principal error, the result is an error in the things that arise from the principles, as Aristotle says in the first book of *De caelo*⁴¹. As a consequence, the whole natural philosophy will be destroyed for the crowd by this wrong assumption, and there will be no remedy for ignorance as long as this assumption remains.

I cite three proofs from geometry as an explanation. The philosophers before Aristotle claimed that the world is a continuous body, as has been mentioned before, and this assumption results from the supposition of the unity of matter. This is why I explain this not by rejecting what has been rejected before, but by pointing out the false geometric representations, which I was able to resolve extremely successfully at this point, and of which I was also able to show how they must be corrected.

Because the position of Democritus and Leucippus, who claimed that everything consists of indivisible atoms, confused Aristotle very much and still confuses the natural philosophers by their sophistry, I also completely destroy their view by the power of geometry. But since the arrangement of geometric bodies is a passion of matter, and since both theologians and philosophers carefully examine the geometric figure of the heavens and the fundamental areas of the world, and since this consideration is quite beautiful, I show all that is necessary at this point. Not only do I explain the truth of the arrangement of the geometric bodies, but I also reject the Platonists' false views on this. This is a beautiful {514} contemplation for every person who wants to know these glorious truths.

In connection with this arrangement of geometric bodies, I describe in a most wonderful way a miracle of the nature of water, which effectively shows that the same vessel can contain more liquid when it is in a lower place than when it is raised to a higher place, and therefore will contain more in a cellar than on a terrace.

I also extend the reflections on the unity and finiteness of the world, because no one who assumes several worlds or a single infinite world can, according to the views of Aristotle⁴² and Averroes⁴³, which they set out in the first book of *De caelo*, show that there is a single God. I am going into this in particular because time obeys the conditions of matter, whereas motion obeys time, because eternity is linked to time. But all this is not taken into account by the mass, because the crowd cannot give the reasons by

⁴¹ Aristotle, *De caelo*, op. cit., I, 5, 271b8-10.

⁴² *Ibid.*, I, 9, 279a30-36.

⁴³ Averroes, *Aristotelis De caelo, cum Averrois commentariis*, vol. 5, Venice, Venetiis apud Iunctas, 1562 [reprint Frankfurt/Main 1962], p. 68r-v.

geometrical proof. I will consider motion in more detail, because there is a great difficulty and a great benefit there, which I show by many beautiful graphic representations. Therefore, in this part, the roots of that great science called the «science of weights»⁴⁴ will be treated. Then I compare mathematics to the other sciences and the things of the world which it [mathematics] has made recognizable and which are necessary for theology, demonstrating many times through by the sayings of the saints the extent to which it is extremely useful for theology.

Because there are seven great roots by which mathematics has great influence on the knowledge of divine wisdom, I show them in individual chapters where some great difficulties exist – not because of the matter itself, but because mathematics is unknown to the multitude. The greatest difficulty, however, arises in regard to the Passion of the Lord, namely on which calends and on which moon it was celebrated, although in this case I do not give any definitive opinion, since this cannot be done without your apostolic permission. Nevertheless, I cite some effective evidence against the view of the crowd, to whom mathematics is unknown.

However, although mathematics is incredibly useful for divine wisdom, as can be seen from what I have depicted, some influential *dicta* of the saints based on the predictions of future things stand in exaggerated contradiction to the prestige of mathematics. That is why I explain them and show that there is nothing to object to the kind of mathematics, which is a part of philosophy; but only to that kind of mathematics, which is a part of magic, which is why the saints have actually only negated this kind while praising true mathematics. For mathematics is twofold: one is superstitious, since it imposes a necessity on all things, and pretends to the free will a knowledge of future things. But this sort of mathematics has always been rejected by the saints and philosophers, as I clearly show. But the other sort of mathematics, which is part of philosophy, has been highly recommended by the wise. For though it may be identical in name to the mentioned above, it is completely different in its purpose.

Having seen this, I explain the power of mathematics in so far as it is useful to the Church, and I deal there with the faith which is related to the Church. I show in what way it can be strengthened by this science, explaining how astronomy describes all the fundamental religions to which the whole human race adheres from the beginning of the world to its end, which cannot be more than six. I explain how astronomers distinguish these religions, starting with the religion of the Hebrews and progressing to the sect of the Antichrist. I explain how they praise the Christian religion most, how they testify that Christ must have been born of a virgin, and how and when the religion of Mohammed will be destroyed, so that the Christians may have great joy. Similarly, the way for contemplating the time of the Antichrist is also prepared. For if the Church were to examine the prophecies of the Scriptures, the sayings of the saints and the

⁴⁴ Cf. Clagett, M., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, University of Wisconsin Press, 1959; Moody, E.A., Clagett, M., *The Medieval Science of Weights*, Madison, University of Wisconsin Press, 1952.

predictions of the Sybil, Merlin, and the other pagan prophets, and if the Church were to add to all this the considerations of mathematics and experimental science, it could undoubtedly take extremely useful precautions against the dangers of the Antichrist and his retinue. Because after all, an important consideration consists in why he will rise and {515} who he will be, which also applies to the further circumstances of his appearance. If the church would do what it actually is meant to do, God would, I believe, reveal himself more extensively, especially if a special consideration was ordered about it in the whole church.

For the prophecies have sometimes been pronounced with complete certainty and irrevocable judgment, but sometimes also without it, as is evident from the prophet Nathan⁴⁵, who later withdrew his statement about the building of the temple. And Isaiah⁴⁶ said of Ezekiel that his house was predestined to perish, and yet his life was destined to extend for another fifteen years; it was similar with the prophecy of Jonah⁴⁷ concerning the destruction of Nineveh, and there are many other examples of this kind. So quite a lot has been said about the Antichrist, what has happened by negligence of the Christians, and what would change if the Christians would do what actually would be their duty: namely to study the time of his appearance and to have great sciences at hand which they can use against him. Then his works could be refuted, as if they were not miracles. He could not pretend that he was like God, because all his manipulations are just products of nature, philosophy, and the great arts, although he will be able to do many things only with the help of demons. If the Church were taught the great sciences, then works comparable to those of the Antichrist could be created to her benefit. She could expose his falseness and push back his violent influence in many things, so that at least the worst confusion could be alleviated many times by him.

This is followed by an extremely important consideration about the falsity of the calendar: how it can be improved and how it can be corrected. In the beginning, the Church made a great and long-lasting effort in this matter, but this was finally abandoned because of difficulties, because the Church was busy in those days with defending itself against tyrants and heretics, and because astronomy was not yet certain at those times. But nowadays it is difficult to correct the calendar in all respects. Nevertheless, what is necessary to correct the calendar could be accomplished; but since this undertaking can only be carried out by the prelates, and since astronomy and computistics were not used among the prelates, it has been neglected until today. Nevertheless, after the correction of the extremely corrupt sacred Text in the copy currently in circulation, there is nothing in the Church of God that is in such urgent need of a remedy [as the calendar]. It is therefore the most stupid mistake and a real scandal that everyone proceeds here alone in his own ignorance, as all computists, astronomers and those who deal with computistics know.

⁴⁵ 2 Samuel 7, 1 f.

⁴⁶ 2 Kings 20, 1 f.

⁴⁷ Jonah 3, 1 f.

Having explained this, I apply the calculations of mathematics to the governance of the commonwealth, and at this point I find even greater and more pleasant things than in the previous passages. For here I touch the roots in order to recognize the lower things by means of the heavenly ones. In order to know all this, we must know the extent and shape of the world, e.g., where it is inhabitable and what climates and regions there are, so that we may know by which and in how many ways the regions differ from one another by the influences of the celestial bodies. And we must know how the same regions change at different hours, days, weeks, months, yearly quarters and years, and how different things in the same region change. That is why the nature of the planets and fixed stars is treated, namely how they influence this world and the individual things. Furthermore, the rules, tables, and illustrations necessary for this endeavor are given. In addition, a general procedure is presented for judging individual things. I will preserve a more detailed and specific approach for the main scripture that your Holiness has requested.

If man were to know no more about this world than that part of which this treatise treats, he would still have a very considerable knowledge of all the insights resulting from these principles. A consideration is then made which is even more important than that of the other useful works, so that those things that are beneficial to the commonwealth may be advanced and those things that are contrary to the commonwealth may be eliminated, from which the Antichrist and his followers will benefit. For by these works of experimental science and perspective he will divide the world as reward, unless the church refuses to this by considering {516} wisdom, and unless the wise use these works. For Moses, Solomon, Aristotle and many tyrants have attacked the world in this way, like Alexander the Great, who did not have 40,000 men at his disposal and yet dared to attack the whole world while retaining preponderance. But Aristotle was with him and gave him the world by the wisdom of mathematics and the other sciences.

I treat the considerations of astronomy, however, not only in regard to the changes of the whole world, but also in particular to the works of medicine: showing in what way it is necessary for the physician to know astronomy, because otherwise he would only treat his patients by chance and luck. I also refer to the most secret works of geometry, harmony, and music, which are of such great importance that it is difficult to express, and about which I therefore say very little.

Although we are left with two other fields of the application of mathematics, namely the conversion of the unbelievers and the repulsion of those who cannot be converted, I say about them only as much as may suffice at this time, because the roots for its applications are already indicated in the preceding distinctions.

Chapter 11

Opus maius, part III: On the languages of wisdom⁴⁸

There is another science that is easy for me to explain and that every child learns in his language, that is to say, grammar. Because the wisdom of the Latins is so much composed from other languages – since all of sacred Scripture and all philosophy is originally written in foreign languages – grammar, which is of the greatest benefit to the Latins, includes the orthography of other languages as well as other things which we know are related to grammar. I show this by means of eight great and beautiful reflections, so that it becomes obvious that the smaller things are of greater importance, as the apostle writes.⁴⁹ Indeed, it is clear to any wise man that here is a door here to the wisdom of philosophy, both in itself and in relation to the Church and the other areas mentioned above.

Of these [areas], two are particularly worthy of consideration, namely the correction of Scripture and the conversion of unbelievers. For I am proving without contradiction, by means of a universal proof, that the entire text [of the Bible] is wrong or at least dubious in the copy that is widely distributed; a doubt that arises in every wise man, just as fear affects a steadfast man. A special and particular proof will be possible to be presented here as soon as your wisdom commands it. But I am not doing this for myself alone, but even more so for another who has worked in this matter for over 30 years. He has changed the whole way of correction and therefore possesses all that is necessary for correcting the Bible. He could also complete this if he were only supported by books in foreign languages. For he would have long since given certain proofs [for a correct translation] if he had had a Hebrew and Greek Bible and books on the etymology of those languages, which are at least as numerous in their own country as Isidor⁵⁰ and Papias⁵¹ in our country, and which are even found among Christians in England, France and in many other places.

Therefore, this man would indicate the truth of the words and a sure exposition of the literary sense, so that everyone could then understand the Scriptures of his own accord and without any difficulty, and – if he would only make an effort – advance to the peculiarities and natural characteristics of the things in which the literary sense consists. For everything that is created, from the highest heavenly spheres to their outer limits, is contained in Scripture, according to genus and species as well as similarity and individual things, the knowledge of which determines the literary sense. In this way by appropriate adaptations and similarities adopted from the things the

⁴⁸ Bacon, *Opus maius, pars tertia: De utilitate grammaticae*, in: *Opus maius*, op. cit., vol. 1, pp. 66-96.

⁴⁹ Paulus, *Epistle to the Hebrews* 7, 7; *Epistle to the Romans* 9, 12.

⁵⁰ Isidore of Seville, *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W.M. Lindsay, Oxford, Clarendon Press, 1911.

⁵¹ Papias *Vocabulista, Papias vocabulista. Elementarium doctrinae erudimentum*, ed. B. Mombricio, Venice, 1496 [reprint Torino, Bottega d'Erasmus, 1966].

spiritual sense can be extracted. For this is peculiar to Scripture and is therefore also presented by the saints and sages, so that all the wisdom of philosophy can be grasped in the interpretation of the wisdom of God. And what that man lacks, can be adequately provided in this matter also by others with your help and at your command.

Chapter 12

Concluding remarks

Not only can this boy help your Holiness, who is occupied by so much else, with regard to the work sent by me {517}, if it pleases you, but moreover the announcements contained in this letter open the way to the understanding of my treatise. Furthermore, [this letter] also provides guidance for the correct reading of [my treatise]. However, if your Glory should have the time, it would be better to read the whole work according to its order, because the previous parts in the order of knowledge prepare for the following. However, because the excessive multiplicity of commitments will distract the mind of your bliss, and because equality is the mother of satiety, your wisdom may be tempted to prefer any of the seven parts and, by the perceived intention of the first parts, move on to the following.

The first and last parts [of the treatise] are of the same kind, since they both deal with moral issues contained in the first part, so it is easy to move from the first to the following parts. For in the first, second, third, and last parts there is almost no difficulty; but in many places [of the other parts] a variety of other things are dealt with, so there may be a lot of difficulty if one wants to complete the whole treatise sufficiently. Nevertheless, they can be easily understood, even if it is difficult to apply the numbers [of mathematics] to the things contained in Scripture. This is especially true when calculating the size and height of the celestial bodies as well as the stars and the elements of the world. Nevertheless, anyone can grasp without difficulty what I am about to present. This is true of many other things, both the practical applications of mathematics and the experimental sciences, since the works of nature and art require sophisticated and secret things which can be easily understood with my writing.

Even though there may be many difficulties in the application of mathematics to the things of the world as well as in perspective and in some other places in the way of proving things (at least for those who know nothing of geometry), their truths are nevertheless in themselves easy to understand. It does take a certain amount of effort for them, but it is extremely gratifying for the reader.

The young man [John], on the other hand, knows what belongs to geometry in itself not only through books but also by his heart. For if he could apply it to things and sciences as well as he knows it theoretically in the right way, he would be sufficient for himself and for all others, because this [geometry] is the way to know everything, as the sequence of the treatise makes clear.

It is inevitable, however, that the whole work, right down to the principle work [*scriptum principale*] that your Sublimity demands, will have its difficulties, because here I am only discussing the main idea and the general concern, which is incomplete and almost in vain. But every beginning has to be this way, as Aristotle⁵² and Seneca⁵³ say: Because the way leads from the confused to the differentiated, from the general to the individual, from the incomplete to the completed, and from the parts to the whole.

Nikolaus Egel
nikolausegel@gmail.com

⁵² Aristotle, *Physica*, op. cit., I, 1, 184a21-b14.

⁵³ Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, op. cit., 14, 89, 1.

RESEÑAS DE LIBROS/*BOOK REVIEWS*

Alexandre d'Aphrodise, *Les principes du tout selon la doctrine d'Aristote, Introduction, texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, Paris, Vrin, 2017, 160 pp. ISBN: 9782711627356. Cloth €21*

Reseñado por GRÉGORIY CLESSE
UCLouvain – INCAL, BE
gregory.clesse@uclouvain.be

This volume provides a French translation, accompanied by an introduction and an annotated commentary, of the *Treatise on the Principles of the Universe* attributed to Alexander of Aphrodisias, under the French title *Les principes du tout*. This opuscle is a rare case of an Arabic translation made from a Greek text of which no trace has been preserved in its original language or in the later Greek philosophical tradition. Based on Aristotle's *Physics* and on other texts of the Aristotelian corpus, this treatise is of particular interest in proposing a synthesis of Aristotelian cosmology which tries to solve the divergences and to find harmony among the different parts of the corpus.

In his introduction to the translation, Charles Genequand examines the manuscript tradition of the treatise. Chronologically, the first known witness is a Syriac adaptation by Sergius of Rešaynā, which introduces substantial modifications in order to correspond with the philosophical and Christian environment of his time. In Arabic, both a long and a short version are preserved. The unfinished short version, attributed to the translator Abū 'Uṭmān, seems to be earlier and covers only one-third of the long version. After these chronological considerations, Genequand investigates the status of the text. In this section, he deals with issues related to the manuscript tradition, drawing on his long experience with the treatise. It is patent that this synthesis is the culmination of long-term work devoted to this text.

After shedding light on these philological matters, Genequand highlights several philosophical questions. The analysis of the philosophical content is discussed around three themes: movement, intellect and divine power. In particular, Genequand analyses the solutions by Alexander of Aphrodisias to the question of the plurality of celestial motors. Based on specific cases, Genequand shows how Alexander tries to solve obscure passages in Aristotle's texts. However, this approach sometimes leads to the introduction of further difficulties of interpretation. Genequand gives a clear example by exploring the issue of the intellect of the first mover-intellect. In relation to the issue of Providence, which is attributed to the soul of the spheres, Alexander's position leads to serious philosophical problems, which he tries to solve in a manner which Genequand shows is unsatisfactory.

Genequand concludes the introduction with a few pages devoted to the posterity and influence of the treatise in Arabic philosophy, particularly on Avicenna and Averroes. On

this point, one may expect a more developed and detailed survey, based on a straight comparison with later passages in the tradition in order to measure more precisely the contribution of this opusculum on further philosophical developments. As the ambition of the volume consists in providing a synthetic view on the treatise, one can understand that choices had to be made, but the whole is very condensed. Nevertheless, such a synthesis offers the advantage of gathering in one volume the main points of discussion and answers suggested by recent investigations, leading to a better understanding of the treatise. Within this perspective, Genequand shares his long experience of Alexander's texts and philosophical conceptions. For further details on Alexander's work and thought, readers are invited to consult other studies by Genequand, whose references can be found in the footnotes.

After this substantial introduction, Genequand provides a French translation of the text, with the Arabic text presented in parallel and with a philosophical commentary at the end of the book. One main purpose of the volume is to give easy access to the text for non-Arabists. The French translation faithfully respects the meaning of the text and the lexicon employed by Alexander, while remaining elegant and fluid. It would have been helpful if the methodological choices supporting this translation had been explained more explicitly in the introduction of the volume, but this absence does not detract from the quality of the translation as such. Furthermore, the commentary enables the reader to enter deeper into the analysis of the philosophical issues by situating Alexander's text in relation with Aristotle's thought and by providing references to the philosophical tradition. These notes will be precious to guide any reader who is less familiar with the topic.

Genequand offers a fine synthesis based on previous deep investigation and research on the *Treatise on the Principles of the Universe*. The result is very successful. The volume will benefit both informed readers, who will find in it new interpretations of the text and good insight into the main philosophical issues of the text, and readers less familiar with this philosophical tradition, who will profit from this effort of synthesis and from this annotated French translation of the treatise.

Sara Salvadori, *Hildegard von Bingen: A Journey into the Images*, Milan, Skira, 2019, 224 pp. ISBN: 978-8857240152. Cloth: €49

Reseñado por YAEL BARASH
Tel Aviv University, IL
yaelbar1@mail.tau.ac.il

Sara Salvadori's book provides a deep analysis of the iconography of a series of miniatures in a copy of the *Scivias* of Hildegard of Bingen (1098-1179). The 35 miniatures are located in the Wiesbaden Codex, which was probably produced during Hildegard's lifetime. Salvadori analyses the illustrations from a symbolic perspective, which she calls a 'symbolic logic' (p. 36), and reaches conclusions by drawing connections between motifs in various miniatures. According to Salvadori, each connection of motifs represents an inner journey, and when readers follow these connections they too experience this journey, 'moving from observation to vision, from knowledge to wisdom' (p. 111). Thus, Salvadori proposes a mystical viewing of Hildegard's miniatures. A complementary volume titled *Scivias: A Journey Beyond the Images* will be published soon.

The first chapter, «Portrait», presents Hildegard to the reader. Salvadori highlights Hildegard's contribution to changes in the 12th century, as she corresponded with high authority figures, managed large convents, and composed many works. Surprisingly, Hildegard's visionary experiences are mentioned only at the end of the chapter. Salvadori presents Hildegard as a messenger of a visionary message, without analysing Hildegard's experiences beyond reporting them. Nevertheless, she presents some aspects of Hildegard's life as supernatural. For example, Hildegard went on four preaching journeys, each in a different direction. Salvadori connects the general geographical routes of these journeys to the composition of a miniature in the Wiesbaden Codex (p. 19). Additionally, Salvadori compares these routes, which were close to rivers, to the four rivers of Eden and the journey to Salvation. Salvadori does this using a visual language that greatly resembles that of Hildegard.

The title of the volume, *A Journey into the Images*, refers to the title of *Scivias* – *Sci vias* (meaning 'know the ways'). Throughout the volume, Salvadori presents different paths that she explores in *Scivias*. In the second chapter, «*Scivias: A Sapiential Journey*», Salvadori begins her presentation of these paths. Salvadori marks the first path – Hildegard's own sapiential journey – by analysing the terms that Hildegard used to describe her visionary experiences and the creation process of *Scivias*. Next, Salvadori maps the main paths in *Scivias*, based on *Scivias*'s three books. The books are not clearly separated according to themes, although some scholars have tried to show otherwise. Salvadori's explanation manages to create a systematic division, albeit a complicated one. She shows that the three books have the same structure; each starts with a description of example of divine assistance, followed by a journey of the soul, and ends with praising the divine. Salvadori compares the three books to the Trinity, based on *Scivias* Vision II.2. In this Vision, the

Trinity is analogized by a stone, a flame, and the human word, as each of them contains three elements that are simultaneously united. Salvadori goes a step further and compares each of these analogies to one Person of the Trinity: the stone to the Father, the flame to the Holy Spirit, and the word to the Son (the Word). As said, Salvadori connects these three analogies to the three books of *Scivias*: the stone and a stone house to the first book that addresses knowledge of good and bad; the flame to the second book that describes inundation by the Holy Spirit; and the Word to the last book about the journey toward salvation and enlightenment.

The third chapter, «Grammar», deepens the reader's acquaintance with *Scivias*. After a brief introduction of her method of exploration, Salvadori presents the miniatures, reproduced in original size and colour (including the initiates) on the right side of each facing page. These high-quality reproductions are a great contribution for future researchers. On the left side of each facing page, Salvadori briefly presents each miniature and summarizes Hildegard's reports of the visions, emphasizing symbolic elements. Salvadori scarcely refers to the commentaries of the visions — which Hildegard reported she miraculously heard. Salvadori broadly refers to biblical texts (that appear in medieval commentaries on the visions) and to other miniatures. At the bottom of each left page, another reproduction of the miniature appears; in this smaller reproduction, all the details in the miniature are identified.

The fourth chapter, «Rhetoric», is the main part of the volume. In this chapter, Salvadori traces each motif and analyses it, guiding the reader to view the miniatures from a mystical point of view through several methods. One is to trace different motifs that symbolize the same entity. For example, the Father is depicted as light, a flame or burning bush, an aura, a cloud and eyes (pp. 116-123). Based on this method, Salvadori shows that God is present in each of the miniatures. Another method is to trace one motif that symbolizes several entities. Salvadori makes some surprising observations with this method. Two of these are: (1) a pair of uniquely shaped trees are both seen in transcendental Eden (Vision I.2) and in the creation of the world (Vision II.1) (p. 147); and (2) a cloud form appears both as Mary in the annunciation (Vision II.1) and as the Virtues in the choirs of angels (Vision I.6) (p. 151). In some cases, these two methods connect: the army of heavenly spirits appears as human figures and as stars; however, stars signify several things, including fallen angels and fallen human beings (pp. 194-5).

Another method that Salvadori uses is the study of the basic elements of the illustration. She divides the illustrations according to their background colour and in doing so suggests that each colour symbolizes a basic idea. Based on this method, Salvadori observes that the dark areas are always enveloped in the illustrations, signifying that God is stronger than evil. Salvadori refers not only to plain colours, but also to their combinations; and differentiates between monochrome, stippled and starry blue backgrounds. Another basic element that Salvadori examines is simple shapes, such as circles and squares; Salvadori demonstrates that they start in earthly situations and end in heaven. She also focuses on numbers, mostly towards the end of «Rhetoric», when the discussion

becomes more mystical. The most relevant example for us is the multiplication of the seven gifts from God with the five senses. The product, thirty-five, is the number of miniatures in *Scivias* (p. 184).

The last method that Salvadori uses is to combine and reconstruct the miniatures. She does this in three different ways. Firstly, she prints the miniatures one on top of the other in order to compare their composition. For example, she prints the prefiguration of the Church (Vision II.5) over the illustrated Trinity (Vision II.2) and the prefiguration of the Synagogue (Vision II.5), hereby demonstrating the similarities in composition between these three miniatures and entities. Secondly, Salvadori organizes all the figures of Virtues from the various miniatures in an ellipse and in a spiral to discuss the personifications of Virtues (pp. 201-2). The third and more complicated reconstruction of the miniatures relates to the first half of *Scivias*'s third book, which describes one building in detail. Amazingly, Salvadori built a model of the building based on the miniature and Hildegard's description. One of her conclusions is that the miniature maintains the same proportion as described by Hildegard in the text. In addition, Salvadori compares the building to visions from the first and second book of *Scivias* and to biblical Jerusalem (the tent of Moses, the gate of the temple of Solomon and a map of old Jerusalem).

Salvadori does not refer much to the scholarly sources that have been written about the miniatures. These references could have improved the discussion about the codex's text-image relationships and the creation processes of the miniatures. In addition, she does not refer at all to other miniatures from Hildegard's time that use the same iconography as Wiesbaden Codex. Her focus on the meaning of the miniatures (instead of their creation process) may be connected to the approach that the miniatures are a commentary on the visions, as noted by scholars as Christal Meier, Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, and Nathaniel Campbell. Salvadori's volume is a feast for the eyes and contributes to our understanding of the Wiesbaden miniatures. It is a fantastic addition to the scholarly sources about Hildegard.

Juan Pedro Monferrer-Sala and Pedro Mantas-España, *De Toledo a Córdoba: Tathlith al-Wahdāniyyah* ('La Trinidad de la Unidad'): Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado, Madrid, Síndéresis, 2018, 224 pp. ISBN: 9788416262434. Cloth: €15

Reseñado por YASMINE BEALE-RIVAYA
Texas State University, USA
yb10@txstate.edu

De Toledo a Córdoba: Tathlith al-Wahdāniyyah ('La Trinidad de la Unidad'): Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado is a critical edition of the *Tathlith al-Wahdāniyyah* ('La Trinidad de la Unidad'), of an anonymous text produced in Toledo in the second half of the twelfth Century. Firmly grounded in previous works by Van Koningsveld and Burman, Pedro Monferrer-Salas and Pedro Mantas-España assert that the *Tathlith* is an expression of the multiple influences of the Jewish, Christian, and Islamic traditions and that this unique cultural baggage necessarily contributes to the work as a whole (p. 8). They argue that the anonymous author draws not only on active readings but also on those innate cultural references that are part of the multi-cultural religious community that he represents and is thus, fundamentally, a Christian Iberian text (p. 37). The book is divided into two main sections. The first section explains the provenance, the importance of the text, and situates this work within the field of existing works. The second section is the transcription and translation of the text.

Through a careful study of the theological and Biblical arguments in the *Tathlith* Monferrer-Sala and Mantas-España decipher the process of the transmission of cultural, religious, philosophical, and scientific knowledge from Antiquity until the latter stages of the Middle Ages. The authors propose that there are two important aspects about translation during the twelfth and thirteenth Centuries that scholars often overlook. The first is, what they call, the 'internationalization' of knowledge at that time, especially religious concepts. The second has to do with the role of oral transmission. There needs to be a deeper understanding of the role of intermixing of Jewish, Christian, and Muslim understanding in apologetic and polemic writings (p. 18). They seek to tease out how the Christian, Arabic, and Islamic cultures, that coexisted within the figure of the Arabized-Christian, revealed themselves and contributed to their intellectual production. Monferrer-Sala and Pedro Mantas-España underline the idea that those Arabized-Christians were «plenamente familiarizados con las tres tradiciones culturales y religiosas monoteístas» (p. 22). Given the intimate familiarity of the Arabized-Christian intellectual with all three traditions, they were uniquely positioned to polemicize their teachings. It is equally important to know which treaties are translated, interpreted, and finally (re)transmitted and the role that oral transmission played.

Monferrer-Salas and Mantas-España suggest that the intellectual knowledge produced in al-Andalus, and especially of neo-Mozarabs, or as in the case of the text studied here, a recently converted Arabized-Christian of Jewish origin, not only reflects this cultural and religious mix but also an oral tradition that was accepted and internalized. Far from arguing for an idyllic coexistence, Monferrer-Salas and Mantas-España envision a coexistence that

was ever more tenuous and that put in relief the weak institutional powers and a lack of cohesive social norms (p. 21). The arrival of diverse religious doctrines forced the Arabized Christians to polemicize and reflect on the roots and nature of the various philosophical perspectives such as Hellenic knowledge, new-Platonism, Aristotelianism that all contributed to the theological understanding and formation of the Andalusian Arabized-Christians.

The authors respond to previous works that tie the *Tathlith* to several possible authors such as Pedro Alfonso, Pedro Abelardo and Hugo de San Víctor. They explore the idea that the anonymous author may have some tie to the circle of translators of judeoconvertos from Toledo (39). They propose that the *Tathlith* and the works by Pedro Abelardo and those of the judeoconverso translators construct divine attributes of the three figures similarly (pp. 41-42). They also situate the writing of the *Tathlith* in relation to Mozarabic writings among the *mutakallimūn* and their framing of the trinity (p. 45). In the next chapter, Monferrer-Sala and Mantas-España situate the text within Arab writings such as the kalam by Ibn Tūmart. In this section, the authors explore one by one the arguments supporting the idea of the *Tathlith* being a 'rationalistic' writing and whether it is possible that this work is a Christian response to Almohad thought (pp. 77, 78).

Monferrer-Salas and Mantas-España layout a complex relationship of intellectual interchange between peoples of the Iberian peninsula, including judeoconvertos, Christians, and what they identify as 'oriental Christians,' the *al-I-'lām*, and the *Tathlith*. They build on previous proposals by Burman and maintain that the anonymous author of the *Tathlith* may have a hybrid identity and was very likely a judeoconverso. The author must have been someone who was intimately knowledgeable of the Hebrew Bible and had been trained in Latin theology as a result of a possible conversion (p. 99). As a result, Monferrer-Sala and Mantas-España believe he had probably been a Rabbi or a *ḥakīm*, an intellectual. His conversion must have included a process of learning theological texts. Not only this, but the way in which is written *Tathlith* suggests to Monferrer-Sala and Mantas that the anonymous author must have been in contact with 'oriental Christians' that were familiar with Islamic texts such as the Koran and the sunnah (p. 103).

Overall, the arguments in *De Toledo a Córdoba: Tathlith al-Waḥdāniyyah* ('La Trinidad de la Unidad'): *Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado* are extremely well built and illustrate how 'international' knowledge of the time is incorporated into this work. In their introduction, Monferrer-Sala and Mantas set out to demonstrate how the intermixing of the three cultures of the book actively contributed to apologetic and polemic writings. They were also able to accomplish their second goal of tracing the contribution of oral transmission in these writings. What is most compelling of this work is its completeness. The authors draw upon Iberian writings and events as well as writings and events in the Near East to fill in the story of the *Tathlith*. By doing so, they give a mature picture of the elements that could have contributed to this work and why. Thus, they bring more depth, and an almost three-dimensional understanding of the complex intellectual exchanges and identities in Medieval Iberia. Through this detailed study, the authors, Pedro Monferrer-Sala and Pedro Mantas-España masterfully reveal how intellectual thought was shared, how these works fed into and responded to each other, and how they were necessarily a result of the rich and complex socio-religious interchange and identities present in Medieval Iberia.

Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem, edited by Ulisse Cecini and Óscar de la Cruz Palma, with assistance from Eulàlia Vernet i Pons and Federico Dal Bo, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 291)*, Turnhout, Brepols, 2018, Cx+712 pp. ISBN: 9782503582283. Cloth: €420

Reseñado por IRVEN M. RESNICK
University of Tennessee at Chattanooga, USA
Irvn-Resnick@utc.edu

Amos Funkenstein once aptly described anti-Jewish polemics as a repetitious and unsavory literary genre, but one whose historical manifestations, nonetheless, provide an important window on Jewish-Christian relations.¹ For Funkenstein, the twelfth century represents a crucial turning point, when some Christian polemicists promoted a philosophical-rationalist assault on Judaism that identified Jews as irrational and the Talmud as the source of their irrationality. At the vanguard is the Cluniac Abbot Peter the Venerable (d. 1156), who protested in his *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem* (completed ca. 1146-47) that the Talmud is a collection of satanic lies and anti-Christian blasphemies with which rabbinic authorities have long misled Jews and obscured their rational faculty.

Peter the Venerable is the first Latin medieval Christian to identify the Talmud explicitly by name. For his knowledge of the Talmud, however, the Abbot Peter borrowed heavily from the early twelfth-century *Dialogus contra Iudaeos* by the Jewish convert to Christianity Petrus Alfonsi. Alfonsi's text introduced his Christian readership to numerous Talmudic *aggadot*—i.e., tales and folklore—in Latin translation in order to condemn the Jews' «foolishness» and irrationality. Alfonsi never named the Talmud as such but instead provided a parallel Latin construction, referring to it as the «teaching» or «sayings of your sages» (*doctrina* or *verba doctorum vestrorum*). Despite the absence of the term «Talmud», and even though his *Dialogue* mentions only tractate *Berachot* by name, Alfonsi was nevertheless thoroughly acquainted with the Talmud's division into orders (*sedarim*) and tractates. Alfonsi's Talmudic citations or allusions reveal his familiarity with fifteen tractates from five of the Talmud's six *sedarim*, from which only *seder tohoroth* is absent.

Although Peter the Venerable received much of his knowledge of the Talmud from Alfonsi's *Dialogus*, the abbot learned the name «Talmud» elsewhere. Peter only remarks cryptically that it was Christ himself who revealed to him the Talmud's name and its secrets. He may have learned the name Talmud from Jews living near Cluny, or perhaps he learned it during his visit to Spain in 1142-43, where he had commissioned scholars to prepare Latin translations of Arabic materials (the *collectio Toledana* or *corpus Toledanum*) that included the first complete Latin translation of the Qur'an. Just as Peter did not learn the name «Talmud» from Alfonsi's *Dialogus*, so too he had other sources for Talmudic

¹ Funkenstein, A., *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, L.A., Oxford, University of California Press, 1993, p. 169.

dicta. This led Yvonne Friedman, the modern editor of Peter the Venerable's *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, to speculate that Alfonsi and Peter the Venerable independently accessed an early twelfth-century anthology of Talmudic material. This could explain where Peter the Venerable obtained his knowledge of Talmudic legends absent from Alfonsi's *Dialogus* as well as why Peter the Venerable, despite his assault on the Talmud, had no clear notion of the Talmud's contents or architecture and organization.

All of this is but a reminder that the Talmud was a source of growing importance for twelfth-century Christian anti-Jewish polemicists. Peter the Venerable claims that the Talmud not only contains blasphemies against Jesus and Mary, but also that Christians are condemned to Hell «[b]ecause they believe in the son of Mary, and they do not observe the law of Moses, and especially because they do not believe in the Talmud.»² Talmud, then, had not only darkened the Jews' reason, but it also poisoned relations between Jews and Christians who «do not believe in the Talmud.»

By the thirteenth-century, awareness of the Talmud will become more widespread among both ecclesiastical and imperial authorities. Despite earlier Christian attacks upon the Talmud, in July 1236 Emperor Frederick II appealed both to the Bible *and* to the Talmud for positive evidence to refute a blood libel accusation in Fulda directed against Jews of Germany.³ Negative views of the Talmud would predominate, however, partly because of the activities of three Jewish converts to Christianity: Nicholas Donin, Pablo Christiani, and Thibaud of Sézanne. Donin was the source of the Thirty-Five Articles against the Talmud presented to Pope Gregory IX in 1238-1239, and was instrumental in the first public disputation that indicted the Talmud in Paris in 1240.⁴ The Jewish convert turned Dominican Pablo Christiani was another prosecution witness against the Talmud, both in the Barcelona disputation of July 1263 and in a second Parisian disputation in 1270.

The Dominicans in particular and the new mendicant orders in general played an important part in the attack upon the Talmud. Nicholas Donin may have had ties to the Dominicans,⁵ while Pablo Christiani enjoyed substantial support from the Dominican

² *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, 5, ed. Y. Friedman, CC CM 58, Turnhout, Brepols, 1985, lns. 1371-1375; for English translation, see Peter the Venerable's *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, trans. I.M. Resnick, Fathers of the Church, Mediaeval Continuation, 14, Washington DC, Catholic University of America Press, 2013, pp. 258-59.

³ *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, doc. 204, ed. L. Weiland, MGH, LL, sectio 4, vol. 2, Hannover, 1896, pp. 274-276.

⁴ See Capelli, P., «Nicholas Donin, the Talmud Trial of 1240, and the Struggles Between Church and State in Medieval Europe» in E. Baumgarten, R. Mazo Karras, and K. Mesler (eds.), *Entangled Histories. Knowledge, Authority, and Jewish Culture in the Thirteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017, pp. 159-180. For a critical edition of the Thirty-Five Articles, see Capelli, P., «*De articulis litterarum Papae: A Critical Edition*» in A. Fidora and G.K. Hasselhoff (eds.), *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2019, pp. 29-57.

⁵ See Hasselhoff, G.K., *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004, 124f.

Order and from Raymund of Peñafort in particular. A third Jewish convert, Thibaud of Sézanne, was subprior of the Dominican priory of Saint James in Paris during the 1240s. In addition, Thomas of Cantimpré reports on efforts of the Dominican Henry of Cologne (i.e., Henry of Marsberg; d. 1254) to confiscate the Talmud in Paris,⁶ in compliance with Pope Gregory IX's order. Henry of Cologne may also have collaborated with Nicholas Donin to produce the Latin Thirty-Five Articles against the Talmud from Donin's medieval French vernacular.⁷ The Thirty-Five Articles were so persuasive an indictment of the Talmud that Pope Gregory IX, in a letter from June 9, 1239, directed the French clergy to confiscate the Talmud, which he ordered burned in 1240.

Although some churchmen sought to defend Jewish communities against efforts to confiscate the Talmud, they were readily demonized. Thomas of Cantimpré records the sudden death of an influential archbishop—likely the Archbishop of Sens Walter of Cornut (d. 1241)—who had allegedly accepted bribes from French Jews to persuade King Louis IX to return confiscated copies of the Talmud. The Jews ordered that the day on which the books were returned be commemorated annually with a solemn observance. Their joy was premature, Thomas remarks, since the following year the archbishop died on that very same day and the king reversed his decision. Thomas claims that he was himself witness to the events which led to the archbishop's untimely and unpleasant death, ostensibly as a divine judgment (*Bonum universale de apibus* 1.3.6). By 1241–42 King Louis IX had burned twenty wagons loaded with volumes of the Talmud—fourteen on one day and six on another—at the Place de la Grève (*Extractiones de Talmud*, p. Xxix).

At the time of this concerted assault upon the Talmud dating from the late 1230s, it is clear that its Christian detractors had access to much more of the Talmud than merely those Latin passages employed by Petrus Alfonsi and Peter the Venerable in their twelfth-century polemics. Although Pope Gregory IX's successor Innocent IV was more sympathetic to Jewish protests against the confiscation and burning of the Talmud, Parisian ecclesiastics remained hardened opponents. Soon after his election, French Jews persuaded Pope Innocent IV to order a new investigation of the Talmud. To conduct a review, Innocent IV created a commission of ecclesiastics and university masters which convened under the former university of Paris chancellor Odo of Châteauroux, who had since been named Cardinal Bishop of Tusculum and Apostolic Legate to France. The commission's report, issued in 1248, is signed by numerous high ecclesiastics and university masters. Among them were the Bishop of Paris William of Auvergne, eleven professors of theology (including Albert the Great and university chancellor Walter of Château-Thierry), fourteen professors of decretal law, and twelve other clergy that included the Dominicans Thibaud of Sézanne and Henry of Cologne. Apart from Thibaud of Sézanne, few of the commission members had the

⁶ *Bonum universale de apibus* 1.3.6, ed. G. Colvenerius, Douai, Baltazar Bellerus, 1627, pp. 16–17.

⁷ See Fidora, A. and Cecini, U., «Nicholas Donin's Thirty-Five Articles Against the Talmud. A Case of Collaborative Translation in Jewish-Christian Polemic», in Ch. Burnett and P. Mantas (eds.), *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, Córdoba, Córdoba University Press, 2016, pp. 187–199.

language skills necessary to read the Talmud in the original. Albert the Great certainly did not. In order to evaluate the Talmud the commission required a Latin translation, then, of the allegedly blasphemous or offensive Talmudic material.

Extractiones de Talmud

Just such a Latin translation of 1922 passages from the Babylonian Talmud appeared in Paris in 1245 bearing the title *Extractiones de Talmud*. This text is now available in a first critical edition edited by Ulisse Cecini and Óscar de la Cruz Palma in the *Corpus Christianorum* series, *Continuatio Mediaevalis* (CCCM 291). This edition emerged from a wider international team-project, «The Latin Talmud and its Influence on Christian-Jewish Polemic», directed by Alexander Fidora at the Universitat Autònoma de Barcelona and supported by funding from the European Research Council and its Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013).

In a lengthy historical introduction, the editors explore the relationship between Nicholas Donin's Thirty-Five Articles against the Talmud and the *Extractiones de Talmud*, establishing the date for the latter. They also establish that the *Extractiones* was copied in two different versions: a 'sequential' form that arranged the passages according to their order in the Babylonian Talmud, and a second 'thematic' version that rearranged the excerpts topically according to polemical themes and rubrics. This volume contains the 'sequential' *Extractiones*; publication of the 'thematic' *Extractiones* is promised for a forthcoming volume.

The two versions of the *Extractiones* were accompanied by separate prologues or prefaces, although both prologues are presented in this volume in order better to establish the project's historical context. The prologues establish the project's object, its aim, the translators' methodology, and the individual who commissioned it. The object of the translation is the countless «errors, heresies, blasphemies, and fables» found in the Talmud (p. xlvi); its aim is to lay bare the Jews' perfidy and to remove the veil from their hearts; the translators provide a word for word Latin translation (*verbum ex verbo*) or a translation according to the meaning or sense of the text (*sensum ex sensu*); and, Odo of Châteauroux is identified as the individual who commissioned the *Extractiones*.

The first prologue notes that for the translation, «God provided [to Odo of Châteauroux] two Catholic translators exceedingly skilled in the Hebrew language» (p. 3, lns. 11-12; my translation). The two translators worked independently and at different junctures and, although at times their word choices varied on account of the difficulty of the Hebrew text, it insists that they both preserved nonetheless the same sense or meaning throughout. The second prologue, which accompanied the thematic *Extractiones*, provides a relative chronology for the two translations and makes clear, moreover, that the two «Catholic translators» were, in fact, both converts from Judaism (p. 11).

The editors identify the first of the two translators (*interpretes*) mentioned in the prologue as Nicholas Donin. The second remains uncertain. The first prologue alludes not only

to two translators (*interpretes*), however, but also to «a translator [who] compared the two translations in view of their high degree of similarity» (p. xxiv) and who was responsible for rendering the translation in correct and literary Latin. Even if the two converted Jewish *interpretes* produced a Latin translation themselves from a vernacular model, «they were nevertheless thinking in Hebrew and French» (p. xlvi) and their style had to be adapted and polished. That was the *translator's* task. The *translator* also made decisions over which words would remain in transliterated Hebrew and determined when a gloss was necessary. Transliterated Hebrew words and Gallic terms in the *Extractiones* are listed at the end of the volume in an *Index verborum Hebraicorum* and an *Index verborum Gallicorum*, both compiled by Eulàlia Vernet i Pons. The *translator* also decided which translated passages should appear in the final version of the *Extractiones*. Although the editors have identified Donin as one of the *interpretes*, the identity of the other and of the *translator* remains uncertain.

Although Gilbert Dahan had previously argued that on the basis of similarities with Thibaud of Sézanne's *Errores iudaeorum* Thibaud must have been one of the *interpretes* of the *Extractiones*, the editors endorse Alexander Fidora's argument that Thibaud's text displays similarities only to the second, 'thematic' version of the *Extractiones*; therefore, it is unlikely that Thibaud was one of the translators of the 'sequential' *Extractiones*. Gilbert Dahan had also suggested that Henry of Cologne served as *translator*. While the editors view Henry as possibly the *translator*, they conclude that «definitive evidence in this respect remains a *desideratum*» (p. xxv).

The *Extractiones* were produced in Paris during a period from 1236 until 1248 when the Talmud had become a special object of Christian polemics. As such, the *Extractiones* was conveyed with numerous related documents to form a Talmud controversy «dossier» transmitted in seven manuscripts. The dossier is divided into two parts with each having its own prologue. The first part of the dossier contains the 'sequential' *Extractiones* along with a Latin translation of liturgical hymns said to contain anti-Christian material, the *Liber Krubot* (*Sefer Qerubot*).⁸ Following a prologue to the second part, the second part of the dossier includes Donin's Thirty-Five Articles against the Talmud; papal letters to ecclesiastics and secular rulers, and their replies; and, an anthology of 76 Latin Talmud passages that may have been prepared at the same time as Donin's Thirty-Five Articles but which were omitted from that work.⁹ The second part also contains selections from Rashi's glosses to the Old Testament which, its prologue alleges, so perverted and corrupted the meaning of the biblical text as to overthrow all spiritual understanding, while the Jews endow his words with an authority as if they were spoken from God's own mouth (p. 16, lns. 179-185). In addition, the second part includes the statements of the two rabbis

⁸ Görg K. Hasselhoff has published an edition of the Latin *De libro Krubot* as an appendix to Wout van Bekkum's «The Latin Talmud and *Liber Krubot*», in *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, op. cit., pp. 203-215.

⁹ For a critical edition of this anthology of texts, see Cecini, U. and de la Cruz Palma, Ó., «Beyond the Thirty-Five Articles: Nicholas Donin's Latin Anthology of the Talmud (With a Critical Edition)», in *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, op. cit., pp. 59-99.

questioned during the inquiry in Paris in 1240, namely R. Yehiel of Paris and R. Iudas (Judah of Melun); a short list of individual rabbis' names (found in the *Index magistrorum* compiled by Eulàlia Vernet i Pons); and, the final sentence of condemnation issued in 1248 and signed by the members of the Parisian commission. It concludes with a short *explicit*.

As an aide to medieval Christian readers, the author of the first prologue provided not only an introduction to the orders and tractates of the Talmud and its role in Jewish thought and practice, but also an explanation of the meaning of certain Hebrew words in contemporary use (p. l). Paragraphs 39-42 of the prologue provide a transcription of Hebrew phonetics into Latin and explain some Hebrew vocalic sounds with reference to medieval French, providing insight into Hebrew pronunciation in thirteenth-century Paris (p. lii). In a fascinating digression, the prologue's author explains that he has provided information on Hebrew pronunciation because a Christian will not be taken seriously in a disputation with Jews if he cannot pronounce the Hebrew properly (p. lii).

The 'thematic' *Extractiones* was later compiled using the materials found in the dossier. A second and slightly different prologue was attached to the 'thematic' *Extractiones*, which is bound at the beginning of the most complete manuscript witness to the dossiers, viz., Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16558, which dates from the thirteenth century. Because the 'thematic' *Extractiones* has its own manuscript tradition, however, the editors plan for it to appear in a separate volume. Despite the absence of the 'thematic' version in the present volume, almost all of the translated Talmud passages in the 'sequential' *Extractiones* were classified in the manuscript margins according to topical rubrics used later in the 'thematic' *Extractiones*. The editors have included at the end of this volume an *Index categoriarum locorum de Talmud* which records these classifications and the Talmud passages that correspond to them, making it possible to anticipate the rearrangement of the thematic version. Included among these rubrics are: blasphemies against Christ and the Blessed Virgin; blasphemies against God; against Christians; on the World to Come; and, on the Messiah.

The *Extractiones* translates an exemplar of Talmud that first presents an entire chapter of Mishnah followed by its Gemara; the latter consistently quotes the beginning of the Mishnah subsection to which it refers. Mishna quotations are arranged in an *Index locorum de Misna* at the end of this volume. Throughout this edition, Talmud passages are identified according to the conventions used in the Vilna Talmud. Some differences in pagination arise, which the editors attribute to scribal error: viz., the scribe sometimes read the Latin Talmud passages presented in the manuscript margins from left to right rather than right to left, so that the passages appear in reverse order. This too is remedied by an *Index locorum ex Talmud* that enables the reader to find each passage according to its pagination in the Vilna Talmud.

The Rashi glosses in the *Extractiones* are exceedingly numerous and the *translator* interpolates them into the Talmud text itself in order to make it more comprehensible. Other rabbinical commentaries are used sporadically. The *translator* often adds his own explanations to clarify words or arguments for the Christian reader. For this edition, the

editors identify all such exegetical interventions with a reduced font inserted between dashes. Federico Dal Bo has produced at the end of this volume a preliminary *Appendix glossarum* containing the glosses found in the *Extractiones*.

The *translator* identified biblical quotations (with the exception of the Psalms) found in the Talmud in the body of the *Extractiones* by book and chapter number; sometimes biblical passages are further identified with a letter indicating a chapter subsection. The *translator* typically cites the Latin biblical passage according to the Vulgate (Paris recension). The modern editors expand the biblical citations to include book, chapter, and verse within parentheses in the text. After providing the biblical passage based on the Latin Vulgate, the *translator* also added a literal translation of the Hebrew passage, especially when the Talmudic explanation is based on a word not found in the Vulgate. This juxtaposition of the Hebrew and Vulgate passages also reveals their differences and likely contributed to later medieval efforts to correct the Vulgate text.

On pp. lxxiii–lxxix the editors provide a codicological description of the manuscripts that preserve the *Extractiones*. A study of the *stemma codicum* (pp. lxxix–lxxxiv), moreover, leads them to propose that the *Extractiones* underwent four stages of development:

1. A first stage likely relies upon a Latin translation of Talmud passages annotated in the margins of a Hebrew/Aramaic manuscript preserved uniquely in Florence, Bibliotheca Nazionale Centrale, coll. Antonio Magliabechi, II-I-7, 8 and 9, whose oldest portion dates to 1177. The Florence manuscript, as Ulisse Cecini has shown elsewhere,¹⁰ displays in the margins around its main text many of the Latin Talmud passages later found in the *Extractiones*. The editors suggest, then, that the Latin Talmud passages would initially have been included in a bilingual manuscript (like the Florence manuscript) and that subsequently the Latin text was copied separately.
2. In a second stage, the Latin text was detached from a bilingual exemplar. This is visible in Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. fol. 306, which is closely linked to the Florence manuscript.
3. In a third stage, the detached Latin text underwent stylistic emendations and a further selection of passages. The Girona codex, Arxiu Capitular, ms. 19b, and Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine, lat. 153, are variants of this stage.
4. In a fourth stage, the *Extractiones* is included in its most well-known witness, Bibliothèque nationale de France, lat. 16558. Although this can be considered the *codex antiquissimus et optimus*, it is the product of a process of emendation outlined in the three earlier stages.

¹⁰ Cecini, U., «The *Extractiones de Talmud* and their Relationship to the Hebrew Talmud Manuscripts of the Biblioteca Nazionale Centrale of Florence (MS Magl. Coll. II.I.7, 8 and 9)», *Sefarad*, 77/1 (2017), pp. 91–115.

At the bottom of each page of text the editors provide critical apparatuses. There are four additional apparatuses in the text: a biblical apparatus; an *apparatus fontium*; a *traditio textus*; and the *apparatus marginalium*. The first records observations concerning biblical citations; the second includes internal references to other parts of Talmud; the third indicates which manuscript transmits a given passage; the last contains marginal classifications of passages as well as other marginal annotations.

The *Extractiones* is a complex text, and the editors helpfully provide a fully annotated sample page from the edition (pp. xcvi-xcviii), followed by a bibliography (pp. xcix-cvi); a list of abbreviations (pp. cvi-cix); and editorial *signa* and *sigla* used for codices and editions (pp. cix-cx). Following these is the text of the 'sequential' *Extractiones* (pp. 3-514), and the various indices: *Index locorum ex Talmud translatorum*; *Index locorum de Misna*; *Index locorum S. Scripturae*; *Index categoriarum locorum de Talmud*; *Index magistrorum* (by Eulàlia Vernet i Pons); *Index verborum Hebraicorum* (by Eulàlia Vernet i Pons); *Index verborum Gallicorum* (by Eulàlia Vernet i Pons); and an *Appendix glossarum* (by Federico Dal Bo).

It is difficult to overstate the significance of this edition. The *Extractiones* presents medievalists with the Latin Talmud which is at the center of thirteenth-century Christian-Jewish disputations and polemics and which also influenced later anti-Jewish sermons.¹¹ Furthermore, the edition provides a useful resource for an examination of the historical development of the text of the Talmud itself. Because of Christian censorship many printed editions of the Babylonian Talmud, including the Vilna edition, are lacking certain 'offensive' passages, or these were preserved only in a more «polished» language. For example, according to the *translator's* prologue to the *Extractiones*, the word *goy* had come to designate Christians in particular. In the Vilna Talmud *goy* is often replaced with '*obed kōkabîm* or «worshipper of the stars», to indicate a pagan rather than a Christian. The editors note that «Some of these missing passages or original terms have, in fact, been translated into Latin and survive in the *Extractiones*» (p. xvii). Finally, as already indicated, the prologue to the *Extractiones* provides information on medieval Hebrew terms and pronunciation, making its own contribution to Hebrew and Romance philology. The *Extractiones* will undoubtedly prove useful to a wide scholarly audience.

¹¹ Fidora, A., «The Influence of the *Extractiones de Talmud* on Anti-Jewish Sermons from the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries», in *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, op. cit., pp. 235-47.

Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Scientia Graeco-Arabica, Band 23, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2018, 549 pp. ISBN 9781614517740. Cloth: €119.95

Reseñado por MUSTAFA YAVUZ
Istanbul Medeniyet University, TU
mustafay007@gmail.com

In recent decades, interest in the history and philosophy of the natural sciences has increased significantly. This interest has made scholars aware of the existing knowledge gap in these areas and has brought a kind of 'pressure' for more articles and books on the subject. Indeed, it also motivates academics to start new projects related to these disciplines. Volumes like this are much needed for scholars in the field, given the high amount of information they contain.

This rich volume aims at stimulating the field by presenting current research papers on Avicenna's influence on the fields of physics and cosmology. In order to achieve this goal, this work contains thirteen articles related to the reception of the Persian philosopher's thought in these areas in the Middle Ages. The book revolves around the three different languages and cultures which were crucial for the reception of Avicenna's thought. Hence, the volume is arranged in three main sections focusing on the Arabic, Hebrew and Latin traditions. It also contains an *Index of Avicenna's Works with Passages Cited* and an *Index of Names*.

The introduction is rather short compared to other sections of the book. It covers the general topics presented in the volume. The first six chapters deal with the Arabic tradition; the next two have to do with the Hebrew reception of Avicenna, and the last five analyse the Latin reception of Avicenna's physics and cosmology.

In the first chapter, Jon McGinnis examines the reception of Avicenna's theory of motion in the Post-Classical Islamic World. In his analysis, McGinnis compares Avicenna's *al-Shifa'* and *al-Isharat*. He claims that *al-Isharat*, was the primary vehicle for the transmission of Avicennian natural philosophy in the Mashriq, and thus the most important Avicennian work in the eastern part of the Arabic-writing world.

McGinnis suggests that in the *Isharat* Avicenna shifts from kinematics (the study of motion) to dynamics (the study of force) because he was addressing a different audience. For this remark, he refers to Dimitri Gutas's observation that Avicenna's audience for *Isharat* may have been the *mutakallimun*, not the *falasifa*. This would explain why Avicenna initiated *Isharat* by discussing the body (*ğism*) rather than nature and motion. Indeed, if Avicenna was writing for the *mutakallimun*, this would give a hint as to why he left nature and motion unstudied in this work, since these notions were criticized by some *mutakallimun* regarding causation. After citing al-Abhari's *Hidayat al-Hikma*, the important madrasa text which was built on an account of *Isharat*, McGinnis provides al-Abhari's and

Avicenna's almost identical definitions of motion. McGinnis states that, unlike Avicenna, al-Abhari thought that the definition of motion was not necessarily circular. This can be explained by the fact that he was not reading the *Shifa* but *Isharat*, as well as works of Abu al-Barakat (p. 15). However, Avicenna's gloss could be subject to the same criticism, concludes McGinnis: apparently, the sophisticated account of motion was replaced with a simpler one in *Isharat*. Aside from the notions of motion and time, the author also touches upon the difference between fact (*inna*) and reason (*lima*), for which he refers to *Kitab al-Burhan* III. 3. I would nonetheless highlight the importance of *Isharat* IX. 5 as a passage in this respect.

McGinnis continues his exposition with another milestone, Mulla Sadra, who repeated al-Abhari's definition of motion as something gradually emerging from potency to act. Mulla Sadra also established two different senses of motion relying on Avicennian temporal theory, i.e., *haraka tawassutiyya* (used to define time) and *haraka qatiyya* (defined by time). The author also traces Avicenna's influence to Fadl-i Haqq Hayrabadi (d. 1861), one of the last representatives of the Tabiiyyat Tradition. McGinnis characterises him as a flatfooted thinker who did not appreciate his predecessors, since according to him counting time is something known by everybody, and so there is no need to define it. In the final paragraph, McGinnis's concluding remarks include that Avicenna's distinction between mental and extra-mental existence is something we can extract from his account of motion. In my opinion, there will be more papers in future concerning the physical (or natural) topics in the Avicennian tradition.

The second chapter on the Arabic reception of Avicenna is authored by Dimitri Gutas, who focuses on a special phrase: *al-Hikma al-Mutaaliya*. He begins by pointing out that this sentence is only used in the *Isharat*, whereas it is missing in Avicenna's later works. According to Gutas, this sentence has been repeatedly misunderstood. To show this, he provides several examples of mistranslations of «*al-hikma al-mutaaliya*», including Spanish and French ones.¹ According to Gutas, the passage where Avicenna uses *hikma al-mutaali* has syntactical, lexical and textual problems. Regarding the syntax, he notes that it was already adequately explained by Razi and Tusi. Gutas also mentions two lexical problems which change the meaning of the sentence. Yet given the difficulty of transferring thoughts into words, this should not surprise us. Regarding the textual problems, Gutas emphasizes the need for a critical edition of *Isharat* which separates the direct transmission of the text and the lemmata embedded in Tusi's commentary. In the remaining pages of this chapter, Gutas examines the similarities and the differences between Razi's and Tusi's reception *al-hikma al-mutaaliya*. He concludes by remarking that it is by means of studies on the reception and interpretation of Avicennian thought that we obtain the best chart for the development of philosophy in the Mashriq.

¹ I would like to add that in the Turkish translation of *Isharat*, the correspondent phrase «aşkın hikmet» can be translated in English as «transcendent wisdom» as well, which fits with the use that Mulla Sadra or Ibrahim Kaln made of it.

The third and the fourth chapters examine topics discussed by Fakhr al-Din al-Razi, one of the most famous figures among the followers of Avicenna. In the third chapter, Jules Janssens discusses Avicennian elements present in some special topics of al-Razi's *al-Mabahit al-Mashriqiyya* regarding place, void and directions. Janssens investigates Chapters 16 to 24 in the light of a comparative method with which he contrasts some parts of the *Mabahit* and the *Sama*. Then – line by line – he shows the parallels in the arguments and in the wording. Janssens highlights that al-Razi combined two arguments of Avicenna into one.² In order to argue for his method, Janssens uses Avicenna's *Sama*, *Nağat*, and *Isharat*. Janssens's method may be useful in answering two questions, namely: 1) how and what al-Razi commented on among Avicenna's arguments; and 2) when it comes to natural philosophy, what was followed (and how) in the later Islamic tradition. However, there is a question which is left open in his conclusions and it is a very important one, the type of question of the sort of «what is what?».

The second chapter on al-Razi is by Peter Adamson, who begins with the existence of time in Fakhr al-Din al-Razi's *al-Matalib al-Aliya*. Adamson indicates that philosophers are largely unaware of the work of Fakhr al-Din al-Razi, a view I disagree with, at least regarding Turkish academia. However, I agree with him on the issue that there is an immense need for translations and editions, which is also the case for many historical texts. Adamson focuses on the treatment of time in *Matalib*, and traces al-Razi's arguments in *Matalib* to Avicenna's *Nağat* and *Physics*. Adamson also outlines the arguments on time in *al-Matalib al-Aliya* as an appendix of his chapter. This chapter (Ch. 4) together with the previous one (Ch. 3) and the next one (Ch. 5) establish a methodological and epistemological foundation for an investigation into the Arabic reception of Avicenna's notions of place, void, and time, and whether they are dependent on the mind. These three chapters, in my opinion, also constitute the core of the volume's section dealing with the Arabic reception of Avicenna. It is thanks to these contributions that we are able to read about an interpretation of medieval Arabic philosophy which discusses time, its real or mental existence, and its priority or posteriority to motion.

Andreas Lammer contributes a chapter, which is almost equal in size to the two preceding chapters. Lammer focuses on Sayf al-Din al-Amidi, who is not well-known by modern scholars. He also provides – in an appendix – the Arabic text with a facing English translation. At the beginning of his chapter, Lammer goes back to Greek philosophy, namely Plato and Aristotle, which I agree is a necessary method for some topics, especially if we consider the transmission of knowledge as a process. Then he moves to the writings of philosophers in the Arabic tradition. Lammer's clear investigation on Amidi as a figure of the Avicennian tradition results in this interesting chapter in which we find his views of time, such as whether it is considered as a substance, and whether time is the

² I have in fact found something similar when comparing Avicenna's *Kitab al-Nabat* to Nicolaus Damascenus's *De plantis*.

magnitude of existence or the magnitude of motion. Thus the questions he responds to would be ‘what is time?’ and ‘how does it act?’.

Cristina Cerami draws attention to al-Andalus, especially to Averroes. Hers is the longest chapter in this volume, and it deals with the most diverse topics: Averroes’s and Avicenna’s views on *Physica*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione* and *Meteorologica*. Just like the human mind easily pursues a two-folded way of thinking, also medieval Islamic geography was divided into at least two parts: the *Mashriq* in the East, dominated by the followers of Avicenna, and the Maghreb in the West, dominated by those of Averroes. If we consider Avicenna as a synthesizer – which is quite apparent in his *al-Qanun fi al-Tibb* – then we should think of Averroes as the figure defending a ‘pure philosophy’ in regard to Aristotle and even a ‘pure medicine’ drawing on Galen. This was probably the reason Averroes targeted Avicenna, to strengthen pure *falasifa*, and sought to invalidate al-Gazali’s allegations against philosophy. As Cerami points out, Averroes’s new reading of Aristotle began in the late 1160s. The table she provides to compare Averroes’s criticism and her explanations are indeed useful for further study.

Resianne Fontaine authors one of the two chapters on the Hebrew reception of Avicenna’s *Physics*. Her chapter is entitled *Avicennian Sources in Abraham Ibn Daud’s Natural Philosophy*. She aims to shed light on the issue by contextualising and problematizing the question of Ibn Daud’s use of sources. Directly or indirectly, she puts forward that Ibn Daud became acquainted with Avicennian doctrines and his theory of emanation. However, she questions the availability of Avicennian texts in Andalusia, especially in Toledo. Nevertheless, as the reader may easily detect, Fontaine does not provide good evidence on whether Ibn Daud read Avicennian texts (either in Arabic or in Hebrew). Fontaine tries to solve the problem of Avicennian knowledge without Avicenna. To do this, she compares the terminology of some passages. In my opinion, her conclusions are not as strong as needed for her claims.

Gad Fraudenthal is the author of the eighth chapter and he turns the reception of Avicenna into a dilemma: between *bold naturalism* and *fideist literalism*. He first focuses on one of the most radical of medieval Jewish thinkers, Samuel ibn Tibbon, who in his words ‘is one of the few true Avicennians in the history of medieval Jewish thought’. Fraudenthal uses the issue of ‘gathering of the waters’ in medieval Jewish philosophy as a litmus test to distinguish naturalists, semi-naturalists, traditionalists and so on. In addition to Samuel ibn Tibbon, Fraudenthal examines a list of mediaeval Jewish philosophers, focusing on their reception of Ibn Tibbon’s Avicennian hypothesis. This chapter is also helpful for understanding the naturalistic views in medieval philosophy regarding the question of whether we should solve cosmological puzzles by using natural philosophy or Scripture. The spiritual and social dangers Maimonides warned us about are valid for any religion which motivates believers through miracles. As Fraudenthal implies, this is a matter of the ‘level of naturalism’ (p. 306). In other words, to what extent are we naturalists? In this chapter, Fraudenthal also knits a texture where we find Jewish medieval philosophy

fully embracing Avicenna's natural history of the universe and showing that it was understood as something in conformity with Scripture.

Dag Nikolaus Hasse and Andreas Büttner are the authors of the most technical chapter of this volume. This chapter is about some anonymous translations from Arabic into Latin composed in the twelfth century in the Iberian Peninsula, and its purpose is to identify the translators. To this effect, Hasse proceeds by philological analysis (p. 321), whereas Büttner focuses on computational stylometry (p. 357). The work is based on the idea that a comparison of words or small phrases which appear often in the texts of different (known and unknown) translators, would yield some statistical data which would be useful for us in attributing a connection between a known translator and the translation. After some calibrations and precisions, the authors, aware of their limits, present a modest table in conclusion. Apparently, this is the result of teamwork which was also supported by many collaborators. The methodology of studies like this one should be taken as a model for some historical studies in philosophy and science. Since I myself have used some 'similarity analysis' and 'clustering' methods in my biological studies, I value such interdisciplinary methods and works. I truly admire both authors for this work.

The first chapter about the Latin reception of Avicenna is authored by Katrin Fischer, who discusses the Avicennian influence on William of Auvergne's *Primum magisterium*. William of Auvergne had access to the Latin translation of Avicenna's writings on metaphysics and psychology. After showing William of Auvergne's rejection of Avicenna's theory of emanation, Fischer compares the authors in order to show the parallels between them. William of Auvergne is closer to Avicenna than to Aristotle both in content and terminology, and his theory of *potentia* was inspired by Avicenna. Fischer also covers Avicenna's influence on Auvergne's theory of causes and enumerates the attempts and efforts he made in order to distinguish and characterize the types of efficient causes, including necessary and voluntary causes. William of Auvergne also introduced some concepts to leave enough space for nature, humans and God to operate as actors in causality.

Amos Bertolacci studies Albert the Great's harmonizing strategy (p. 400) to mediate between Averroes's and Avicenna's contrasting positions. This strategy has, according to Bertolacci, three levels: material, stylistic and doctrinal. Bertolacci discusses each of these levels in separate sections, and concludes that especially the doctrinal strategy shows a switch in reliance from Avicenna to Averroes. In other words, Albert went from a phase of stronger Avicennian influence to a stage of a more marked Ibn Rushdian one (p. 417). Bertolacci – as a comment – adds that Albert had to acknowledge the importance of Averroes as a very helpful tool for understanding Aristotle. The Latin debate over the relative merits of Averroes and Avicenna is a long one, and the Doctor Universalis was involved in these discussions. In this regard, I would note that Averroes was not targeting Avicenna just to attack him, but because his purpose was the purification of Aristotelian philosophy, which was the true philosophy for him.

Cecilia Trifogli studies Roger Bacon who, unlike his contemporaries, more frequently refers to Avicenna's *Physics*. Bacon's *Communa naturalium* has some parallels with

Avicenna's *Physics* regarding the presentation and the discussion of the Aristotelian material. However, Bacon tended to make more references to Avicenna's *Metaphysics* than to his *Physics* in this work. This was probably because his main interest was to be found in the fundamentals of physics. After some qualitative data, Trifogli has an attractive conclusion, which is that 'in Bacon's view, Avicenna has more authority as a life-scientist than as a physicist' (p. 435). Bacon has Avicenna as the implicit starting point and the explicit end point in his discussions. To have Avicenna on his side, Bacon even denies that Avicenna was a supporter of some controversial views, but was merely a reporter of them (p. 448). It is interesting to read that Bacon applies a kind of exegetical technique to Avicennian texts, which is a witness to his deep knowledge of Avicennian thought.

Jean-Marc Mandosio is the author of the last chapter of the Latin section and of the volume. In this chapter, Mandosio studies Alfred Sareshill (Sareshell) and Avicenna's meteorology. The author mentions some studies on early modern and medieval meteorology, and how the interest in them is growing. Mandosio explicitly shows how Alfred of Sareshill eliminated some details in order to adapt the material so that the Latin reader would enjoy a de-orientalised text. This chapter touches on more physical phenomena in context, and it includes several citations to ancient observations about nature. I would like to add that in fact the interest in history of natural phenomena and in natural philosophy is increasing. For instance, a Pseudo-Aristotelian text *Kitab al-Ahġar* has recently been the subject of study of a postgraduate degree in Turkey. I do not however understand why the author chooses 'lofty impressions' as translation of «*al-Athar al-Ulwiyya*» which could provide better translation. Nevertheless, the comparison of Avicenna's and Aristotle's parallel chapters in a list is very useful for the reader and constitutes a sample of how Avicenna re-arranged Aristotelian titles and content.

I highly recommend this fantastic work, especially for those interested in history of philosophy (Arabic, Hebrew or Latin) or history of science. Its only weak point is perhaps that it includes only two chapters on the Hebrew tradition. It would be nice to see this volume followed by another one focusing on the reception of Avicenna's writings on plants and animals.

Luis Xavier López-Farjeat, *Razones, argumentos y creencias. Reflexiones a partir de la filosofía islámica clásica*. Pamplona, EUNSA, 2018, 190 pp. ISBN: 9788431332839. Cloth: €16

Reseñado por JOSÉ ALFONSO GÁNEM GUTIÉRREZ
 Universidad Panamericana, MX
 jganem@up.edu.mx

Utilizar los términos 'Filosofía islámica' podría resultar ambiguo. Los dos términos encierran un doble significado. Por un lado, «islámico» puede interpretarse como un adjetivo que designa un modo particular de hacer filosofía. Por otro lado, «islámico» entendido como un gentilicio se refiere a los autores que cultivaron la filosofía en tierras islámicas. Es en este segundo sentido del término que Luis Xavier López-Farjeat interpreta el binomio filosofía islámica y lo muestra a lo largo de su libro *Razones, argumentos y creencias. Reflexiones a partir de la filosofía islámica clásica*.

El libro es una colección de ocho ensayos que exploran de manera amplia las tensiones que hay entre filosofía y religión, principalmente la racionalidad y razonabilidad de las creencias religiosas. Desde la introducción, el autor advierte que la unidad metodológica y temática de cada capítulo estará dada por el recurso de la lógica aristotélica. El *Órganon* de Aristóteles servirá «como una herramienta que ayuda a situar el lugar epistemológico de las creencias religiosas y, además, funciona como un método que permite analizarlas, interpretarlas e incluso proponer el modo en que determinadas proposiciones deberían entenderse» (p.13).

El primer capítulo de *Razones, argumentos y creencias* titulado «Las relaciones entre gramática y lógica en el pensamiento árabe del siglo X» reconstruye la recepción histórica del *Órganon*, desde sus versiones griegas y siriacas, hasta las primeras traducciones árabes. Los tratados lógicos tuvieron gran impacto en una de las disciplinas científicas más importantes para el Islam: la gramática.

La incorporación del vocabulario griego a la lengua árabe suscitó numerosas discusiones acerca de la naturaleza del lenguaje y el pensamiento. El uso de términos extranjeros para analizar y discutir aspectos lingüísticos del árabe fue rechazado desde un inicio por muchas escuelas de gramáticos. Para mostrar las tensiones que existieron entre los promotores de la lógica y sus detractores, López-Farjeat recupera y analiza una de las discusiones más famosas que hubo entre el gramático Abū Sa'īd al-Sīrāfi y el filósofo Abū Bishr Mattā.

Las investigaciones realizadas por al-Fārābī en el debate Sīrāfi-Mattā, mostraron que la gramática y la lógica se necesitan mutuamente: la gramática requiere de las reglas universales del pensamiento para encontrar las reglas particulares de una lengua y la lógica necesita del significado propio de las palabras para analizar el contenido de los inteligibles.

El segundo y tercer capítulo de *Razones, argumentos y creencias* están dedicados al pensamiento político y religioso que desarrolló al-Fārābī a lo largo de varias obras. El segundo capítulo titulado «La aproximación racional a la religión en los tratados filosóficos de al-Fārābī» explora la relación que guarda la filosofía con la religión. Para mostrar esta conexión se puede dividir este capítulo en tres partes.

En la primera parte López-Farjeat discute tres aspectos fundamentales que tiene la filosofía práctica de al-Fārābī: (1) la relación entre filosofía teórica y práctica; (2) la universalidad de la teoría de la acción; y (3) la conexión entre los primeros principios, con la prudencia y las acciones particulares.

La segunda parte analizará la relación que hay entre filosofía y religión virtuosa. La subordinación que propone al-Fārābī entre la razón y la fe, reconoce el carácter verosímil de las proposiciones religiosas y la necesidad de tener un criterio científico para poder evaluarlas. La religión al ser un conjunto de opiniones, el grado de verdad de sus creencias será únicamente verosímil. Sólo la filosofía será el único tipo de conocimiento considerado como verdadero, al ser el único saber cuyas premisas puedan ser probadas demostrativamente.

Por último, en la tercera parte se discutirá el papel que tiene la profecía dentro del proyecto político y religioso de al-Fārābī. López-Farjeat analizará este tema en tres de las obras más notables de este autor islámico, el *Kitāb al-Milla* (*Libro de la religión*), el *Kitāb al-Hurūf* (*Libro de las letras*) y *al-Madīnah al-Fādilah* (*La ciudad ideal*).

Esta parte terminará por mostrar que al-Fārābī no tiene la intención de restarle valor a la religión, al contrario, quiere reconocer el papel social, epistémico e identitario que tienen las creencias religiosas dentro de la comunidad (*ummah*). La conformación político-religiosa de la *ummah* es uno de los grandes tópicos que existe en la filosofía islámica. Dentro de los círculos filosóficos existió una discusión por determinar si existía una fuente distinta a la religión para fundamentar la moralidad.

El quinto capítulo titulado «Islam y ley natural: Una aproximación teológica, jurídica y epistemológica a la luz del *al-Mustaṣfā min 'ilm usūl* (*La esencia de la ciencia de los métodos de la jurisprudencia*) de al-Gazālī» analiza la relación que hay entre la ley natural y la ley religiosa (*sharī'a*).

Desde una época muy temprana el desarrollo de la ciencia jurídica en el Islam fue central para la formación de la *ummah*. Una de las disparidades teológico-jurídicas más importantes se dio a partir de la controversia que hubo entre los mutazilíes y los asharíes. Por un lado, los mutazilíes querían proponer a la razón como fuente alterna de interpretación a la Ley, en cambio, los asharíes no reconocían otra autoridad que no fuera la del mismo Corán.

Hoy en día el debate continúa. El mundo musulmán intenta determinar cuál debe ser el fundamento de la ley: si la razón o la revelación. Académicos y juristas discuten si en la historia del Islam existe alguna vertiente de interpretación que sugiera el uso de

argumentos racionales para explicar la moral; o si bien toda la historia jurídica está sustentada en una interpretación del Corán.

La introducción de al-Gazālī en la discusión contemporánea es pertinente, ya que ofrece una posible solución a las tensiones entre la visión tradicional y la visión moderna cosmopolita. En el *al-Mustaṣfā*, al-Gazālī considerará el caso donde la razón sirva como un instrumento para interpretar los pasajes coránicos más difíciles y oscuros, sin que esto reste ninguna importancia al texto religioso.

Las tensiones que existieron entre razón y fe en la filosofía islámica, influyeron a otras tradiciones intelectuales. El séptimo capítulo titulado «Scientia, opinio et fides: el impacto de los tratados lógicos de Aristóteles en Tomás de Aquino y Averroes». El objetivo de este capítulo es mostrar las coincidencias metodológicas que hay entre ambos autores, con la finalidad de mostrar la armonía que hay entre fe y razón (p.131).

Tanto Averroes como Tomás de Aquino usaron la lógica aristotélica para fundamentar una epistemología de la fe y las creencias religiosas, principalmente valiéndose de la dialéctica y la demostración. Las concepciones que tienen Averroes y Aquino sobre la demostración y la dialéctica logran coincidir en ocasiones, pero en otros momentos se distancian entre sí; tal como lo muestra el sexto capítulo «Razones y argumentos: una lectura del *Fasl al-maqāl* de Ibn Rushd».

Para Averroes la demostración es la forma de argumentación más perfecta, al ser la única inferencia capaz de concluir necesariamente la verdad y ofrecer las causas últimas de los seres y la realidad. Lo anterior no implica que Averroes rechazara la veracidad de otras formas de argumentación, como serían la retórica, la poética o el mismo mensaje revelado. A partir de la lectura que realiza López-Farjeat es posible apreciar que para Averroes la religión es una fuente válida de conocimiento, que debe someterse a pruebas filosóficas; especialmente las premisas que sean más problemáticas.

A diferencia de la demostración, la dialéctica es una herramienta mucho más versátil, con más usos y significados. Tomás de Aquino y otros comentaristas atribuyen esta parte de la lógica a la búsqueda de las premisas necesarias y verdaderas, que sirvan para construir el silogismo apodíctico. En medio de la certeza de la demostración y la opinión de la dialéctica, Tomás de Aquino ubica a la fe. El asentimiento de la fe pertenece al mismo género que la demostración y la dialéctica, pero no se identifica ni con la verdad demostrada ni con la creencia plausible.

Por último, resta exponer sucintamente el octavo capítulo titulado «Maimónides: sobre la argumentación filosófica y las proposiciones religiosas». El capítulo está dedicado a Maimónides, autor que — junto con Tomás de Aquino— no pertenece directamente al pensamiento islámico, pero que intelectualmente no deja de ser un deudor de la filosofía islámica clásica. Maimónides intentará adaptar la filosofía y la lógica griega para defender la razonabilidad de sus creencias. Tal fue el propósito de su tratado más famoso *Dalalāt al-Hairin/Moreh Nebujim* (*Guía de los perplejos*) donde instruye «a los creyentes para quienes la

Ley judía es válida y han afianzado sus creencias, al mismo tiempo que se han interesado en la filosofía» (p.153).

El libro de López-Farjeat abre nuevas maneras de comprender el binomio fe-razón desde la filosofía islámica. Es manifiesto que en el modo de abordar a cada autor López-Farjeat deja entremezcladas algunas de sus ideas y muchas de sus preguntas. Si bien *Razones, argumentos y creencias* no intenta curar nuestros conflictos entre la fe y la razón, su intención es clara al momento de querer mostrar la perplejidad que implica aproximarse filosóficamente a las creencias religiosas.

A lo largo de este libro es importante enfatizar el papel que tuvo la lógica en el desarrollo intelectual de todos estos autores --incluido al propio López-Farjeat--. Las formas de adoptar y adaptar el *Órganon* de Aristóteles a las discusiones teológicas y a la epistemología de las creencias, posibilitó nuevas maneras de aplicar la lógica griega.

Asumir a la lógica como un criterio racional para evaluar y verificar el contenido de la fe y la religión, parece alejarse de las interpretaciones aristotélicas más ortodoxas y rigoristas. Es así que la filosofía islámica clásica logró elaborar una teoría flexible de la argumentación, la cual permite conjuntar en un mismo espacio de diálogo distintos tipos de verdades que en ocasiones parecen ser contradictorios entre sí.

Emanuele Lacca, *Conoscenza e Azione. Uomo, Mondo, Intentiones nella Escuela de Salamanca*, Madrid, Síndéresis, 2018, 284 pp. ISBN: 9788416262496. Cloth: €20

Reseñado por M^a DOLORES GARCÍA-ARNALDOS
 Universidad CEU-San Pablo, ES
 dolores.garcia.arnaldos@usc.es

El libro *Conoscenza e azione. Uomo, mondo, intentiones nella Escuela de Salamanca* de E. Lacca publicado en la Colección Biblioteca de Humanidades Salmanticensis (Serie Filosofía), en el año en que se celebraba el octavo centenario de la Universidad de Salamanca, nos lleva a recorrer un periodo de extraordinario vigor cultural. Este volumen de la serie está centrado en analizar los conceptos de conocimiento e intencionalidad desde un marco teórico que contempla, sobre todo, la relación entre el ser humano y el mundo a partir del enfoque de algunos pensadores de la Escuela de Salamanca de la segunda mitad del siglo XV.

Acercarse a la Escuela de Salamanca es toda una aventura, entre otras cosas porque las trayectorias de los autores de esta comunidad discursiva y epistemológica pasaron por diferentes posiciones filosóficas, algunas de ellas contracorriente en su época. A partir de elementos y herramientas cognoscitivas tradicionales, los pensadores de la Escuela de Salamanca hicieron frente a las nuevas situaciones que se les presentaban y buscaron abrir nuevos senderos en los que replantear también una nueva relación del ser humano consigo mismo y con el mundo. Su influencia se extendió desde la Península Ibérica al resto del mundo.

El libro está dividido en cinco partes: una introducción, tres capítulos y la bibliografía final.

En la Introducción, el autor nos ofrece una visión general de la obra y establece los objetivos y aspectos clave de cada uno de los tres capítulos. En el primero de ellos, se aborda la relación entre el modo de conocer el mundo y el ser humano y se presenta en escena, desde el inicio, la noción de intencionalidad. El segundo capítulo que plantea cuestiones de gran calado trata extensamente de la idea del ser humano en la Escuela de Salamanca, subrayando la «revolución antropológica» que supuso en su época. El capítulo tercero está dedicado a la teoría del conocimiento, especialmente a la *relatio* y las *secundae intentiones* en la obra *Aristotelis Logica Magna* de Juan Sánchez Sedeño (1552-1615).

Las nociones clave en torno a las que se desarrolla el libro son las de *conocimiento* e *intencionalidad*, conceptos bisagra en la explicación del vínculo entre el ser humano y el mundo. El objetivo principal, por tanto, es doble: examinar el surgimiento del problema de la intencionalidad en su desarrollo histórico y teórico, y comprender, a la vez, el giro que se produce a finales del siglo XV en el modo de considerar el lugar del ser humano en el mundo.

Presentaré, a continuación, un resumen de los temas y las tesis más importantes de cada uno de los capítulos y posteriormente, realizaré una evaluación crítica.

El capítulo primero contempla tres apartados: en el primero de ellos, se introduce el problema del conocimiento en un nuevo marco antropológico. El autor se detiene al inicio particularmente en la figura de Martino V y su obra *Constitutiones*, y continúa con la presentación de la obra *Clavis Sapientiae* de Lope de Barrientos, sobre todo se centra en el análisis de la «cognitio per intentiones». La noción de intencionalidad (*intentio*) es entendida por Lope de Barrientos (1382-1469), de modo semejante al sentido que le otorga Tomás de Aquino (1225-1274) – «intentio sive aliquid tendere» –, como «tendencia hacia lo otro» (p. 65).

Lacca presenta, en primer lugar, las fases históricas y conceptuales (antiguas y medieval) heredadas por los exponentes de la Escuela de Salamanca y el desarrollo del término *intencionalidad* vinculado a los principales acontecimientos históricos y críticos que dieron lugar a la aparición del nuevo espacio cultural en la península ibérica en ese momento. En concreto, el surgimiento de la Universidad de Salamanca.

El autor comienza destacando el cambio de perspectiva que se produce en el siglo XV respecto a la tradición medieval. El conocimiento epistemológico deja de considerarse un mero objeto de estudio y pasa a ser un instrumento de comprensión antropológica. A la intencionalidad se le asignará un papel fundamental para explicar los procesos cognitivos, cuestión de especial relevancia en ese momento de cambio en España entre 1400 y 1600, donde era necesario clarificar el nuevo papel del ser humano en el mundo y su modo de conocer. Los acontecimientos históricos que estaban transformando el modo de vivir impulsaban a los docentes en la Escuela de Salamanca del s. XV a buscar nuevas soluciones.

Otro de los temas nucleares desde el Medioevo es el problema de los universales inaugurado por Boecio y Avicena. Lacca señala que la cuestión del conocimiento intencional como parte integrante de la investigación sobre el ser humano, se podría situar en el contexto del problema de los universales, partiendo del comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio. En efecto, el objetivo de conocer al ser humano como ente existente da origen, en última instancia, al problema de la intencionalidad. El problema de partida, pues, es una de las cuestiones clásicas en el área del conocimiento y que sigue aún vigente. Se trata de la investigación acerca de cómo una entidad puede ser común a distintos individuos y qué compromiso ontológico produce la predicación de una propiedad común a partir de una multiplicidad de objetos. En definitiva, se busca una solución a la pregunta sobre cómo accedemos a los objetos y fenómenos naturales para luego formar ideas y conceptos abstractos y universales vinculados a tales objetos y fenómenos.

A continuación, Lacca presenta cómo va cobrando importancia el primer modelo de conocimiento intencional y la noción de *intentiones*. En el contexto teórico del realismo moderado tomista, se presenta la doble vía de la intencionalidad, es decir, la identidad formal entre el objeto existente y su representación intelectual. Para ello, el autor presenta cómo Barrientos construye a partir del tomismo, un sistema articulado a

través de las *intentiones*, introduciendo una ulterior distinción entre *prima intentio* y *secunda intentio*. Esta diferenciación que será «determinante para comprender a fondo las modalidades cognoscitivas del intelecto» (p. 75), se convierte en el medio a través del cual las cosas (*res*) pueden llegar a ser conocidas *intelectualmente*, y permite explicar cómo las *intentiones* guían tanto la estructura como el contenido de una aprehensión. Posteriormente, el autor sintetiza cómo este modelo de intencionalidad entendida como «tender y remitir a algo», se ha interpretado de diversos modos.

En el segundo capítulo, Lacca analiza la intencionalidad y el modo a través del cual los seres humanos acceden a los objetos que les circundan, a partir de las obras de Bartolomé de las Casas (1484-1566), Melchor Cano (1509-1560) y Domingo Báñez (1528-1604), autores que recogen, y en los que confluye, el resultado de las teorías de Lope de Barrientos. Para ello, el autor presenta la llegada del tomismo a Salamanca, la fundación de la Universidad en 1218 y el humanismo como las tres directrices que promueven el surgimiento y recorrido de la Escuela de Salamanca.

El autor dedica abundantes páginas a la pregunta sobre qué se entiende por «Escuela de Salamanca». Aunque es una cuestión que sigue abierta, parece común aceptar que la Escuela de Salamanca fue un centro intelectual de referencia europeo en los siglos XV y XVI, además de una comunidad discursiva y epistemológica de impacto en su tiempo, que propuso una nueva reflexión sobre el ser humano y su lugar en el mundo.

Figura destacable en «la recuperación del sentido de lo humano» fue Bartolomé de las Casas, cuya reflexión es expuesta por Lacca en el primer apartado de este capítulo. El autor subraya la función del conocimiento en dicha recuperación del sentido de lo humano: «El conocimiento no tiene solo un fin gnoseológico, sino también antropológico y social, desde el momento en que esta tensión hacia el objeto no se resuelve en un mero conocimiento del mundo, además, apunta a la comprensión de los modos a través de los cuales los seres humanos pueden interactuar entre ellos.» (p. 93). Se trata de un conocimiento connatural (*connaturalis*) según Las Casas.

En el segundo apartado, el autor nos conduce a través de los acontecimientos históricos más relevantes de ese período y su influencia cultural: la reforma luterana y la recepción del pensamiento de Erasmo en Salamanca reflejado en el arte de la ciudad, específicamente, en la escalera del edificio histórico de la Universidad (p. 130 y ss.). Lacca establece la analogía entre el nuevo modo de conocer y el representado en la escalera del edificio histórico donde se aprecia el recorrido humano en el conocimiento del mundo y de sí mismo.

El tercer apartado lo dedica a Melchor Cano y Domingo de Báñez. El autor indica que aunque Cano no se ocupa directamente de la teoría del conocimiento, ofrece vías interpretativas del lugar del ser humano en el mundo. El sistema de Cano resultará un ejemplo de la recepción de la tradición de la Escolástica y del desarrollo de una teoría que cuestiona la capacidad de conocer recurriendo a la intencionalidad como posible enfoque explicativo de las normas que regulan la acción humana y la capacidad cognoscitiva.

En el último apartado del segundo capítulo se presenta la nueva visión del ser humano al amparo de la tradición profundamente humanista de Domingo Báñez. El desarrollo teórico de estos autores, a través de un recorrido que va de los albores del siglo XV a finales del siglo XVI, viene integrado en dicho contexto humanista cultural crítico –que Lacca distingue del humanismo teológico–. En dicho contexto humanista cultural crítico, los pensadores de la Escuela de Salamanca desarrollarán su teoría del conocimiento y de la intencionalidad estableciendo un diálogo entre innovación y tradición y un nuevo modo de concebir tanto el conocimiento como la intencionalidad y su vínculo con una nueva hermenéutica de la acción humana.

En el tercer capítulo, se presenta el análisis del problema del conocimiento en la obra *Aristotelis Logica Magna* de Sánchez Sedeño, obra que, según Lacca, aunque se podría situar entre los textos lógicos del siglo XVI, se aparta de ellos sea por la estructura que por el contenido. A lo largo de los seis apartados de este capítulo, el autor ofrece un análisis de la obra de Sánchez Sedeño como ejemplo de obra madura de diálogo entre tradición e innovación en el área epistemológica y de la intencionalidad. Precisamente, Sánchez Sedeño construirá su teoría del conocimiento basada en las *intentiones*, respetando tanto el tomismo como el humanismo. La distinción entre *entia realia* (objetos del mundo) y *entia rationis* (objetos conocidos) será fundamental para entender su teoría del conocimiento y la solución al problema acerca del modo en el que el ser humano tiene acceso al mundo. Particularmente interesante es uno de los puntos sobre los que se concentra Sánchez Sedeño: la clarificación de los universales, dado que se acepta la existencia de entes de razón. Lacca presenta el punto de vista gnoseológico de Sedeño al respecto, el cual investiga el ente universal en cuanto entidad lógica, por lo que puede ser estudiado sin recurrir a categorías metafísicas. Es esta una de las preocupaciones de los autores de ese periodo y un tema recurrente. Recordemos que también Suarez, en las *Disputaciones metafísicas* 6¹, dedica la sexta sección al tema del surgimiento de los universales y las intenciones, y aborda el tema de la psicogénesis de los universales en toda esa sección para allanar camino a la evaluación ontológica de los diversos tipos de universales, entre los que destacan los universales metafísicos (*universale metaphysicum*) y lógicos (*universale logicum*)².

En todo este periplo, Lacca ha mostrado cómo la teoría de la intencionalidad se ha enriquecido –de la mano de algunos de los pensadores de la Escuela de Salamanca– con la distinción entre la *prima intentio* y la *secunda intentio* (en tanto *ens rationis*) como entidades que permiten explicar el modo de conocer intelectualmente lo que hay. En el caso particular de la *secunda intentio*, esta proporciona una explicación viable del conocimiento de la abstracción y el reconocimiento de los predicables deducidos de los entes reales.

En este apartado conclusivo, me gustaría señalar que el libro resulta claro, ilustrativo y en muchos puntos muy iluminador. Describe con precisión y lucidez un lugar de

¹ Suárez, F., *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960.

² Salas, V., Fastiggi, R., *A Companion to Francisco Suarez*, Brill Academic Pub, 2014, p. 182.

la filosofía todavía muy descuidado y revaloriza el proyecto de la Escuela de Salamanca a la luz de su labor como comunidad epistemológica.

Por otra parte, se pueden señalar algunas vías que merece la pena explorar. En primer lugar, rastrear la concepción metafísica de Francisco Suárez (1548-1617) de los actos vitales que fue aplicada a todos los fenómenos psicológicos incluyendo los actos cognitivos; merecería la pena establecer la relación entre las *intentiones* y la noción de acto vital.

En segundo lugar, otra de las figuras que tuvo un papel muy relevante en la reforma de la filosofía y de la lógica, además de desarrollar un avance en el conocimiento científico³ fue la de Domingo de Soto (1495-1560)⁴. Aunque Lacca ha indicado que la obra de Sedeño *Aristotelis Logica Magna* se aparta de los textos lógicos del siglo XVI – sea por la estructura que por el contenido –, sería interesante poner en diálogo esa obra con las *Summulae* de Soto⁵. De hecho, Soto es considerado responsable del resurgimiento de la lógica que procede de fuentes como la lógica de Aristóteles, Tomás de Aquino y la *Summulae* de Petrus Hispanus. Las *Summulae* de Soto, sobre todo a partir de la segunda edición de 1547, fue uno de los libros de texto de lógica más influyentes. En ella, Soto se aparta en ciertos aspectos de Petrus Hispanus y tampoco sigue las categorías aristotélicas, sino que presenta las distinciones medievales entre términos categoremáticos y sincategoremáticos y entre términos absolutos y connotativos, entre otros. Además, en su *In dialecticam Aristotelis commentarii* (Salamanca 1543), Soto se interesó por el tipo de conocimiento que representaba la lógica y ofreció reflexiones filosóficas acerca de si la lógica –distinguiendo entre *logica docens* y *logica utens*– es una ciencia⁶.

Otro aspecto, que merecería la pena haber profundizado, es el papel de la intencionalidad de las emociones y su rol en la cognición. La posibilidad de investigar la continuidad entre el pensamiento medieval y el renacentista sobre este aspecto puede ofrecer luz al debate contemporáneo sobre la relación entre las emociones, el conocimiento y la razón, y la forma en que las emociones configuran nuestras propias vidas cognitivas⁷.

Para concluir, como hemos dicho, se trata de un libro que nos resume una obra compleja por su riqueza en donde se pone en el centro al ser humano y su contacto con el mundo a través del conocimiento y la intencionalidad. Pero, además, ofrece la peripécia colectiva de una comunidad epistemológica como la Escuela de Salamanca que se

³ Pérez Camacho, J.J. y Sols Lucía, I., «Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna», *Revista de Filosofía*, 7/12 (1994), pp. 27-49.

⁴ Poncela González, Á. (ed.), *La Escuela de Salamanca: Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Editorial Verbum, 2015.

⁵ Soto, D., *Summulae*, Burgos/Salamanca, Facsimile of 3rd ed., 1529, Hildesheim, NY, Georg Olms Verlag.

⁶ Izicki, Th., Kaufmann, M., «School of Salamanca», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/school-salamanca/>>.

⁷ Pickavé, M., Shapiro, L. (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

entrelaza con un objetivo común: hacer confluír pasado y presente con vistas a un nuevo modo de posicionarse en el mundo, poniendo como brújula la intencionalidad.

La intencionalidad aparece, pues, como eje vertebrador a lo largo del libro y pone de relieve una característica particular del conocimiento que es su apertura al mundo.

Este volumen ofrece, además, un recorrido por el contexto histórico de la Escuela de Salamanca y el papel determinante de sus autores en el desarrollo de la vida académica. Es un libro recomendable no solo a los estudiosos de la Edad Media o de la Escuela de Salamanca, sino a todos aquellos interesados en el paso de la tradición medieval a la mirada innovativa del Renacimiento. Es una invitación a la lectura de autores que han contribuido al pensamiento europeo, autores que lucharon para que en la *Universitas* los diversos saberes estuviesen al servicio del ser humano.

Michael W. Champion, Kirk Essary and Juanita Feros Ruys (eds.), *Before Emotion: The Language of Feeling, 400-1800*, New York/London, Routledge, 2019, 262 pp. ISBN: 9780367086022. Cloth: £120

Reseñado por JACK FORD
University College London (UCL), UK
jack.ford.13@ucl.ac.uk

What was the significance of pre- and early modern theories of affect, feelings, and *affectio*? Specifically, how did the premodern cognates of ‘affect’ and ‘affection’ – *affectus*, *affection*, and *affectioun* – contribute to shaping discourses surrounding these keywords? The three editors and 20 distinguished authors that have come together to write *Before Emotion: The Language of Feeling, 400-1800*, a new collection of essays published as the fourteenth entry under the Routledge ‘Series in Medieval Literature and Culture’, have taken bold strides forward to answering these difficult questions – questions that until now have received no systematic analysis.

The architects behind this ambitious project, editors Juanita Feros Ruys (University of Sydney), Michael W. Champion (Australian Catholic University) and Kirk Essary (University of Western Australia), were ideally suited to this task on account of the pedigree of their previous research,¹ which is both chronologically and thematically wide-reaching, and has contributed greatly to the still burgeoning field of the history of emotions. All are members of the interdisciplinary research currently being sponsored by the Australian Research Council’s (ARC) Centre of Excellence for the Emotions (CHE), the latest

¹ The most relevant publications are Champion, M., Garrod, R., Haskell, Y., and Ruys, J.F., «But Were They Talking About Emotions? *Affectus*, *affectio* and the History of Emotions», *Revista Storica Italiana*, 128/2 (2016), pp. 521-543; Champion, M. and M. Stanyon, «‘A Possession for Eternity’: Thomas de Quincey’s Feeling for War», in S. Downes, K. O’Loughlin and A. Lynch (eds.), *Writing War in Britain and France, 1370-1854: A History of Emotions*, London/New York, Routledge, 2019; Champion, M., and Lynch, A. (eds.), *Understanding Emotions in Early Europe*, Turnhout, Brepols, 2015; Essary, K. and Haskell, Y., «Calm and Violent Passions: The Genealogy of Distinction from Quintilian to Hume», *Erudition and the Republic of Letters*, 3/1 (2018), pp. 55-81; Essary, K., «Enduring Erasmus: Reception and Emotion in Christian Humanism», *Church History and Religious Culture*, 97 (2017), pp. 322-333; Essary, K., «Annotating the Affections: The Philology of Feeling in Erasmus’ New Testament Scholarship and its Reception in Early Modern Dictionaries», *Erasmus Studies*, 37/2 (2017), pp. 193-216; Essary, K., «Passions, Emotions, or Affections? On the Ambiguity of 16th-Century Terminology», *Emotion Review*, 9/4 (2017), pp. 367-74; Ruys, J. and Monagle, C. (eds.), *A Cultural History of the Emotions in the Medieval Age*, London, Bloomsbury, 2019; Ruys, J., «From Virtue Ethics to Emotional Intelligence: Advice from Medieval Parents to their Children», in K. Moruzi, M. J. Smith and E. Bullen (eds.), *Affect, Emotion and Children’s Literature: Representation and Socialisation in Texts for Children and Young Adults*, London, Routledge, 2018; Ruys, J. and McNamara, R.F., «Unlocking the Silences of the Self-Murdered: Textual Approaches to Suicidal Emotions in the Middle Ages», *Exemplaria*, 26/1 (2014), pp. 58-80.

in a line of research institutes² set up to coordinate projects aimed at furthering the understanding of premodern accounts of emotion.³

This volume has been built upon the uncompromising contention that *affectus* and its cognates have hitherto been overlooked within scholarship; ‘affect’ as a concept is located at the crossroads of life for medieval and early-modern contemporaries and, therefore, deserving of much-needed rehabilitation. As Champion, Essary and Ruys note in their introduction: «understanding *affectus* draws historians into narratives of anthropology, ethics, theology, cosmology, and eschatology, and its associated social, rhetorical, medical, political, and religious practices» (p. 6). I must agree. Upon reading this collection, I was repeatedly struck by the porous nature of the term *affectus* and its significance in offering a framework for inspecting the structures of premodern experience. The bold mission statement of *Before Emotion*, and its ability to deliver on it, thus confers this new book a vital role within the historiography of the emotions.

It is no secret that the so-called ‘affective turn’ within the historical and social sciences has benefitted from the pioneering studies of Peter and Carol Stearns, Barbara H. Rosenwein, and William M. Reddy. These studies have yielded several, now widely used, conceptual frameworks for analysing emotion, including ‘emotionology’, ‘emotives’, ‘structures of feeling’, and ‘the emotional community’.⁴ *Before Emotion* succeeds in building upon these now classic studies (with resonances of emotives and emotional communities especially to be found in the background in many of the essays in this volume). This

² Other institutes include: The Institute for the Study of Emotions, Florida State University; Les Émotions au Moyen Âge (EMMA), Universities of Aix-Marseille and Québec à Montréal; International Network for the Cultural History of Emotions in Premodernity (CHEP), University of Umeå; Languages of Emotion, Freie Universität Berlin; Centre for the History of Emotions, Max Planck Institute for Human Development; Queen Mary Centre for the History of Emotions, University of London; and Emotional Culture and Identity (CEMID), Institute of Culture and Society at University of Navarra.

³ Major publications from CHE include the *Cultural History of the Emotions* series edited by Susan Broomhall, Jane W. Davidson and Andrew Lynch, in addition to the biannual journal, *Emotions, History, Culture, Society*, published by Brill and edited by Katie Barclay, Andrew Lynch and Giovanni Tarantino.

⁴ Rosenwein, B.H. (ed.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1998; Rosenwein, «Worrying about Emotions in History», *The American Historical Review*, 107/3 (2002), pp. 821-845; Rosenwein, «Problems and Methods in the History of Emotions», *Passions in Context*, 1 (2010), pp. 1-32; Rosenwein, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016; Reddy, W.M., «Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions», *Current Anthropology*, 38/3 (1997), pp. 327-351; Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Stearns P.N. and Stearns, C.Z., «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards», *American Historical Review*, 90 (1985), pp. 813-836; Plamper, J., «The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns» *History and Theory*, 49/2 (2010), pp. 237-265.

offering by Champion, Essary and Ruys also adds to the voluminous philosophical⁵ and historiographical accounts of emotion⁶, in addition to contributing to scholarship of the more specific area of the affections in the fields of literature⁷, art history⁸, gender studies⁹, and the recent *longue durée* syntheses under the direction of Dale M. Coulter and Amos Yong¹⁰ at Regents University and those of Damien Boquet and Piroska Nagy.¹¹

A secondary aim of *Before Emotion* is to offer a constructive critique of the praxis of modern affect theory which, drawing upon theoretical models of Giles Deleuze and Felix Guattari, Brian Massumi, Eric Shouse, Antonio Damasio, and William James and Carl Lange (James-Lange theory), subscribes to a reductive view of emotion as materialistic and preconscious.¹² The primary purpose of this new collection, however, is situated squarely within the lexical history of emotion. If Boquet and Nagy's 2018 *Medieval Sensibilities* proposed a 'cultural history of affectivity'¹³, Champion, Essary and Ruys' *Before Emotion* provides its counterpart: a linguistic history of affectivity. This collection thus adds to earlier attempts to achieve greater clarity on the precise meanings of technical Latin

⁵ Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Knuuttila, S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Dror, O.E., Hitzer, B., Laukötter A., and León-Sanz, P., «An Introduction to *History of Science and the Emotions*», *Osiris*, 31 (2016), pp. 1-18; Boquet and Nagy, «Medieval Sciences of the Emotions during the Eleventh to Thirteenth Centuries: An Intellectual History», *Osiris*, 31 (2016), pp. 21-45.

⁶ Dixon, T., *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Plamper, J., *The History of Emotions: An Introduction* (trans.) K. Tribe, Oxford, Oxford University Press, 2015; Boddice, R., «The History of Emotions: Past, Present, Future», *Revista de Estudios Sociales*, 62 (2017), pp. 10-15; Boddice, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018; Crocker, H.A., «Medieval Affects Now», *Exemplaria*, 29/1 (2017), pp. 82-98.

⁷ Burger, G. D. and Crocker, H.A. (eds.), *Medieval Affect: Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

⁸ Binski, P., *Gothic Sculpture*, New Haven, Yale University Press, 2019.

⁹ McNamer, S., *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, 2010; Monagle, C., *Scholastic Affect: Gender, Maternity and the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

¹⁰ Coulter, D.M. and Young, A. (eds.), *The Spirit, the Affections, and the Christian Tradition*, Notre Dame, Notre Dame Press, 2016.

¹¹ Boquet, D. and Nagy, P., *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 2018; Boquet, D. and Nagy, P. (eds.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2008; Boquet, D., *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Crahm, 2005.

¹² Deleuze, G. and Guattari, F., *A Thousand Plateaus*, trans. B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; Massumi, B., *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London, Duke University Press, 2002; Shouse, E., «Feeling, Emotion, Affect», *M/C Journal*, 8/6 (2005); James, W., *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Company, 1890; Damasio, A.R., *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London, William Heinemann, 2003.

¹³ Boquet and Nagy, *Medieval Sensibilities*, op. cit., p. 7.

and vernacular emotion words.¹⁴ The delightfully autobiographical preface by Thomas Dixon reminds the reader that there is no single translation of *affectus* and that affective experiences as documented by historical texts are, by nature, encountered by the historian through the mediating prism of language (xii-xv). 'Each author was given a brief to zero in on the keyword [*affectus*], including its associations, argument contexts, and ways in functioned within particular genres, theories, practices, and forms of life', the editors remark (p. 3). The first major purpose of *Before Emotion*, then, is that it seeks to put the history of the term *affectus* on the map.

In doing so, the authors of *Before Emotion* naturally draw upon the methods of the 'linguistic turn' by treating emotion as a discursive phenomenon. To my mind, such a decision offers three main advantages.

First, it enhances the methodological strength of this book: by eschewing broad stroke generalisations and instead zeroing in on the specific contexts and – often contradictory – significations of *affectus* as if with a fine-toothed comb, the contributors sidestep issues of teleology or oversimplification.

Second, the extensive chronological scope of this research, beginning with the Stoic translation of *affectus* from the Greek *pathē* and culminating with David Hume in the eighteenth century, showcases a series of interconnected vignettes which display how affect was significant in shaping synchronic theological, ethical, cultural, political and gender practices and its importance as a 'travelling' diachronic concept. Placing the development of this term upon a continuum enables readers to notice how the concept morphs over time. A further strength of this methodology of close reading is that it enables the contributors to scrutinise existing truisms within the emotional studies. For example, the critical readings of the scholarship of Thomas Aquinas in giving prominence to the *passiones* ('passions') as opposed to the *affectiones* ('affections'), as discussed in the essays of Tomas Zahora and Waldow, I believe, is an example of the history of emotions at its finest. A consequence of this *longue durée* approach is that every article in this collection highlights areas where further research is needed. Lexically, *affectus* is shown to be part of an ever-expanding constellation of affective terminology – a semantic field that includes both Latin and vernacular terms such as *animus*, *anima*, *mens*, *cor*, *passio*, *habitus*, *passiones*, *intellectus*, *constantiae*, *effectus*, *defectus*, *voluntas*, *appetitus*, *accidentia anime*, humours, motions and sentiment, among others – which requires further study. The need to «conduct synchronic research on what happened to the nouns *affectus* and *affectio* when they were translated into vernacular languages» (p. 170) is stressed. Overall, whole entire avenues

¹⁴ This is largely due to the research of Barbara H. Rosenwein, such as the lists of emotions in *Generations and Feeling* (2016) [note 4], or her essay «Emotion Words», in Boquet and Nagy, *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, op. cit. Other notable studies include: Dixon, T., «'Emotion': The History of a Keyword in Crisis», *Emotion Review*, 4/4 (2012), pp. 338-344; Champion et al., «But Were They Talking About Emotions?», op. cit.; and Essary, «Passions, Emotions, or Affections?», op. cit.

of scholarship, such as the categories of gender, age and social class, are tantalisingly teased out.

Third, the studies in this volume reveal that *affectus* permeated nearly every genre of writing across the classical, medieval and early-modern periods. Philosophical treatises, grammatical and rhetorical textbooks, letter collections, spiritual and mystical handbooks, theology, medicine, treatises on the passions, works on the soul, English devotional works, translations of scripture, dictionaries, and poetry, are all treated here. The diffusion of affective terminology, theory and practices throughout such diverse *corpora* of texts highlights the conceptual richness and widespread significance of the Latin term *affectus* within the textual tradition of western Europe.

While it would be impossible to do justice to the all the brilliant insights raised within the 19 essays of this collection, I would be remiss in failing to summarise their principal contributions. Jonathan D. Teubner's «The Failure of *Affectus*: *Affectiones* and *constantiae* in Augustine of Hippo» (pp. 9-25) opens the collection with an investigation into one of the most important thinkers on *affectus*: Saint Augustine. In this essay, Augustine's psychology of affections is contextualised within his influential political theory of the communal project to transform sinful Christendom (the Earthly City) into a civilisation of virtue (the City of God). Treading a middle ground between the thought of previous interpreters of the bishop of Hippo's theology,¹⁵ Teubner stresses the role of Augustine's thought on the practices of prayer and the activity of the Holy Spirit in transforming instable, temporal human *affectiones* ('affections') into their blessed, stable equivalents, called *constantiae*. Thus, Teubner's study sets the tone of *Before Emotion* by revealing how, within Augustine's holistic approach to the affections, the temporal dimensions of present and future, as well as the fields of psychology, politics, pneumatology and eschatology, are unified.

This is followed by Mark Amsler's article «*Affectus* in Medieval Grammar» (pp. 26-37), a granular study of the use of *affectus* within grammatical treatises. This noun, Amsler usefully shows, was employed as an interjection in the 'intentionalist' grammar from Donatus (4th c) to emphasises strong emotions. Such a use had its heyday in the thirteenth century before fading out of use after 1350 as a theoretical concept in grammar (p. 33). Rita Copeland offers a complementary study with her analysis in chapter three of the genre of rhetorical texts, «*Affectio-affectus* in Latin Rhetoric up to c.1200» (pp. 38-50). And Antonina Harbus' «The Old English Vocabulary of Emotions: Glossing *Affectus*» (pp. 51-60) rounds off a triplet of essays seeking to understand how the term *affectus* was interpreted by translators and glossators. Old English terms for *affectus* are often passed over in the existing literature, yet as Harbus shows, more attention should be paid to this vernacular

¹⁵ Byers, S.C., *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Wetzel, J., «Prodigal Heart: Augustine's Theology of the Emotions», in J. Wetzel (ed.), *Parting Knowledge: Essays after Augustine*, Eugene, OR, Cascade Books, 2013.

as the difficulty with which translators had in translating this term reveals the versatility and polyvalent nature of the Latin connotations of *affectus*.

The fifth contribution by editor Juanita Feros Ruys, «Before the Affective Turn: *Affectus* in Heloise, Abelard and the Woman Writer of the *Epistolae durorum amantium*» (pp. 61-75), begins a series of essays discussing the prominence of the term *affectus* among the affective monastic communities of the twelfth and thirteenth centuries such as the Cistercians, Victorines, Franciscans and the Benedictine nuns at Rupertsberg and Helfta. Ruys, who has expended significant energy in the past to understanding the thought of Abelard,¹⁶ carefully lays out how Abelard's and Heloise's theory of the affections owed less to the developments originating within the cloisters but rather to the Augustinian tradition of *affectus* as relayed by Teubner (p. 61). Within this context, Ruys' finding that the 'sense we get, then, is of Heloise and Abelard as the last major twelfth-century philosophers writing and thinking about *affectus* at the moment of the 'affective turn'... while remaining remote from the valence of this term in the practice of affective devotion' (ibid) is an important one for historians of affectivity as it highlights the plasticity of affective terminology and the accommodating milieu of early scholasticism and twelfth-century monasticism.

The following essay, Michael D. Barbezat's «The Use of the Latin *affectus* in Hugh of Saint Victor's *De archa Noe*» (76-85) explains with admirable clarity the Augustinian roots of *magister* Hugh's decision to render *affectus* along Augustinian lines as 'the desire of enjoying something thoroughly', and how for the Victorines, *affectus* was 'the lynchpin in humanity's disorder' (pp. 77-78), revealing the centrality of the term to this reforming institution. While *De archa Noe* ('On Noah's Ark') has been widely studied before,¹⁷ and to a lesser extent, accounts of Victorine affectivity,¹⁸ the brilliance of Barbezat's contribution is to dissect how within Hugh's theology the significance of Augustinian *affectus* was grafted onto the characteristic ideals of the life of Victorine canons regular: ideas such as man as *imago Dei*, the necessary unification of knowledge and love, the stages of emotional regulation and spiritual contemplation as well as the programme of man's restoration through reform, ethics and preaching.

The seventh offering, «*Affectus* in the *De spiritu et anima* and Cistercian Writings of the Twelfth Century» (pp. 86-96) by Constant J. Mews, furthers our knowledge of texts 'On the Soul', a genre specifically favoured by high profile mystics of the Cistercian Order such as William of Saint-Thierry, Aelred of Rievaulx and Isaac of Stella. Mews here distils the

¹⁶ Ruys, J., *The Repentant Abelard: Family, Gender, and Ethics in Peter Abelard's Carmen ad Astralabium and Planctus*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

¹⁷ Rorem, P., *Hugh of St. Victor*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 129-154; Rudolph, C., *The Mystic Ark: Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

¹⁸ Ganss, K., «Affectivity and Knowledge Lead to Devotion to God: A Historical-Theological Study of Hugh of Saint Victor's *De virtute orandi*'», in H. Feiss and J. Mousseau (eds.), *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Leiden, Brill, 2017.

findings of his recent analyses¹⁹ of the overwhelmingly popular treatise, *De spiritu et anima* ('On the Spirit and the Soul'), which he argues should be attributed to the *physicus*, Alcher of Clairvaux (pp. 87 and 90). This study is invaluable reading for anyone seeking to greater understand the sources (Platonic, Augustinian, and Boethian) of Cistercian faculty psychology, and how the treatment of the affections across Cistercian psychology was expressly concerned with trying to minimise the issue of body-soul dualism, inherent in Augustine's psychology.

The eighth contribution originating from the pen of Barbara Newman is entitled «*Affectus* from Hildegard to Helfta» (pp. 97-107). Comparing the use of the term *affectus* within the Hildegardian corpus and the *Liber specialis gratiae* ('The Book of Special Grace'), written communally at Helfta c.1291-1299, Newman is perceptive of the gendered nature of this term. While *affectus* is 'not a keyword for Hildegard' (p. 100) and is virtually absent from her writings – likely due to the *magistra's* literary self-fashioning as a prophet (p. 99) – the embrace of the term *affectus* by the (Rosenwein-esq) affective community at the elite Saxon nunnery of Helfta – to designate the warm mutual friendship that yoked the sisters together with one another and God – reveals that a term, associated with schoolmen, could, by the turn of the fourteenth century, be adopted by monastic communities of women as their own. Such an account is overall persuasive, however, I was surprised by Newman's assertion that 'Hildegard has no explicit theory of the emotions' (p. 100) and that instead of 'feelings' or 'neutral dispositions of the soul', for Hildegard, emotions words such as *amor* ('love') and *ira* ('anger') 'represent virtues and vices' (p. 101). It is certainly true that Hildegard is never concerned with *explicitly* spelling out a theory of emotion, yet, as the essays from Mews and others in this volume show, affectivity was intimately connected with theological understandings of the virtues and vices, practices and *habitus*. Consequently, here it would have been useful to see more space given to the intersection between feelings and virtue, coming under the more general heading of affectivity within Hildegard's thought – although it is understandable that in a volume so tightly focused on *affectio* and *affectus* that the required space could not be found.

The final essay in this quintet of studies devoted to medieval religious orders is that of Tomas Zahora on «Affect, Affections, and Spiritual Capital in the Thirteenth Century» (pp. 108-120). Drawing upon research that has sought to recognise affect as a learned practice²⁰, most overtly the concept of 'spiritual capital' devised by Monique Scheer²¹ (who, in turn, modified Bourdieu's notion of *habitus*), Zahora's treatment of Franciscans

¹⁹ Mews, C.J., «The Diffusion of the *De spiritu et anima* and Cistercian Reflection on the Soul», *Vitator*, 49/3 (2018), pp. 297-330; «Debating the Authority of Pseudo-Augustine's *De spiritu et anima*», *Prezgiqdq Tomistyczny*, 24 (2018), pp. 321-348.

²⁰ See McNamer, *Affective Meditation*, (2010) [note 9 above]; Bale, A., *Feeling Prosecuted: Christians, Jews and Images of Violence in the Middle Ages*, London, Reaktion Books, 2010; Somerset, F., *Feeling Like Saints: Lollard Writings after Wyclif*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2014; Crocker, «Medieval Affect Now», op. cit.

²¹ Scheer, M., «Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion», *History of Theory*, 51/2 (2012), pp. 193-220.

Bonaventure and David of Augsburg deftly highlights that while *affectio* served as a synonym for *passio* ('passion'), *affectus* often denoted the active, educable dispositions of the will. This finding, when twinned with Neslihan Şenocak's²² discovery that the Franciscans justified their elite position and status as a class of brothers who possessed high educational and intellectual achievement through a discourse that attributed value to intellectualistic activity, reveals the understudied connection between *affectus*, habituation and the emotional training undergone by the spiritual elite. Insights such as these are vital as they pave the way for new avenues of research to be conducted: for instance, studies that trace the relationship between the proficiency of affective practices and age.

From this point on, the articles of *Before Emotion* transition from grappling with the Augustinian legacy of the affections to that of the tradition ushered in by Thomas Aquinas. Robert C. Milner's piece, «*Affectus* and *passio* in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas» (pp. 121-130), offers a careful reading of the terms *affectus* and *passio* and their connection to the Thomistic theory of bodily identity. For Thomas, *affectūs* are produced by the intellectual capacity of the will in rational creatures (man, angels and God). Yet, alongside the *affectiones* – unlike God and the angels – man's psychology is also predicated on the *passiones* experienced passively by the sensible soul, leaving open the problematic possibility of a dualistic soul-body divide. Milner's 'radical interpretation' of affectivity in Thomas's *Summa*, however, suggests that instead of two movements, the affections and the passions were rather thought of as by Aquinas as «a single motion... both 'sensibly intellectual' and 'intellectually sensible'». (p. 128). This innovative interpretation explains not only why Thomas did not dedicate a section of his *Summa* to the intellectual *affectūs* (129) but also offers a coherent model of the affections that concurs with existing understandings of Thomistic metaphysics, especially that ofhylomorphism. Milner's essay shows, therefore, how a focus on *affectus* can lead to new readings of extensively studied texts. Affectivity as conceived here allows a greater focus on the interaction – rather than the division – between the affections and passions in Aquinas, further indicating the blurred boundaries of soul and body in medieval scholastic thought.

Next, Naama Cohen-Hanegbi's «*Accidentia anime* in Late Medieval Medicine» (pp. 131-141) helpfully highlights how within the genre of medicine, despite *passiones* being the sixth category of non-naturals, it was the term *accidentia anime* that rose to prominence, not *affectus*. Much like Hildegard, the physicians of the later Middle Ages consciously distanced themselves from the term in favour of 'accidents of the soul', which was more malleable, and importantly, possessed a greater neutrality: the translation of the Arabic 'Awāri (lit. 'incidents') coming without the ethical and theological baggage of *affectus* (pp. 132-133).

The twelfth essay, «*Affecioun* in Middle English Devotional Writing» (pp. 142-155) by Paul Megna, proposes to nuance understandings of the vernacular *affecioun* within key

²² Şenocak, N., *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2012.

texts such as the *Ancrene Wisse*, *The Cloud of Unknowing* and *The Book of Margery Kempe*. Overall, Megna argues that the widespread use of *affeccioun* to refer to holy and sinful forms of desire may lead us to supplement widely used, general concepts such as ‘affectionate piety’ with more specific, contextually descriptive, labels such as ‘compassionate piety’ and ‘dreadful piety’ in order ‘to develop a more nuanced understanding of late medieval Christianity’s myriad, always overlapping and interacting forms of emotional devotion’ (p. 149).

«The Renaissance of *affectus*? Biblical Humanism and Latin Style» (pp. 156-169) moves *Before Emotion* further along in time to examine the reception of *affectus* in the Renaissance tradition. Behind editor Kirk Essary’s questioning title is a close study of how dictionaries serve as important witnesses in the discursive history of affectivity. Erasmus rejected the idea that *affectio* referred to the lower (*crassior*) movements of the body, whereas *affectus* signalled the ‘higher’ affective dispositions of the soul, preferring to speak of both pious and problematic *affectus*. Here, I found Essary’s point that Erasmus was motivated to adopt a *duplex affectus* from Quintilian in part due to defend his usage of *affectus* in his *Novum Testamentum* (1516) from attacks by the Flemish Franciscan Francis Tittelmans particularly significant for what it says about the role of rhetorical conflict in shaping Latin emotional terminology.

Continuing the use of dictionaries is Elena Carrera’s contribution, «Augustinian, Aristotelian and Humanist Shaping of Medieval and Early Modern Emotion: *Affectus*, *affectio*, and ‘affection’ as Travelling Concepts» (pp. 170-184). Carrera shows that among monolingual dictionaries – such as the 1499 issue of *the Catholicon*, the 1502 dictionary of Ambrose Calepine, *The Dictionary of Sir Elyot* (1538), and Juan Luis Vives’ *De officio mariti* (*On the Office of the Husband*) – there was a reluctance to parse *affectus* as an ‘emotional capacity’ in favour of a much wider variety of meanings (p. 177). Importantly, Carrera helpfully highlights that more awareness for the role of historical context in unpicking translations of *affectus* is necessary. Without an appreciation of context, it would be impossible to understand the social class dimension at play in Vives’s rendering of *affectūs* as both controllable and uncontrollable emotions, as he was writing for husbands and thus was more concerned about ‘ordinary people’s experiences of *affectus* in a wider range of situations’ (176). Insights such as these will enable the diverse matrices of social class – also treated by Zahora in the Franciscans – and its relationship to *affectus* to be compared in future studies.

Following a series of essays that microscopically examine individual case studies of *affectus*, the essay of R. S. White –«Meta-, Mega-, and Multiple Emotions in Early Modern Terminology» (pp. 185-199) – takes a refreshing step out of the frame to ask ‘big picture’ questions regarding the etic concepts used by early modern historians to categorise emotion. For White, meta-terms describe internal and mental processes (i.e. ‘passions’ and ‘affections’); mega-terms reflect feeling-states (i.e. irascibility, concupiscibility, the humours); whereas multiple emotions encompass the hundred or more singular emotions

such as joy, shame and fear that White has identified. A framework such as this, if adopted in scholarship, may assist the precision of future studies.

The sixteenth article is that of Anik Waldow, entitled «Reconceptualizing Affect: Descartes on the Passions» (pp. 199-211). Exploring Descartes' treatise on the passions, *Les passions de l'âme* (*The Passions of the Soul*), Waldow highlights how, like other authors in this volume, Descartes avoided the technical term *affectus* in preference for 'passion' on account of the former's connection to Aristotelian scholastic philosophy. Descartes was 'trying to distance himself from a metaphysical set-up that, to his mind, imbues matter with powers it does not have' (p. 208). This choice, as Waldow clearly explains, was in keeping with Cartesian metaphysics which sought to do away with the scholastic distinction between the irascible and concupiscible passions, located under the remit of the sensitive soul, and instead argue that the passions fell under the domain of the intellect.

Engagement with Cartesian tradition features also in the next essay, «Defining the Emotions in the Post-Cartesian Humanism of Giambattista Vico» (pp. 212-228) by Daniel Canaris and Francesco Borghesi. The duo persuasively shows how Vico's early poem of 1693, *Affettii di un disperato* (*The Affects of a Man in Despair*), was produced in reaction to his discovery of the dominance of Cartesian thought at Naples. Thus, while drawing on Descartes, Vico contests many of his ideas and paints the affections in a bad light (p. 215) – a stance that would persist with his Second Inaugural Oration (1700) in which the *affectūs* are considered as characterising the 'foolish' (*stultus*) (p. 218). However, in his more mature works, such as the *Diritto Universale* (*Universal Law*) and *Scienza nuova* (*New Science*), Vico was much more concerned about the political effects of the *affetti* and *passioni* and less about their physiological origin, considering them as the natural consequences of postlapsarian man (pp. 220-222). Vico's U-turns on the subject thus show the organic developments in approaches to the affections, and how coming to terms with fluctuating, contradictory viewpoints is necessary for historians.

Margaret Watson's «Unprincipled by Principle: On Hume's Use of 'Affection'» (pp. 229-239) marks the penultimate contribution of the volume. Much like Canaris and Borghesi did for Vico, Watson seeks to understand David Hume's 'messy use of affection' (p. 229). In Hume there is a key theme that we have already encountered: the active, educable nature of the affections, what is termed by Hume as 'sentiment'. However, characteristic of his experimental approach to philosophy, Hume resists 'the long-standing practice of vilifying the passions' (p. 236) and, at the dawn of the modern era, displayed a preference for dissolving ancient distinctions.

The concluding essay of *Before Emotion* is Michael W. Champion's «From *affectus* to Affect Theory and Back Again» (pp. 240-255). As the *grand finale* of the volume, Champion's purpose is twofold: firstly, to summarise the themes at the heart of this volume; and secondly, to use these themes as evidence of the flaws of modern affect theory.

Regarding the first purpose of his essay, Champion is right in his assertion that 'this volume's study of *affectus* over the *longue durée* offers support for understanding affect as

embodied practices at the heart of individual, communal, and social formation' (p. 245). Summarising many of findings of the papers of this collection, he sets out four overlapping areas of significance that studies of the affections can offer:

1. *Affectus* and *habitus*: most essays suppose a link between *affectus* and performances, intentionality, or *habitus* as an ethical and spiritual practice (pp. 245-6). Drawing on Scheer's notion of 'spiritual capital', interpretations of *affectus* as a disposition of the will, for example, often accept the input of the faculty of reason or intellect in the habitualization and education of the soul over time to adapt its affective responses or to proceed to more advanced emotional states.
2. Affective relationships: «...one of the clearest unifying themes across our period», Champion notes, «...is the capacity of *affectus* to create relationships and motivate actions across multiple domains, including political action» (p. 247). Each study here has consistently highlighted the role of emotions in binding (and unbinding) people together. The significance of *affectus* in the shaping of so-called 'affective communities' – explicitly examined in the contributions of Barbezat, Newman, Zahora, Megna and Carrera – serves to push understandings of the social function of affectivity forward whilst justifying the use of core methodologies in the history of emotions (i.e. Rosenwein's 'emotional community').
3. Morality: articles in this volume stress the connection between the affections and ethical behaviour. For Augustine the *affectiones* were neutral (Teubner); for Thomas Aquinas the affections were the positive movements of the rational soul, the passions the undesirable motions of the irrational soul (Milner); for Erasmus *affectus* encompassed both the problematic and pious states of feeling (Essary); for Vico affections were a natural attribute of postlapsarian existence (Canaris and Borghesi); whereas Hume tried to do away with the dichotomy altogether (Watkins). «In societies that value emotional practices of moderation, reserve, and constraint, one might expect *affectus* to be coded positively when linked to a detachment which plays down the physicality of emotion», Champion states (p. 247). Such a theme is found across the Platonic, Stoic and Aristotelian emotional traditions; traditions that, as this volume shows, commanded great influence across the medieval and early-modern worlds.
4. Bodily identity: the distinctions between mind and body permeate understandings of *affectus*. As Champion suggests, philosopher Charles Taylor's notion of the 'porous self'²³, the permeability of the body to outside forces and entities, helps explain several of the theories of affectivity in this volume in which *affectus* joins humans to places, animals, communities, angels, and ultimately God' (p. 248).

²³ Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2007.

To these four I would like to suggest three further overarching categories *Before Emotion* exposes:

1. **Duration:** a key theme in defining an *affectus* and an *affectio* is often their short duration. The Ciceronian tradition, as covered by Copeland, appears to have emphasised this trend: *affectio* being defined by Cicero as a ‘temporary disturbance (*ex tempore... commutatio*), for some reason, of mind or body’ (Copeland, 39). Augustine, too, distinguishes between the temporal affections of man and the heavenly *constantiae* (Teubner, 18); the sixteenth century term ‘affections of the mynde’ denoted transient states of mind (Carrera, p. 174); the Renaissance figures Essary studies borrow from Cicero in viewing ‘anger as an *affectus*, irascibility as an ingrained norm’ (p. 159); and finally White, speaking on dictionary sources, states that «...passions lie at the realm of constants... while affections (like ‘motions’) are variable and subject to circumstantial change...» (p. 188). This sensitivity to the relationship between time and affectivity may offer a complement to the ideas of *affectus* as a *habitus*.
2. **Agency versus passivity:** Champion et al. have suggested elsewhere that *affectus* is ‘primarily passive’ indicating ‘some mental, volitional, or psychic movement caused by external action’²⁴ Waldow’s study of Descartes confirms such a view (208). Yet the accounts of Aquinas’ theology (Milner), the use of *accidentia anime* by physicians to diagnose illness (Cohen-Hanegbi), dictionaries (Cohen and White), Vico’s political theory (Canaris and Borghesi) and Hume’s philosophy (Watkins), all emphasise the role of *affectus* as an action (*actio*), thus bringing into question such totalising assumptions. Indeed, as Carrera suggests, all the key writers of the affective tradition – stretching back to Ambrose and Augustine in addition to encompassing major religious orders in this volume – the Victorines (Barbezat), the Cistercians (Mews), the Benedictines (Newman) and the Franciscans (Zahora) – each ‘used the noun *affectus* to refer to a state of mind which was best understood not as a passive surrendering to God’s action on the soul, but as an active engagement with it’ (p. 172).
3. **Reception:** As a concept, *affectus* attracted users to it, yet simultaneously due to its conceptual baggage, repelled others of a certain gender, social class, age or inclination, away from it. Augustine was attracted by its neutrality (Teubner), yet Hildegard (Newman), physicians (Cohen-Hanegbi) and Descartes consciously sought to distance themselves from it. These findings, as well those of Mews, which show so clearly the acceptance and rejection of classical and late-Antique philosophy relating to the emotions within a Cistercian milieu, or Essary’s discovery that Erasmus deliberately conflated *affectio* and *affectus* to ‘score rhetorical points’ against his critics, emphasise the importance of closer attention to

²⁴ Champion et al., «But Were They Talking About the Affections?», op. cit., pp. 524.

whole constellations of terms relating to affectivity in future studies of reception.

Champion's second purpose in his essay is to overhaul modern affect theory. He joins others²⁵ in contending that affect theorists are misplaced for reducing all experience to mere bodily encounters. Lambasting such a view, he pithily remarks that according to affect theorist Eric Shouse, «We are sad because we cry, not sad because we learn that a child has died» (p. 242). Just shy of 250 pages of case studies to the contrary, such an idea, *Before Emotion* shows such a view to be risible and clearly an oversimplification of more complex phenomena. A dangerous consequence of affect theory, Champion warns, is that due to its disillusionment with the linguistic turn, affect theorists respond «by seeking to re-insert the non-discursive into the picture» yet always fall back on discursive strategies such as ambiguous metaphors, since «affect cannot be reduced to language» (p. 244). Overall, similar to theoretical physics, affect theory blurs the distinction between the human and the rest of the world in an attempt to establish a unified explanation of cause and effect (p. 242) – an approach so palpably at odds with the history of premodern theories of emotion surveyed in *Before Emotion*.

Is it possible to achieve a synthesis between affect theory and linguistic studies of emotion? For Holly Crocker, there is hope for an optimistic future: «modern affect theory should not be jettisoned, but it should be revised to account for the ways that spiritual life might re-orient embodied identities.»²⁶ A reader of Champion's treatment of the question here may find that optimism tempered by a (healthy?) dose of scepticism. Reading his impassioned account for the potential synergies that a balanced focus on both the 'body' and 'discourse' offers, exemplified through the methodologies of Scheer and Crocker, I get the impression from statements that the application of affect theory as it stands to the premodern is 'ultimately futile' or that 'much contemporary affect theory sublimates medieval thought in a fetishization of the modern', seem to suggest that the differences between these two methodologies may be too difficult to overcome. In my opinion, greater collaboration, and the potentiality for fruitful dialogue between disciplines – especially two which are currently polarised – is always useful. However, time will tell whether the sceptical approach of Champion, or the optimism of Crocker, will be validated.

No work is perfect, even that of the calibre of *Before Emotion*. The index is concise, but welcome. One could quibble over minor typographical errors (for instance, Richard of Saint-Victor died in 1173 not 1137 as stated by Carrera on page 172). Likewise, I felt it was a misstep that the editors did not include a glossary, however brief, of key terms; at numerous stages throughout the book, I wished that a tabulated list of all the possible meanings *affectus* and *affectio* had been provided to aid readers in making synoptic comparisons

²⁵ For a summary see Leys, R., «The Turn to Affect: A Critique», *Critical Enquiry*, 37/3 (2011), pp. 434-472.

²⁶ Crocker, «Medieval Affects Now», op. cit., p. 91.

of these terms. Yet the most telling indicator of the success or failure of this volume is its methodology: the utility of the discursive concept of *affectus* and its cognates as a comparative device. At points, the dizzying variety of translations, interpretations and uses of this term made me question the ability of the term to remain undiluted and sustain its explanatory power. Repeatedly the articles of this volume, however, have assuaged this fear and shown just how embedded affectivity was into discourses of learned behaviours, affective communities and bodily identities, reinforcing the need for further investigation into this key word.

Who, then, is the target audience of *Before Emotion*? Distilling the latest research by senior academics on the affections, this new volume has been written for scholars working within this, or a closely related, field. Those working more generally on the history of emotions will also benefit from the contributions here to specific emotions or methodology. And to a lesser degree, scholars working on specific authors this book covers also stand to gain. Despite all the essays in the volume being written in a clear style, they do, admittedly, presuppose a high degree of previous knowledge, limiting its accessibility to students or those without an awareness of the authors, texts, and contexts that are treated here. Further, the relatively expensive price tag will unfortunately make non-specialist libraries think take heed before purchasing this volume, potentially limiting the circulation of this masterful collection to a specialist audience. Routledge does offer the option of a cheaper eBook version, however, which may be a preferable medium for many at a time of limited physical access to books due to the ongoing Covid-19 pandemic.

Nevertheless, *Before Emotion* remains a timely and thoughtful meditation on the significance of *affectus*, in addition to an intervention into affect theory. Historians have asked for a systematic overview of *affectus* in the history of premodern emotion and the collective efforts of Champion, Essary and Ruys have made it a reality.

María Jesús Soto-Bruna (ed.), *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature*, Europaea Memoria, Reihe, I, Band: 127. Hildesheim, Zürich, and New York, Georg Olms Verlag, 2018, 182 pp. ISBN: 9783487156866. Cloth: €34.99

Reseñado por TRACY WIETECHKA
Ludwig Maximilians University of Munich, DE
tracy.wietecha@gmail.com

Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature is an edited volume consisting of eleven articles – in both English and Spanish – on accounts of causality in late classical and medieval thinkers such as Gregory of Nisa, Augustine, Eriugena, Philip the Chancellor, and Thomas Aquinas. In the introduction, María Jesús Soto-Bruna, the editor, explains that the theme of this collection prioritizes the question of unity and multiplicity within the cosmos. The emphasis on causality in Neoplatonic accounts on the unity and multiplicity of the Logos, Soto-Bruna explains, presents a «new perspective in medieval studies» which manifests the diverse understandings of medieval views of causality, particularly within a Neoplatonic framework.

The first article, «Teología del Logos: Unidad y Distinción en la Exégesis de Gregorio de Nisa Sobre Jn. 10,30» by Miguel Brungarolas addresses key theological and trinitarian debates concerning God as one and triune. Brungarolas begins the article with a brief overview of the major positions: the Antiochean tradition tended to affirm the unity of God at the cost of the distinction of the three Divine Persons. Modalism maintained that God is only one Person. A doctrine of hypostasis arose from the Alexandrian tradition wherein the equality of the Father, Son, and Holy Spirit was obscured, a position which presented itself radically in Arian and post-Arian subordinationism. Thus, Brungarolas states, the contributions of Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nisa were key in developing a Trinitarian theology. Brungarolas's essay then dials in specifically on the question of unity and plurality in God in the thought of Gregory of Nisa with regard to two biblical texts from the Gospel of John. Through this analysis Brungarolas shows how Gregory of Nisa can show that there is a perfect existing unity between the Father and the Son. The Son proceeds from the Father, but there was never a time when the Word did not exist, for it is beyond space and time. This unity, however, does not prevent a distinction of persons between the Father and the Son. The Son proceeds from the Father but does not exist outside of the Father. Further, nothing of the Father exists outside of the Son. Brungarolas's essay thus highlights key theological issues relating to the theme of this volume.

Agnieszka Kijewska, in her article, «The Path of Mystical Experience in Augustine's Confessions», turns to the question of the nature of mystical experience as expressed by Augustine in his *Confessions*. She does so, however, in an unexpected manner by utilizing conceptual tools found in William Alston's 1991 book *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Drawing upon Alston's explication of mystical experience as perception, Kijewska explains five features of mysticism as perception in relation to Augustine's

own experience. First, mystical perception is experiential. God as the object of Augustine's mystical experience is present to him from the outset. Second, there is a sense of immediacy. Alston identifies three degrees of immediacy: absolute immediacy, mediated immediacy, and mediate perception. Augustine's experience in the garden of Milan is an example of a mediate perception whereas Augustine's addressing of God in the second person is an example of a mediated immediacy since Augustine is aware of the distinction between him and God. His vision at Ostia, however, begins as a mediate perception and moves to absolute immediacy. The third and fourth features are awareness and «object-orientedness.» The last feature is the personal relationship between two subjects, between Augustine and God. In the last part of her article, Kijewska evaluates changes within Augustine's renderings of his mystical experiences from the period Pierre Courcelle calls *les vaines tentatives d'extases poliniennes* and the vision of Ostia. These changes are a result of a change in his understanding of God and of himself. Kijewska's use of Alston as an epistemic tool allows for a deepened understanding of Augustine's own mystical experience as he himself expressed it.

In Francisco O'Reilly's article, «Causality, Flux and Procession. An Unexpected Encounter among Proclus, Eriugena, and Avicenna», the *Liber de causis primis et secundis* takes center stage as O'Reilly revisits D'Alverny's proposal that this early thirteenth century Latin work is a result of three Neoplatonic accounts: Proclus in the Arabic paraphrase *Liber de bonitate pura* or *Liber de causis*, Eriugena's *Periphyseon*, and Avicenna's metaphysics. The article treats this topic by examining its explanations of the origins of the world through the themes of the creator of the universe as a source of unity and explanation of simplicity and multiplicity. O'Reilly approaches the *Liber de causis primis et secundis* not simply as a result of translation efforts from Arabic to Latin but rather as an integrated text which was read and incorporated within the context of already existing authorities.

In the fourth article, «Harmony in the Conception of the Universe. Unity and Plurality in Eriugena», María Jesús Soto-Bruna looks at the concept of *processio* within the harmonious order of unity and multiplicity of the universe in the thought of John Scotus Eriugena. Soto-Bruna begins by explaining that in medieval ontology the harmony of the universe links together multiplicity and unity. Thus, the notion of *processio* reveals the relationship and dependence of multiplicity upon its origin in the first principle. She then turns to the role of harmony in Eriugena's account of the universe and expands upon it by looking at three roles of harmony: causal, processive, and theophanic.

Nicola Polloni shows how Dominicus Gundissalinus's view of cosmology is grounded within two opposed ontological theories: Avicenna's universal hylomorphism and Avicenna's modal ontology in his article, «Nature, Souls, and Numbers: Remarks on a Medieval Gloss on Gundissalinus's *De processione mundi*». As Gundissalinus's mature cosmological work, *De processione mundi* marks a distancing from Avicenna with regard to cosmology. Yet, Polloni writes, although this is quite evident in Gundissalinus's cosmology, the last portion of his treatise seems to contradict it. Polloni shows this by examining Gundissalinus's treatment of cosmology through his use of numbers. Through a numerological proof, Gundissalinus shows that there is a one, namely God, because there is a «two». In other words, because one is prior both logically (and ontologically) to two, since there

is a two, there must be a one. This reasoning is reflected in the Neoplatonic principle of diversity: a cause is «one», which its effect is «two», thus harolding in diversity within creatures. Restricting the use of numbers to the *ratio numerorum*, Polloni writes that Gundissalinus is able to show, through the influence of al-Farabi, how the universe is complete and further how the cosmos is related to this numerical series, for example how the four causes relate to the first four numbers. Through a second numerical explanation, Gundissalinus connects the first four numbers to four substances: intelligence, rational soul, sensible soul, and nature. Herein lies the seeming contradiction; for, in this second numerical explanation, Gundissalinus seems to embrace Avicbron's cosmology which he had earlier distanced himself from. Polloni suggests that a possible way to avoid this contradiction is to interpret the passage as referring to psychological and not hypostatical entities. This interpretation is, however, not without its difficulties, namely how can nature, the fourth substance, be given a psychological explanation. Polloni ends the article by looking at a glossarist's psychological interpretation of this passage in Gundissalinus. The glossarist interprets it as pertaining to the individual soul. Polloni's article thus not only explicates the thought of Gundissalinus himself on the theme of this volume but also provides an example of how others understood and interpreted a crucial and difficult passage within Gundissalinus's mature work on cosmology.

In «Hermann de Carintia (Siglo XII): Una Encrucijada en la Explicación de la Causalidad», Elisabeth Reinhardt looks at Hermann of Carintia, a twelfth century disciple of Thierry de Chartes. She particularly looks at Hermann's work *De essentiis* in the context of its approach to natural science and cosmology, which is marked by both its original approach and high specification. This is due to the fact that Hermann was a well-educated scientist who also had access to sources that were not well-known yet in the West, as he was also a translator from Arabic to Latin of texts from the Islamic World. Reinhardt further points out that although Hermann was a natural scientist, in contrast to Thierry who was a theologian, he did not overlook the tenets of his faith. For example, he sought to both distinguish and confirm the harmony between faith and reason. The essay ends with two questions: what happened to Hermann after he wrote *De essentiis* and why is he so little studied. Reinhardt's essay on this lesser-studied figure brings a fresh perspective to the themes visited within this volume.

In «The Ciceronian Tradition of *Ius Naturae* in the Diffusion of the *Bonum*. The Lecture of Philip the Chancellor», Laura Corso de Estrada examines Philip the Chancellor's early thirteenth century work, *Summa de bono*. She looks at a particular definition of virtue that Philip the Chancellor attributes to Cicero: virtue as the «habit of the soul in harmony with the order of nature and reason». This definition can be found in Cicero's *De inventione Rhetorica* II, 53. Here Philip wishes to understand exactly what *ratio* and *natura* mean. This analysis is further grounded in the question of how human moral actions relate to and participate in the goodness of God. Corso de Estrada thus shows the influence of Cicero for Philip's thought on natural law.

The next essay turns to the thought of Bonaventure in Isabel María León-Sanz's «La Mediación creadora del Verbo, Origen de la Belleza expresiva de las criaturas en S. Buenaventura». León-Sanz begins by focusing upon the depth in Bonaventures's thought on

the similarity between creatures and the First Cause, which is rooted in Christology. The *filial rhythm* of the world leads it from its origin to its ultimate and final recapitulation in Christ. The Word, as mediator, is the way to access God. The role of Christ as mediator comes, in the thought of Bonaventure, not from the fact of the Incarnation but rather from the position of the Word in the Trinity of Persons. León-Sanz examines Bonaventure's thought in its continuity and discontinuity within the history of thought by looking at his understanding of the creator and creation in terms of the artist and art and the novelty of his Trinitarian framework. The themes, then, of unity and multiplicity are discussed in the framework of history and theology. In the first part of her essay, León-Sanz explicates the comparison of the origin of the universe with art, noting that it is an «intuition» found in history and different cultures and greatly developed by Platonism. She then turns to Bonaventure on art. In speaking of human artists, Bonaventure defines art as a productive habit according to reason. The operation of art is directed by affection towards the idea in the mind of the artist. Art is applied analogically to God as both an operation and a habit. As an operation, it has a trinitarian characteristic. León-Sanz thus stresses that creation for Bonaventure is not an act of the unity of God as in the philosophers but rather an act of the Trinity. As a habit, Bonaventure ascribes it to the Word. León-Sanz ends her essay by pointing out consequences on the relationship between the beauty of what is created with the Word.

In «The Exemplarity of God: Between Nature and Intellect», Juan José Herrera addresses what can be identified as a twofold perspective on divine exemplarity, namely ideas in God's intellect and the exemplary character of God's nature or essence. Approaches to understanding this twofold perspective are represented in two main groups of Thomists: those who hold the interdependence of these two types of divine exemplarity and those who highlight the divine ideas whereby God understands his own nature and those of created beings. Herrera's goal is to show «how the causality of God's essence and God's ideas are articulated and united in him». He does this by arguing that the essence of God, the *exemplar primum*, is the basis for and origin of the ideas. Through Aquinas's understanding of divine causality, God's essence and his ideas are not to be understood as different causal influences upon creatures. Rather, God, as artist, determines forms by the ideas and it is these ideas which creatures strive to imitate.

Alice Ramos writes on Thomas Aquinas's treatment of the presence of God and the likeness of God found in his effects, with a particular emphasis on the human being in Aquinas's explanation of Genesis 1:26. This passage states that God made man in his image and likeness. By looking at Aquinas's statement that the human soul is «all-in-all», Ramos connects her analysis to the *exitus-reditus* schema by which creatures come from God and return to him. She thus approaches this Neoplatonic framework through a philosophical-theological lens. Ramos begins by examining how God is «in all things» as the cause of their being. Referring back to Genesis 1:26, Ramos looks at the human being as made not only in the image and likeness of God's essence but also of the Trinity, the three Divine Persons, and expands upon what it means to say that man and woman are made to the image of the Trinity. Although the presence of God is found throughout all of creation, these are traces of God. In the human being, on the other hand, is the image of God which

is «impressed on the mind of man» and grants man and woman the ability to grasp *all* there is. Further, the presence of God in all of creation, as the cause of being – and thus the result of diversity of perfection within the world – is also the ultimate end of creation, though this end is realized differently in creatures of varying perfections. Through God's grace the human person finds his or her ultimate end and happiness in the Beatific Vision.

The collection of essays ends with Mirela Oliva's article, «Beauty and Meaning: From Aquinas to Gadamer and Nancy», which carries forth the theme of the volume into dialogue with contemporary thought. Oliva makes a twofold argument: 1) she argues against a separation of aesthetic experience from cognitive experience (as Gadamer did) and 2) argues that there is continuity from the medieval paradigm of beauty with Gadamer's views on beauty and Nancy's philosophy of meaning. She argues for these two points by looking at the actuality of being and the reflective nature of light. In the first half of the article, Oliva looks at Gadamer's *Truth and Method* in which he defends the medieval paradigm of beauty. For, in response to the separation between aesthetic and cognitive experience by which art has lost its metaphysical value, Gadamer argues that beauty should be integrated into our very being. The association of beauty with the actuality of being recalls, most especially, Thomas Aquinas's account of beauty as a transcendental. The Neoplatonic tradition comes into play when Oliva shows that Gadamer connects the medieval paradigm of beauty with a metaphysics of light. As light is reflective – as seen through the *exitus-reditus* scheme – so beauty is also reflective. In the second half of the article, Oliva turns to Nancy whom Oliva believes preserves an Aristotelian-Thomistic idea of the actuality of being, although Nancy himself did not make a direct mention of the medieval tradition. In *The Sense of the World* Nancy states that there is a loss of the sense (*sensus*) of the world. It is from sense, however, that individual significations (*significatio*) arise. Oliva shows this through the examples of sound and touch. Sound, as seen especially in music, «has no hidden surface» but is «pure presence». Everyone is captivated by music even when each person is not able to know its signification. Further, music breaks the barrier between both the interior and exterior – as we feel the beat of the music within our bodies and yet it also deeply touches the interior through its intelligibility. Through music, the world can be opened to sense. Second, touch shows the «circularity of sensorial experience». When one touches an object, one does not feel only the object but also one's self. Oliva concludes by arguing that beauty should therefore be understood within a hylomorphic perspective.

The eleven articles in *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature* provide a variety of medieval accounts on the question of unity and plurality in the universe from historical, theological, philosophical, and aesthetical perspectives. Other important medieval contributions to this subject matter, such as from the Islamic tradition, are, however, not represented in this volume, though the importance of their influence is certainly attested to as sources in the accounts of the thinkers represented. Overall, this volume provides a stimulating selection of essays upon Neoplatonic accounts of nature and causality that is certain to be of interest to scholars working in Neoplatonism as well as those interested in medieval philosophy in general.

José Meirinhos, Celia López Alcalde and João Rebalde (eds.), *Secrets and Discovery in the Middle Ages. Proceedings of the 5th European Congress of the Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Porto, 25th to 29th June 2013), Barcelona/ Roma, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2017, XV + 489 pp. ISBN: 9782503577456. Cloth: €65*

Reseñado por ÓSCAR PEREA RODRÍGUEZ
PhiloBiblon UC Berkeley-University of San Francisco, USA
o.perea.r@gmail.com

El volumen representa la fértil cosecha de lecturas plenarias y ponencias del Quinto Congreso de la FIDEM, celebrado en Oporto durante el verano de 2017, y en el cual un nutrido grupo de expertos se dio cita para analizar y estudiar los efectos y la importancia que el secreto, en abstracto y en su aplicación más filosófica o espiritual, tuvo durante los tiempos medievales, centrando el análisis en ámbitos sociales, políticos y económicos tan dispares como la imaginación, la cultura, el pensamiento, la religión y la vida cotidiana de los hombres y las mujeres que habitaron el Medieval europeo. Como destaca Meirinhos en el prefacio, el principal objetivo de esta reunión científica es el de «bears testimony to the many ways in which a secret may be concealed and used» (p. XI).

Las cuatro lecturas plenarias del Congreso se publican al inicio del volumen: la de Belo sobre profecías y facultades del ánimo en la filosofía islámica medieval (pp. 3-14), la de Biller acerca del esencial componente secreto de todo pensamiento herético (15-26), la de Bourgain sobre la inescrutabilidad de los designios divinos (pp. 27-40) y la de Montero Cartelle y Vázquez de Benito (pp. 41-57) demostrando el plagio de Constantino el Africano, pues este «se apropió de forma intencionada de la obra de Ibn al-Yazzar, que tradujo como *Liber de Stomacho*» (p. 56).

Las ponencias publicadas están divididas en once secciones temáticas diferentes, estando la primera de ellas dedicada a la naturaleza y al conocimiento. En ella podemos encontrar un trabajo sobre el *Ars Inventiva* de Raimundo Lulio a cargo de Teleanu (pp. 63-82) y otro de Mata dedicado a los secretos sobre la vida cotidiana que puede esconder un objeto tan aparentemente poco dotado para tales menesteres como una lápida hispanohebraica de la Edad Media (pp. 83-99). La segunda sección analiza uno de los ámbitos más evidentes de *lo* secreto en cualquier época, pero especialmente en la medieval, como es el de las profecías y los textos escatológicos. Allí encontramos trabajos como el de Rei sobre la transición del profetismo mozárabe al neogoticismo ibérico (pp. 101-112), el de Prieto Domínguez sobre profecías griegas relacionadas con la muerte medieval (pp. 113-126), o el de Carvalho sobre la adivinación profética en la corte real portuguesa (pp. 127-139).

Las dos secciones siguientes están dedicadas a la relación de los secretos con las reliquias y con la vida religiosa. Gala Pellicer (pp. 141-153) analiza la teatralidad de dos obras literarias fundamentales de la Edad Media, el *Decamerón* de Boccaccio y los *Cuentos de*

Canterbury de Chaucer, enfatizando cómo los «embaucadores, custodios ilegítimos de falsas reliquias sagradas, manipulan a los más ignorantes para obtener su propio lucro económico» (p. 153). Algo similar sucede con el enigma de la lanza sagrada y su inacabable polémica, analizada con detalle por Cabrera Ramos (pp. 155-166), al igual que Soto Chica con las reliquias atribuidas al bíblico Noé (pp. 167-174). Otro de los aspectos fundamentales analizados en esta sección es de los mitos fundacionales de espacios religiosos, como demuestran García Leal tomando como ejemplo el monasterio de Corias (pp. 175-186), Campos el de Santa Justa de Coimbra (pp. 187-198) y Romano el actualmente desaparecido monasterio napolitano de Santos Pietro y Sebastiano (pp. 199-209).

La sección más poblada de todo el volumen es la que se corresponde con el título general de *Gobierno y diplomacia*, pues se trata de dos campos en los que, como es lógico, los secretos son susceptibles de ser convertidos en armas políticas importantes. Es lo que se deriva de la lectura de Berto (pp. 213-222) sobre la importancia de una narración conocida como *codice segreto* usada por Juan el Diácono en su *Istoria Veneticorum*, caso bastante similar al de Estefânio sobre el *Pacto Sucessório* portugués firmado a instancias de Hugo de Cluny entre Portugal y Castilla y León (pp. 223-235). Fossier, por su parte, centra su trabajo en la aplicación a la jerarquía eclesiástica de la distinción etimológica entre ‘secreto’ y ‘privacidad’, tomando como evidencia los cánones aprobados por el cuarto concilio lateranense (pp. 237-245). La sección se remata con la aportación de Plumtree (pp. 247-259), centrada en el ámbito geográfico anglosajón y que tiene en los registros notariales bajo el episcopado de John Waltham y del deán John Chandler un buen calibre para comprobar los secretos, cuando no directamente mentiras sobre temas tan espinosos como el sexo, ocurrido en las visitas pastorales de la diócesis de Wiltshire durante los años finales del siglo XIV y los primeros lustros del siglo XV.

Dos nuevos ejes temáticos salpican las páginas del libro con esclarecedores análisis de investigación. En la sección dedicada a los secretos del ámbito femenino, dos trabajos se adentran en este intrincado universo: el de Segovia Esteban (pp. 261-268) sobre la concepción de características femeninas como enfermedades en tratados médicos de la época, y el de González Doreste y Plaza Picón (pp. 269-282) sobre los silencios de las mujeres en tratados de instrucción de la Edad Media, en el que se subraya la existencia de una diversa cantidad de roles femeninos, pese a que los estereotipos negativos se han impuesto a los positivos. Por último, en el espacio dedicado a las artes medievales, Botelho navega por los secretos de los monasterios románicos de Portugal (pp. 285-296), mientras que Dias lo hace sobre las artes funerarias del mismo período (pp. 297-309).

La literatura de viajes y los textos literarios más imaginativos suponen de nuevo otros espacios en los que destacar la importancia del secreto. Es lo que prueba García-Amorós con su análisis de la relación entre la leyenda del rey Arturo y el emporio comercial bizantino (pp. 311-318), tema este, el artúrico, que también ocupa a Rabaçal en relación con su expansión por la península ibérica (pp. 351-360). Horst, por su parte, ofrece un fresco panorama de la iconografía del Paraíso terrenal en la Edad Media (pp. 319-335), mientras que Martínez Carrasco diserta sobre la fabulosa leyenda del reino de Preste Juan, ese

espacio de connivencia y de convivencia entre supuestas tradiciones culturales cristianas e islámicas (pp. 337-349). Para cerrar estos dos apartados temáticos, Balibrea González busca silencios y secretos en *Le Mesnagier de Paris* (pp. 361-370), mientras que Correia lo hace en ámbitos a veces dispares, a veces cercanos, como la poesía de los *cancioneiros* gallego-portugueses y el paradigma de novela de caballerías del medievo ibérico, el *Amadís de Gaula* (pp. 371-380).

Los dos últimos bloques del volumen se dedican al rigor filológico de la transmisión textual y a la recepción de clásicos grecolatinos en la Edad Media europea. Con respecto al primero, Puig Rodríguez-Escalona y Fornés Pallicer escogen un ejemplo de falsificación documental ocurrida en la Cataluña de alrededor del año mil para explicar con detalle estos procesos (pp. 381-390), trabajo que se complementa muy bien con los de Quetglas y Gómez Rabal sobre el mismo espacio geográfico y la documentación escrita en latín (pp. 391-400) y el de Cruz Trujillo sobre un códice específico, el Mss. 981 de la abadía de Montserrat (pp. 401-414), que contiene una variada representación de *auctoritates* medievales, algunas de ellas consecuentes con el canon, pero otras muchas un tanto desconocidas, en líneas generales. Es este también el hilo conductor del trabajo de Espigares Pinilla (pp. 415-429), que disecciona el Mss/3057 de la Biblioteca Nacional de España para mostrar la conjunción de autoridades bíblicas junto a la referencia siempre frecuente de Aristóteles en los florilegios filosóficos de la Edad Media hispánica.

Ovidio es el protagonista máximo de los trabajos encajados en el postrero eje temático. Para empezar, Martín Puente y Andújar Cantón (pp. 431-443) recorren su figura desde la Antigüedad Clásica hasta ese redescubrimiento de la obra y del personaje acontecido sobre todo en la *aetas Ovidiana* del siglo XII (p. 436). La aportación de Allés Torrent (pp. 453-465) incide asimismo en el descubrimiento de códices efectuado por los humanistas italianos. Es necesario destacar que este apartado contiene uno de los postreros estudios de Pilar Saquero Suárez-Somonte, tristemente fallecida poco antes de la publicación de este volumen. Su aportación está dedicada asimismo a Ovidio (pp. 445-451), en la que, con su pericia habitual, la latinista descubre una nueva fuente del *Bursario* y de una de las epístolas de Juan Rodríguez del Padrón, uno de los máximos difusores de la obra ovidiana en la Castilla cuatrocentista.

Dos valiosos índices ponen la guinda al volumen: uno de manuscritos y fuentes (pp. 467-468), otro de los autores clásicos, medievales y renacentistas citados (pp. 469-473) y el último, dedicado, naturalmente, a los investigadores contemporáneos mencionados a lo largo de las páginas (pp. 475-489). Se trata de un monográfico cuyos contenidos serán capaces de satisfacer por igual al erudito estudioso del medievo ibérico y europeo como al lector aficionado sin más a los temas medievales, pues ambos sin duda encontrarán materiales de sobre para encender su intelecto.

Roberto Hofmeister Pich and Andreas Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought, A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Leiden / Boston, Brill, 2018, 832 pp. ISBN: 9789004376281 Cloth: €149

Reseñado por JUAN JOSÉ HERRERA
 Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, AR
 jjherrera@unsta.edu.ar

Este volumen lleva el mismo título del congreso celebrado en la Universidad de Notre Dame, entre el 27 y 29 de julio de 2014, en honor a Kent Emery, Jr. Con motivo de su setenta aniversario, colegas y amigos quisieron rendirle un tributo por su enorme e indiscutible contribución en el campo de la filosofía, la teología y la mística de la Edad Media. Emery, que formó parte del Consejo Editorial de *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* durante más de veinte años y fue editor del *Bulletin de Philosophie Médiévale* de la SIEPM (2002-2017), dedicó sus investigaciones a la naturaleza del alma humana; las teorías medievales del conocimiento, autoconocimiento y conocimiento de Dios; la contemplación del alma y su unión con Dios; la relación entre filosofía y teología; los modos místico y escolástico de la teología. Entre los autores que más estudió se encuentran Dionisio Carujano, Enrique de Gantes y Duns Scoto (para más datos véase su *curriculum vitae* en las pp. xx-xxx).

Los veinticuatro trabajos recopilados en este homenaje están distribuidos en siete partes: «Conceptual Approaches», «Struggling with Philosophy», «Understanding Theology», «The First Known», «Meister Eckhart's Legacy», «Mystical Theology and Contemplation», «Prospects of the Second Scholastic». Cada uno de ellos pretende mantener un vínculo, al menos general, con las temáticas y autores preferidos de Emery. La densidad del libro y el espacio disponible para nuestro objetivo nos impiden dar cuenta de su contenido en forma detallada. Por eso, sin dejar de mencionar todos los ensayos, nuestro comentario destacará solo uno de cada sección. De esta manera el lector podrá hacerse una idea, aunque sea acotada, de la amplitud y riqueza de la obra.

La primera parte, que consta de cinco artículos, muestra cómo la filosofía y la contemplación, desde los inicios de la Edad Media, estuvieron estrechamente unidas y configuraron una comprensión del conocimiento filosófico como sabiduría. Los estudios pertenecen a Stephen Gersh, «Les notions de puissance et d'harmonie chez Porphyre» (pp. 21-40); Christian Trottmann, «La philosophie comme considération, la contemplation et ses moyens selon Bernard de Clairvaux» (pp. 41-78); Andreas Speer, «Contemplation and Philosophy: A Historical and Systematic Approach» (pp. 79-107); William Courtenay, «The Two 'Late Middle Ages'» (pp. 108-128); Georgi Kapriev, «Die scotische Unterscheidung von Essenz und Energie bei Georgios Scholarios und die inneren Quellen der palamitischen Tradition» (pp. 129-154). La contribución de Speer subraya que el carácter contemplativo de la filosofía perduró hasta el siglo XII, en íntima conexión con la noción de sabiduría como fundamento epistemológico. Dentro del pensamiento cristiano, fue

precisamente un enfoque sapiencial el que puso los misterios de la fe al alcance del esfuerzo filosófico. Ejemplo elocuente de esa etapa es el tratado boeciano *De sancta trinitate*. De allí que se pueda hablar de un modelo unificado de teología en el que la metafísica ejerce la actividad intelectual más elevada cuyo objeto es la esencia divina. Sin embargo, desde el siglo XIII, la distinción de dos saberes teológicos, en base a objetos formales bien definidos, puso de manifiesto la limitación noética de la contemplación filosófica frente a los privilegios de una teología entendida como ciencia subalternada a la ciencia de los bienaventurados. Tomás de Aquino (*Super Boetium De trinitate*, qq. 5-6), movido por la epistemología y la teoría del conocimiento de Aristóteles, aparece como el principal impulsor de este cambio de paradigma en el que la finalidad humana, la *visio Dei*, supera decididamente la capacidad de la razón natural. Desde otro ángulo, Buenaventura, Enrique de Gantes y Dionisio el Cartujo rechazan la noción de una teología unificada y prolongan la idea agustiniana de que solamente el conocimiento teológico contempla las realidades eternas, mientras que la filosofía queda restringida al ámbito de las cosas temporales (*De trinitate* XII y XIV). Eckhart, por su parte, deja de lado la distinción tomasiana de las dos teologías basándose en la unicidad de la fuente y raíz de la verdad. Todo esto explica, según Speer, que la contemplación como ideal filosófico se haya ido debilitando con el tiempo y que en la actualidad algunos la consideren un remanente anacrónico.

La segunda sección cuenta con los ensayos de Carlos Steel, «What a Philosopher May Learn from Theologians. Albert the Great on the Principles of Movement in Humans (*De anima* III, 9-11)» (pp. 157-177); Silvia Donati, «Dreams and Divinatory Dreams in Albert the Great's *Liber de somno et vigilia*» (pp. 178-215); Steven Marrone, «Thomas Aquinas, Roger Bacon and the Magicians on the Power of Words» (pp. 216-231); Bernardo Bazán, «Can It be Proved, Following Thomas's Philosophical Principles, That the Human Soul is Naturally Incorruptible?» (pp. 232-275); Bernd Goehring, «Henry of Ghent on Knowledge, Remembrance, and the Order of Cognitive Acts: The Problematic Legacy of Thomas Aquinas» (pp. 276-290). Como vemos, estos autores abordan tesis filosóficas sobre la naturaleza y las potencias del alma humana. En algunos casos las relacionan con modos particulares de conocer como la adivinación y la magia, y en otros con algunas cuestiones teológicas como el conocimiento del alma separada después de la muerte. El trabajo de Carlos Steel, por ejemplo, pone de manifiesto la manera en que Alberto Magno, buscando una comprensión filosófica más profunda de la acción humana, integra a la propuesta de Aristóteles una serie de principios discutidos en un contexto teológico. En efecto, según el Filósofo, los principios del movimiento de los humanos son dos: el deseo y el intelecto práctico. También puede decirse que son tres, si se divide la fantasía del intelecto como principios aprensivos distintos, o incluso cuatro, si se distingue el deseo sensible de la voluntad como apetito racional. En el siglo XIII, luego de comentar esta enseñanza, Alberto añade una digresión en *De anima* III, 9-11, que trata sobre los principios del movimiento planteados por los teólogos. Esos principios son: la *synderesis* (hábito innato de los primeros principios de la moralidad, cuyo origen se encuentra en el estoicismo), la *conscientia*, el *liberum arbitrium* (del que Alberto discute sólo en sus trabajos teológicos o en alguna digresión «según los teólogos»), la *ratio superior* y la *ratio inferior* (distinción de origen agustiniano), la

sensualitas, el concupiscible y el irascible (distinción de origen platónica en el orden del deseo sensible). Diez años antes, el maestro de Colonia había mencionado la mayoría de estas potencias en el *De homine*, siempre como principios de la acción estudiados por los santos, pero sin coordinarlos con los establecidos por la psicología moral aristotélica. La integración de ambos listados aparece en el *De anima*, al identificar distintas disposiciones en cada una de las potencias aprensivas o apetitivas. En relación con el intelecto menciona la *synderesis*, la *conscientia*, la *ratio superior* y la *ratio inferior*, y explica el papel de cada una en la acción humana concreta. En el orden de la voluntad, facultad de todas las facultades, ubica el *liberum arbitrium* (poder libre regulado por la razón deliberativa). La *sensualitas*, por su parte, no es una potencia única sino una combinación de potencias, una capacidad para aprender a través de los sentidos lo que es agradable o no, y reaccionar inmediatamente para perseguir o evitar un objeto sin estar dirigido por la razón. En los seres humanos existe, en el campo de la sensualidad, una primera tendencia a los actos pecaminosos, los cuales, si no cuentan con el consentimiento de la razón, quedan a nivel del pecado venial. Con esta digresión, Alberto muestra que los principios propuestos por los teólogos constituyen un complemento esencial e incluso un perfeccionamiento de la enseñanza de Aristóteles. Ese pasaje también permite comprobar que la distinción entre teología y filosofía es, en Alberto, menos radical de lo que piensan algunos investigadores contemporáneos.

La tercera parte del volumen cristaliza en su conjunto dos ideas fuertemente arraigadas en Emery: estudiar la filosofía medieval sin limitarla al ámbito de la Facultad de Artes e impulsar investigaciones que combinen catalogación y edición crítica de fuentes y textos medievales. Los títulos de esta sección son los siguientes: Gordon Wilson, «The Parts of Henry of Ghent's *Quaestiones Ordinariae (Summa)*» (pp. 293-315); Mikołaj Olszewski, «A Thomist Facing the Challenge of Henry of Ghent. An Edition and Study of Distinction 2 from James of Metz's *Commentary on Book I of the Sentences*» (pp. 316-341); Chris Schabel, «James of Metz's *Lectura on the Sentences*» (pp. 342-426, seguramente el trabajo más extenso del volumen); Stephen Brown, «Peter Aureoli's Various Uses of Averroes to Illustrate the Sapiential Character of Declarative Theology» (pp. 427-440). Nos detenemos en este último estudio que muestra cómo Auriol reformula, en el contexto filosófico de Aristóteles y Averroes, la noción de teología declarativa propuesta por Durando de San Porciano (*Commentarium in I Sententiarum*, prolog., q. 1), y criticada por Gerardo de Boloña (*Summa*, q. 1, a. 1). Según Auriol (*Scriptum super Primum Sententiarum*, prooem., a. 2), la teología declarativa comienza con una proposición de lo que debe ser creído y afirmado por la fe, luego establece las razones para creer ese contenido, resuelve las dudas y explica los términos que la expresan. Quien realiza estas tareas desarrolla un hábito propiamente teológico (que no es ciencia, ni fe, ni opinión). Las características de este hábito, a cuya adquisición se ordenan las conclusiones de los teólogos, los escritos de los Padres y las lecturas y explicaciones de la Escritura, pueden percibirse también en la adquisición de la disciplina filosófica más elevada. El maestro franciscano sigue las reflexiones epistémicas de Averroes al señalar que Aristóteles no siempre buscó la sabiduría o la ciencia en sentido estricto, sino que a veces lo que hizo fue tratar de entender mejor las realidades que no

podía demostrar. En este sentido, los argumentos de los primeros libros de la *Metaphysica* corresponden más bien a una filosofía declarativa; la ciencia demostrativa empieza recién en el libro VI. Todo esto lleva a considerar a Auriol como el artífice de un nuevo capítulo sobre el carácter sapiencial de la teología puesto que reelabora, inspirándose en la filosofía aristotélica, una noción de teología que, en los siglos precedentes al XIII, conectaba a Agustín con Ricardo de San Víctor.

La cuarta sección, bajo el epígrafe «Lo primero conocido», contiene dos artículos, uno de Timothy Noone, «*Primum cognitum at the End of the 13th Century: Raymundus Rigaldus and Duns Scotus*» (pp. 443-476); y otro de Garrett Smith, «*Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*» (pp. 477-527). Ambos abordan los presupuestos epistémicos de cuestiones metafísicas en las que intervienen dos autores muy apreciados por Emery: Enrique de Gantes y Duns Scoto. En su trabajo, Smith estudia la teoría de la consecución (*consecutio*) planteada en el siglo XIV por el franciscano Jacobo Asculano (*Quaestiones ordinariae* qq. 4-5), para explicar el conocimiento divino de las cosas. Se trata de una teoría vinculada a un antiguo problema aristotélico según el cual dicho conocimiento implicaría una potencialidad que minaría la inmutabilidad del primer motor. La solución que Averroes (*In Metaphysicorum*, XII, 51) asumió de Temistio y de la que se hicieron eco los pensadores posteriores sostiene que Dios conoce las creaturas al conocer su propia esencia. Con su teoría, Jacobo intenta explicar la relación entre ambos órdenes de objetos. Afirma que todo lo que el intelecto divino conoce, lo conoce por su objeto (primario), que es la esencia divina. Las cosas tienen en ella el ser inteligible (*esse intelligibile*). Así, del conocimiento divino de la esencia divina se sigue, como una consecuencia lógica (correlación necesaria), el conocimiento divino de la creatura (*esse intellectum*), que está contenida virtualmente en la esencia. Simplemente por conocer el primero de los términos, el intelecto divino conoce el segundo, sin que eso implique un cambio en Dios. Es importante notar que no hay una causalidad real del intelecto divino respecto del ser inteligible de las creaturas, cosa que sí ocurre a nivel del intelecto agente en el hombre. La *consecutio* es, en todo caso, una relación de dependencia esencial sin mediación causal. Si bien Jacobo elimina la fase (o instante lógico, o movimiento) en el conocimiento divino de las creaturas que aparece en las posiciones de Enrique de Gantes y de Duns Scoto, detrás de su teoría se encuentra no solamente la distinción de Enrique (*Quodlibet* IX, q. 2) entre objetos primario y secundario del intelecto divino, y la distinción de Scoto (*Quodlibet* q. 15, a. 1) entre producción real y metafórica del ser inteligible en el conocimiento humano, sino también la práctica de ambos autores de describir el conocimiento divino teniendo como modelo el proceso cognitivo del hombre (con todas las desviaciones que ese procedimiento puede acarrear). Cabe señalar, finalmente, que el principal crítico de la teoría de Jacobo fue Guillermo de Alnwick (*Quaestiones de esse intelligibili* qq. 2 et 4), de la misma orden franciscana.

El volumen dedica su quinta sección al legado teológico y filosófico de Meister Eckhart a través de los trabajos de Jan Aertsen, «More Than One Eckhart? The Parisian Eckhart and the 'Opus tripartitum'—The Need for a More Homogeneous Picture of His Thought» (pp. 531-559); Alessandro Palazzo, «Eckhart and the Power of Imagination» (pp.

560-583); y Loris Sturlese, «*Locutio emphatica: Argumentative Strategies in Meister Eckhart's German Sermons*» (pp. 584-596). La contribución de Palazzo busca promover la figura de Eckhart como filósofo de la naturaleza poniendo el acento en sus reflexiones sobre el poder de la imaginación. Eckhart, generalmente, reinterpreta las cuestiones relativas a la naturaleza en un nivel superior de significación. Por eso los diferentes aspectos de la relación entre la mente y el cuerpo (imaginación materna, efectos psicósomáticos, adivinación, etc.), se encuentran frecuentemente en sus comentarios bíblicos o en sus predicaciones (*Expositio Libri Genesis, Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem, Sermo Paschalis*, etc.). Pero, en ese tipo de textos, las consideraciones sobre la imaginación no se circunscriben a las interpretaciones de los Padres, como Agustín o Jerónimo, sino que beben principalmente de Avicena. Así, por ejemplo, los pasajes del *Liber de anima* IV,4, y *De animalibus* VIII,7, son citados para ilustrar los efectos psicósomáticos de los pensamientos, emociones e imágenes. Según el filósofo musulmán, hay cambios que no se producen por las acciones materiales o las pasiones, o sea debido a las interacciones de sus elementos, sino por las formas imaginativas que existen en el alma humana. Este influjo de la mente (causalidad intelectual) encuentra su explicación en la superioridad metafísica del alma respecto del cuerpo. En resumen, Palazzo pone de manifiesto que las elucubraciones eckhartianas sobre la imaginación, sus efectos en el mismo sujeto y el poder de la mente para actuar en cuerpos externos (fascinación) deben ser interpretadas a la luz de la filosofía aviceniana y en un amplio marco neoplatónico.

Algunas cuestiones relativas a la teología mística y a la contemplación son abordadas en la sexta sección por Stephen Metzger, «*The Tractatus de mistica theologia* by Ioannes de Indagine, O.Cart. († 1475)» (pp. 599-674); y Daniel Hobbins, «*A Newly Discovered Recension of Gerson's Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt: Evidence for Gerson's Reading of De imitatione Christi?*» (pp. 675-701). Metzger realiza un excelente análisis del tratado *De mistica theologia* de Johannes Brewer (Ioannes de Indagine), monje cartujo del siglo XV, que ofrece una comprensión intelectualmente rigurosa y sofisticada de la teología mística, la cual culmina en la unión afectiva con Dios por el amor. Luego de exponer la biografía de Johannes e informar acerca de su notable producción literaria, Metzger se detiene en el *De mistica theologia*, brindando detalles históricos de su elaboración, su composición interna, sus fuentes, etc. Esta obra, que es deudora en varios aspectos de Hugo de Balma, Jacobo de Jüterbog y Juan Gerson, concibe la contemplación en sintonía con la opinión tradicional, es decir, como conocimiento experimental y sabroso perteneciente al afecto del alma, que excede todo conocimiento obtenido por medio del raciocinio (filosofía), y que es superior en todo sentido a la teología dispensada en las escuelas y universidades (teología escolástica). La teología mística de Johannes asume la tríada dionisiana de las vías purgativa, iluminativa y unitiva para alcanzar su principal objetivo, que es la unión con Dios. En el orden intelectual, adhiere a la distinción de Ricardo de san Victor entre *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio*, operaciones a las que sigue el rapto místico en el que el alma abandona el cuerpo y es abrazada por el amor divino. Estas operaciones requieren obviamente la ayuda de Dios, es decir, una iluminación sobrenatural. Pero, paradójicamente, la realización más acabada de la vida mística tiene lugar en la ignorancia,

porque el objeto y el conocimiento obtenido están más allá de los límites del razonamiento discursivo. Es así como el hombre satisface plenamente su inclinación natural a la más alta sabiduría. Los últimos capítulos de esta obra, a semejanza de otros textos del mismo género, brindan un listado de veinte ejercicios prácticos que disponen al monje para la teología mística.

Para la última sección, los editores reservaron tres estudios sobre la Segunda Escolástica. Se trata de los trabajos de Roberto Hofmeister Pich, «Alfonso Briceño O.F.M. (1587-1668) on John Duns Scotus's Metaphysical Groundworks of Theology: The Controversies on Infinity» (pp. 705-738); Alfredo Culleton, «Antonio Ruiz de Montoya's *Firestone of Divine Love (Sílex del divino amor)*: The Spiritual Journey of a Jesuit among the Guaraní» (pp. 739-748); Guy Guldentops, «Hyacinthe de Chalvet on Beauty - Keeping Up Anti-Scholastic Appearances» (pp. 749-779). El artículo de Hofmeister Pich estudia la continuidad y el desarrollo de la metafísica y la teología filosófica de Duns Escoto en uno de los autores más importantes del escolasticismo colonial de Latinoamérica, el chileno Alfonso Briceño. Para eso explora particularmente la concepción de infinitud divina expuesta en la *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*. En esta obra, Briceño presenta una doctrina metafísica de Dios y define cuáles son los verdaderos fundamentos de la teología. En primer lugar, propone un examen general de la esencia y de los atributos de Dios: unidad, verdad y bondad. Señala también los atributos que son propios de la sustancia intelectual: conocimiento, voluntad y afecto (el tratamiento de los dos últimos fue postergado para una segunda parte de las *Controversiae* que nunca llegó a publicarse). Pero advierte que los atributos se distinguen de los modos, pues aquellos son perfecciones puras que se predicán de Dios desde las creaturas, mientras que estos no se encuentran en las cosas sino que son las afecciones más singulares de naturaleza divina. En la teoría de los modos divinos, la infinitud juega un papel central ya que todos los otros modos (inmensidad, inmutabilidad, eternidad, etc.) son connotaciones suyas, en la medida en que indican la negación de la finitud de la esencia divina. Como se sabe, el concepto de infinito es decisivo en la metafísica de Escoto porque es el mejor instrumento conceptual para pensar esencialmente a Dios y porque ofrece, desde la disyuntiva infinito-finito, la primera y más fundamental división ontológica de la realidad. En la *Controversia V*, Briceño asume algunos aspectos de la enseñanza escotista de la infinitud y plantea nuevos problemas y orientaciones. Hofmeister Pich destaca este pasaje y analiza los tres puntos del debate. Primero, la comprensión de la infinitud como tal según la doctrina escotista y su confrontación con la perspectiva tomista. Segundo, cómo debe ser entendida la infinitud si es esencialmente predicada de la naturaleza divina y de los atributos. Tercero, si todas las propiedades en Dios y específicamente las personas divinas son formalmente infinitas. En fin, este sobresaliente ensayo deja planteada la necesidad general de seguir investigando cómo fue estudiado el escolasticismo medieval e ibérico en las instituciones académicas de la colonia y cómo el escolasticismo colonial fue capaz de hacer importantes contribuciones a y más allá de esas tradiciones.

El ambicioso volumen que hemos comentado puede ser visto como el tributo más importante a la distinguida vida académica de Emery, ya que no solamente testimonia con

una calidad inigualable la variedad de sus temas preferidos y la irradiación de las figuras medievales a las que prestó más atención, sino que también refleja la amplitud de su espíritu, abriendo nuevas perspectivas de investigación sobre tradiciones, autores o problemáticas de la Edad Media. Además, al ofrecer textos y no solamente estudios, colma las expectativas del lector especializado y satisface los requisitos de excelencia de este tipo de publicaciones. Véanse, por ejemplo, las ediciones de Iacobus Metensis, *Quaestiones in I librum Sententiarum*, d. 2, qq. 1-2 (por Olszewski, pp. 330-341); Raymundus Rigaldus, *Quaestiones disputatae*, qq. 1-3 (por Noone, pp. 458-476); Iacobi de Aesculo, *Quaestio ordinaria* 4 (por Smith, pp. 510-527); Ioannis de Indagine, *Tractatus de mistica theologia* (por Metzger, pp. 636-674). Al final de nuestro recorrido, encontramos tres índices que completan y facilitan su empleo: uno de códigos, otro de primeros libros impresos, y otro de nombres. Por todo lo expuesto, la obra editada por Roberto Hofmeister Pich y Andreas Speer resulta, sin ninguna duda, de máximo interés para los expertos en el pensamiento medieval.

Olga L. Larre, *El problema de la eternidad del mundo en el pensamiento medieval*, Lejos y cerca. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019. ISBN 9788417133603. 424 pp. Cloth: ARS 1.740

Reseñado por MARTINA E. MAZZOLI
Universidad Nacional de Rosario, AR
martinamazzoli@hotmail.com

La cuestión de *aeternitate mundi* constituye uno de los tópicos más discutidos en el pensamiento medieval. El problema, que hunde sus raíces en la filosofía griega y en las incipientes formulaciones de la tardo-antigüedad, adquiere una particular relevancia con la recepción del corpus aristotélico en el siglo XIII.

El libro de la medievalista argentina Olga Larre –escrito con la colaboración de María Julia San Martín Granel y Pablo Etchebehere–, aun sin descuidar la influencia de las fuentes greco-árabes, enfatiza la importancia de la transmisión occidental, pues, siguiendo a Richard Dales, sostiene que los autores latinos medievales han estado, con respecto a esta temática, fundamentalmente en deuda con tres pensadores: Platón, San Agustín y Boecio. En tal sentido, el estudio muestra cómo estas dos tradiciones se han acercado y combinado entre sí a lo largo del tiempo, proporcionando distintas vías argumentativas que culminarán en planteos metafísicos bien disímiles: San Buenaventura, Tomás de Aquino, John Peckham y Guillermo de Ockham, entre otros.

Así, la obra analiza los hitos fundamentales de esta cuestión desde los textos que dan origen a la disputa hasta los tres momentos más significativos de la querrela medieval sobre el tema. El primer momento es el que se produce entre el neoplatónico cristiano Juan Filopón y Simplicio; el segundo, se da en el ámbito del pensamiento musulmán y comprende dos etapas: cuando Algacel se opone a los filósofos –particularmente, a Avicena, en la segunda mitad del siglo XI– y cuando, en el siglo siguiente, Averroes –en nombre de la razón– propone como respuesta a Algacel su *Dstrucción o Incoherencia de la incoherencia*. Por último, el tercer momento se produce en el seno de la universidad cristiana medieval –en la segunda mitad del siglo XIII– y se concentra en las figuras de Buenaventura y Tomás de Aquino. El recorrido de la obra alcanza su consumación con la formulación de Guillermo de Ockham, quien desde el franciscanismo asume una posición solidaria con la del Aquinate. El presente libro cuenta, además, con una antología de textos –en lengua castellana– de autores de la Antigüedad y de la Edad Media, que reflejan las distintas posiciones aportadas a la cuestión.

Aunque no podemos reseñar aquí la totalidad de autores y doctrinas que presenta esta obra, haremos mención a varios de ellos.

Olga Larre comienza por elucidar los diferentes matices de la tradición pagana platónica y neoplatónica, transmitidos por la vía occidental. En ella, el *Timeo* aparece como fuente para la discusión sobre la eternidad del mundo, pues Platón refiere que el mundo

ha sido generado, pero incorruptible. Según Larre, el *Timeo* quizás contenga la idea más próxima a la de creación, ya que el Demiurgo produce el mundo, no a partir de la nada, pero sí a partir de una materia eterna.

Una de las particularidades del pensamiento antiguo ha sido la de concebir el mundo como eterno, sin necesidad de ser creado. En tal sentido, la autora discurre acerca de la *Física* y el tratado *De Caelo* de Aristóteles, donde el Estagirita pretende demostrar respectivamente la eternidad del movimiento y del mundo basándose en la perfección del cuerpo celeste y en su movimiento circular. En efecto, Aristóteles no admite, como Platón, un estado de caos primitivo y eterno al cual Dios decide imprimirle un orden, como tampoco la idea de que el mundo deba ser conservado por la sola benevolencia de Dios, pues el Estagirita sostiene que de ser indestructible ha de serlo por virtud propia.

Según Larre, es en el *Tratado sobre la eternidad del mundo* de Filón de Alejandría donde se produce un claro movimiento desde las doctrinas del estoicismo –que admitía una temporalidad cíclica dotada de períodos cósmicos de conflagraciones y renacimientos– y de Aristóteles –defensor de la eternidad del mundo– hacia aquellas doctrinas de Platón y del mismo Moisés, pues Filón se adhiere a la tradición del *Timeo* platónico que le permitió interpretar el comienzo absoluto del tiempo ligado a los efectos de la creación divina narrada por Moisés. Para Filón, el cosmos es creado e incorruptible; en su doctrina confluye la concepción de la temporalidad como ilimitada –propia del pensamiento filosófico griego– con la doctrina de la revelación hebrea. La eternidad es concebida por el Alejandro como una duración perpetua *a parte post*, pues sostiene que el tiempo es coevo respecto del mundo e inextinguible en su rotación circular. Así, enseñó la doctrina de la creación eterna, pues una creación temporal supondría un cambio en la naturaleza divina inmutable.

A continuación, la autora analiza los argumentos de Plotino para sostener la eternidad del mundo sin distanciarse de la doctrina platónica del *Timeo*. En el sistema plotiniano nada comienza en sentido absoluto, porque el tiempo es concebido como cíclico, una suerte de descenso ontológico de la eternidad. Existe una relación vertical entre tiempo y eternidad que será, tal como sostiene Larre, fecunda para el pensamiento cristiano posterior: pues el tiempo nace de la eternidad y debe retornar a ella a través del hombre. La concepción plotiniana de la eternidad como inextensa y sin partes, así como la noción del tiempo como la vida del alma –porque la fuente de la existencia del tiempo no está en el orden físico, sino en la naturaleza del alma– son doctrinas que influirán profundamente en el pensamiento de San Agustín, Boecio y gran parte del pensamiento medieval.

En discrepancia con la concepción antigua de un mundo eterno, los primeros Padres de la cristiandad elaboraron una serie de argumentos en favor de la creación del mundo. Larre recoge seis vías argumentativas de transmisión del pensamiento antiguo asimiladas en el ámbito cristiano, las cuales han sido propuestas por H. Wolfson. El primer argumento –de raíz platónica– lo toma San Justino de un pasaje del *Timeo*, en el cual se afirma que el mundo, por ser una realidad visible, tangible y que tiene un cuerpo, ha de ser

generado. Justino utiliza la fuente platónica como inspiración para elaborar su propio argumento en torno al problema del origen.

El segundo argumento es de transmisión aristotélica y ha sido empleado por Diodoro de Tarso, Juan Damasceno y San Basilio. Se funda en una cita de Aristóteles, en la cual el pensador griego formula una objeción a su propia doctrina sobre la eternidad del mundo, pues allí sostiene que ningún cambio es eterno y que nada puede moverse al infinito; por tanto, el mundo, que consiste en el conjunto de cosas que se mueven, no puede ser eterno. Los dos primeros autores cristianos formulan sus propias argumentaciones sobre esta objeción, sin tomar en consideración la respuesta proporcionada por el mismo Aristóteles: así, Diodoro de Tarso retoma el argumento aristotélico cuando demuestra que el mundo es generado y que sus elementos constituyentes están sujetos a cambio. El mismo argumento está presente en Juan Damasceno, cuando concluye que «las cosas cambiantes son creadas». En cuanto a San Basilio, opta por un camino diferente, ya que toma la respuesta de Aristóteles –i.e., el movimiento circular de los cielos no tiene límites y es continuo– pero la refuta, transformando la objeción en su propio argumento contra la eternidad del mundo, pues concluye que el movimiento circular de los cuerpos celestes –y, por lo tanto, también el mundo– ha de tener un comienzo temporal.

El tercer argumento –de transmisión aristotélica– lo utilizó Orígenes en contra de la eternidad del mundo y surge del siguiente cuestionamiento: si Dios puede, o no puede, comprender todas las cosas. Para Orígenes, afirmar Su imposibilidad sería un acto de impiedad; si, en cambio, se responde que Dios abarca todas las cosas, se deriva de ello la posibilidad de su comprensión, así como también que todas las cosas tienen un principio y un fin. Dicho argumento se basa en dos tesis aristotélicas: a) un mundo eterno implica una sucesión infinita y b) el infinito en cuanto infinito es incognoscible. De ahí que el argumento patrístico se funde en la siguiente presuposición: el conocimiento divino es semejante al conocimiento humano que no puede comprender el infinito.

La cuarta vía argumentativa en contra de la eternidad del mundo es asumida por Lactancio y constituye una transformación de la premisa estoica que demuestra que la raza humana ha tenido un comienzo a partir del carácter temporal de las artes. Lactancio se basa en la refutación que Teofrasto realiza de la premisa estoica –quien consideró desatinado estimar la edad de la raza humana a través de las artes–, deduciendo el carácter temporal de la raza humana a partir de la condición mortal del ser vivo particular. Y, previendo la posibilidad de refutación de su argumento, añade el siguiente razonamiento: «todos mueren por separado, pero es posible que, por alguna calamidad todos perezcan simultáneamente». De modo que, de la posibilidad misma de una catástrofe, infiere Lactancio la necesidad de un comienzo, pues dicha inferencia se encuentra en conformidad con el siguiente principio aristotélico: todo lo que es lógicamente posible, debe ser considerado realizable en un tiempo infinito.

El quinto argumento en contra de la eternidad del mundo lo recibe también Lactancio de la tradición estoica y lo reformula sobre la base del principio aristotélico según el cual «todo lo que es corruptible necesariamente ha de ser engendrado». De modo que, según

Lactancio, de la constatación de que las partes del mundo son corruptibles se debe concluir que el mundo también lo es y, por ende, se puede presuponer que éste ha sido creado. Por último, la sexta vía argumentativa la evoca nuevamente Lactancio y está destinada a «quienes afirman que el mundo ha existido siempre». Su argumento plantea la existencia en el mundo de una *ratio*, por la cual éste existe y se rige, que expresa la providencia de Dios. Según Lactancio, un mundo eterno no puede tener ninguna razón (*ratio*), pues sólo cuando algo es hecho o construido hay necesidad de deliberación (*consilium*) para determinar cómo debe hacerse. Sin deliberación, nada se hace ni se construye. En consecuencia, en el mundo eterno de Aristóteles, la naturaleza en cuanto no delibera, actúa sin ningún propósito. En esta línea de razonamiento se encuentra San Agustín, quien empleó el mismo argumento del orden que utilizó Lactancio referido al mundo creado.

En líneas generales, puede sostenerse que ha sido una posición común entre los Santos Padres, en su lucha contra la consideración antigua de la eternidad del mundo y de una materia cósmica eterna, defender el carácter temporal del mundo. En tal sentido, todos los autores cristianos medievales han admitido como artículo de fe que el mundo ha sido creado *ex nihilo* y que no es eterno, afirmando, como señalan las Sagradas Escrituras, la creación en el tiempo. No obstante ello, la autora enfatiza que no todos los filósofos y teólogos de la cristiandad han afrontado la cuestión del mismo modo.

Así, San Agustín, sin ignorar la doctrina del Estagirita y las aporías de los escépticos, asume las reflexiones sobre la eternidad y el tiempo de Platón y de Plotino. Su noción del tiempo es deudora de la concepción judía –ya que concibe un tiempo lineal, orientado hacia el futuro, que tiene origen en la creación *ex nihilo* y que culminará con el advenimiento de una paz definitiva– pero, a la par, expresa su dependencia respecto de la interpretación neoplatónica cuando advierte por ejemplo, al igual que Plotino, que el tiempo es un *distentio* del alma –si bien no se refiere al Alma universal, sino al alma humana creada–.

Asimismo, niega la doctrina de la eternidad del mundo al afirmar que la verdad de la creación es la expresión de una certeza alcanzada a través del texto bíblico, pues es en el Génesis donde se relata el comienzo temporal del universo que depende de la libre voluntad de Dios. Al entender que la creación del universo es realizada por Dios con absoluta libertad, Agustín se distancia de los neoplatónicos, quienes sostienen la emanación necesaria del universo por difusión eterna a partir de lo Uno.

Por otra parte, para San Agustín, la acción creadora de Dios se despliega fuera del tiempo. Es decir, no hay un «antes» de la creación, puesto que Dios produce el mundo «con el tiempo y no en el tiempo». No obstante, las criaturas se despliegan en el tiempo, pues Dios ha creado todo de una sola vez, aunque no lo ha hecho en el mismo estado. De este modo, rechaza la idea de un eterno pasado cósmico –contrario a la fe cristiana–, objetando a los neoplatónicos que es absurdo concebir un Dios que de pronto comienza a crear arbitrariamente.

A continuación, Larre se refiere al teólogo bizantino Juan Filopón –a quien considera cercano al neoplatonismo– y al aristotélico Simplicio, como los emergentes de la primera confrontación argumentativa en torno al problema de la eternidad del mundo. Aferrado a la perspectiva de la religión monoteísta, la crítica de Filopón al aristotelismo de Simplicio estuvo centrada tanto en la noción de eternidad del universo como en la divinidad de los cielos; pues para el teólogo cristiano estos elementos esenciales de la concepción pagana de la baja antigüedad –como la adoración de los astros y el determinismo cimentado en la astrología– constituían una amenaza a la omnipotencia y unicidad divina.

Entre aquellas cuestiones que Filopón critica de la cosmología aristotélica están, por un lado, el no haber concluido que la materia es causada por Dios a partir de la nada –pues Filopón sostuvo la creación *ex nihilo*– y, por otro, el haber sostenido la imposibilidad de un comienzo absoluto del tiempo, al par que también contradice los principios aristotélicos referidos a la imposibilidad de la existencia del infinito en acto, tema que volverá a ser afrontado por el franciscano John Peckham, a fines del siglo XIII, quien, como precursor de la doctrina que repara en la posible realidad del infinito actual, fundará el primer escenario crítico de la doctrina aristotélica que considera potencialmente al infinito, porque, según el Oxford medieval, negar a Dios la capacidad de hacer existir con actualidad un infinito potencial significaría negar Su omnipotencia.

Como el teólogo sunita Algacel, Peckham reconoce la existencia de un inicio temporal del mundo, pues un mundo eterno implicaría un infinito actual de almas racionales. De acuerdo con la doctrina coránica, Algacel defendió no sólo el comienzo del mundo, sino también la demostrabilidad de tal tesis, lo que lo convirtió en un adversario de la filosofía y lo llevó a un enfrentamiento con el filósofo cordobés Averroes –quien sostuvo la idea de una creación eterna, al considerar que no hay ninguna contradicción en pensar que Dios produce el mundo desde la eternidad– dando origen a lo que puede considerarse la segunda disputa relativa a la eternidad del mundo.

El debate entre Algacel y Averroes se encuentra resumido en la obra *Dux Dubitantium* de Maimónides, a través de la cual es conocida la disputa por los latinos. Según Maimónides, tanto la teoría de la eternidad como la de la creación son admisibles, pero acepta la de la creación *ex nihilo* sobre la autoridad de la Profecía, capaz de enseñar cosas que trascienden los alcances de la especulación filosófica. El concepto de creación al que adhiere es el de la *Torah*, el cual formula un comienzo absoluto del mundo y del tiempo –pues sostiene que el tiempo es creado como las substancias y los accidentes y, por tanto, que no existía antes de la creación–. Con respecto a la cuestión del comienzo del mundo considera, como Tomás de Aquino, la imposibilidad de llegar a una respuesta definitiva desde la razón, más allá que, desde la fe, esa respuesta nos es conocida. En efecto, para el Doctor Angélico ninguna razón convincente se opone a la posibilidad de un mundo creado desde toda la eternidad (*ab aeterno*), pues que el mundo sea eterno no implica que no haya sido producido por Dios, ya que la causa eficiente posee prioridad de naturaleza respecto de su efecto y no exige prioridad de duración. De allí que, para Tomás, el comienzo del mundo en el tiempo no sea una verdad alcanzada por la razón natural, sino por la fe.

En contraste con el modo tomasiano de abordar el problema de la eternidad, San Buenaventura afirma que la suposición de un mundo eterno encierra una contradicción; pues la creación de la nada significa tener el ser después del no ser, con lo cual necesariamente se ha de vincular la creación con un principio de orden temporal.

La disputa alcanza su culminación con la doctrina de Guillermo de Ockham, cuya posición se aproxima a la del Aquinate, aunque plantea diferencias singulares en cuanto a su fundamentación. En tal sentido, la autora afirma que el siglo XIV suscita una solución abierta con respecto al tema de la eternidad o finitud del mundo; tal solución se instaura en la no contradicción entre un mundo eterno y creado, hallando su justificación metafísica en el ámbito de la omnipotencia divina. Efectivamente, si Dios hubiera querido, habría podido crear un mundo eterno; de allí que negar a Dios la posibilidad de crear lo que es posible habría conducido a coartar su libertad. Para el *Venerabilis Inceptor*, la alternativa ya no radica, como para Tomás, entre un mundo eterno y un mundo con inicio temporal, sino entre un mundo que *puede ser* o *no* eterno, situando el debate en torno a esta cuestión en el plano conjetural de la posibilidad e impulsando una nueva perspectiva de la cosmología como ciencia de lo posible.

En suma, con este extenso itinerario por las diversas formulaciones y discusiones en torno al problema de la eternidad del mundo, Olga Larre ha venido a mostrar que la Edad Media no se resuelve en un pensamiento homogéneo. Por el contrario, se trata de un período colmado de fracturas, en el que coexisten una pluralidad de culturas y donde la reflexión sobre el dato revelado ha provocado el surgimiento de una multiplicidad de respuestas a distintos problemas que diversifica su pretendida unidad, haciendo de la Edad Media una etapa de profunda riqueza y complejidad.

Así, el presente libro, acogido en la colección «Lejos y cerca», es producto de una intensa investigación de la autora y brinda al lector un excelente panorama sobre la temática de la eternidad en el propio escenario de una interculturalidad medieval que ha incorporado la herencia griega, aunque renovándola sustancialmente.

Celia López Alcalde, Josep Puig Montada, Pedro Roche Arnas † (eds.), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought. Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Alcalá, 18-20 September 2013, Turnhout, Brepols, 2018, XII+456 pp. ISBN: 9782503580180. Cloth: €70

Reseñado por GIANLUCA RONCA
 Universidad de Castilla-La Mancha, ES
 gianluca.ronca@gmail.com

The volume collects the essays profoundly debated at XIX Annual Colloquium of the International Society for the Study of Medieval Philosophy, organized by the «Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale», SIEPM, the «Sociedad de Filosofía Medieval», SOFIME, and the University of Alcalá, which took place in Alcalá de Henares in 2013, one of the philosophically liveliest medieval center. The Colloquium was sponsored and funded also by the Spanish Ministry of Education and Culture, Ramon Areces Foundation, Complutense University of Madrid, Center for Political and Constitutional Studies (Madrid), and Society for Medieval Philosophy (Zaragoza).

It reflects the results of the colloquium relying on several original texts (see the useful index of manuscripts). Contributions, in English, Portuguese, French, German, and Italian, focus on key Christian thinkers such as Marsilius of Padua, Thomas Aquinas, John Quidort of Paris, Giles of Rome, Dante, and William of Ockham. As you may notice not only philosophers in the strict sense. Other studies focus on major authors from the Jewish and Muslim traditions, such as Maimonides and Alfarabi. Lastly, several papers focus on peculiar philosophers which shaped the history of political thought: Manegold of Lautenbach, Ptolemy of Lucca, Guido Terrena, John of Viterbo, Pierre de Ceffon, John Wyclif and Pierre de Plaoul.

In detail, Abraham Melamed y Josep Puig focus on the Jewish interpretation of the law through the philosophical analysis of Abravanel and Maimonides' thought. Jesús de Garay shows two different positions on the legitimacy in the Byzantine empire (Temitio and Eusebe of Cesarea). To explore the Latin background in the Early Middle Ages, Vadim Prozorov and David Jiménez offer accounts developed by Gregory the Great and Manegold of Lautenbach. Adam Machowski and José Maria Silva Rosa present a political evaluation of people's power in Scholastic philosophy. Ptolemy of Lucca's political theory is the object of Delphine Carron's presentation.

Luis A. De Boni and Pedro Roche focus on the singular figure of John Quidort of Paris. Gregorio Piaia shows the hermeneutics of Gospel carried on by Marsilius to criticize the *plenitudo potestatis*;

Gianluca Briguglia insists, in his contribution, on his political philosophy compared to reform projects of the Ghibelline faction in the Italian context. On the other hand, Alexander Fidora elects Guido Terrena as the political counterbalance of Marsilius' posi-

tion, a defensor of papal supremacy. Similar arguments were supported by Gille of Rome and Giles of Viterbo (see Thomas Dewender's article). Furthermore, a comparative study between Marsilius' theory and William of Ockham's political arguments is offered by Jürgen Miethke. The median account between the two powers is condensed in Dante's political works, like the *De Monarchia*: the legitimation descends from God (see the Diego Quaglioni's study) but Dante's conception of *dominium* manifest itself in tangible relationships of power, as shown by Francisco Bertelloni.

The volume significantly addresses Later Middle Ages' authors: Constantin Teleanu focuses on Pierre de Ceffons, while Luigi Campi and Stefano Simonetta dedicated their prolusions to John Wycliff. Pierre de Plaoul and the role of the university during West schism is the topic of Jeffrey Witt's intervention.

Antony Black presents the differences between Christianity and Islam on the community organization, whose right of rebellion against the vicious behaviour of the governors is defended in the Nāṣer Kōrow's poems (see Saeid Hooshangi's article). Lastly, on the influence of Neo-Platonism in Islamic philosophy, Charles E. Butterworth and Mokdad Arfa consider Abū Naṣr al-Fārābī as a major representant of such a Neo-Platonic tradition, offering new approaches to intercultural studies.

It can be noticed that the question of legitimacy, beyond toxic simplifications that have damaged research on medieval thought in the past, is present across different philosophical and cultural sensitivities. Indeed, all contributions share the need to analyze the problems that emerge from the relationship between rules and power. If God is the ultimate referent of the source of legitimacy, it is precisely in the discussion of the arguments adopted, in the rhetorical practices and in the logical tools used to justify obedience to the figure of the sovereign (as well as useful to the definition of sovereignty itself) that above mentioned authors trace the roots of the debates of modern political philosophy. Great value for this volume, therefore, to approach the «powers» that claimed legitimacy in the medieval centuries.

A further source of interest derives from the multiplicity of approaches and methodologies encountered in this volume. Because the matter of power and legitimacy certainly does not lend itself to a pre-established research direction. There we see the discussion of legitimacy tied to different clusters of concepts, e.g. the salvation, the interpretation of ancient thought and texts, the theological premises of the command acts, the history of popular movements, and the «multitudes». Lastly, the historical vicissitudes which resonated - we would say today - globally (e.g. schisms).

The issue of this volume suggests specialists gather this erudite, rigorous, functional heritage to elaborate on the research lines veiled in such pages: the relationship among the authors and the subsequent debates of the modern era, the need for comparative studies of the history of philosophy, the serious and scientific study of the relationships between Jewish, Islamic and Eastern thought and the constitution of the political and metaphysical arguments that still form part of the conceptual background of contempo-

rary thought. In addition to the comprehensive bibliography of the volume, I would suggest a brief list of later readings going in that direction: Canning, J., *Ideas of power in the late middle ages, 1296-1417*, Cambridge University Press, 2011; Davies, W., and Fouracre, F. (eds.), *Property and power in the early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2002; Kern, Fritz. *Kingship and law in the Middle Ages: Studies*, Vol. 4, The Lawbook Exchange, Ltd., 2006; Peters, E., *Limits of Thought and Power in Medieval Europe*; Pryce, Huw, (2001).; Watts, J., and Davies, R.R., (eds.), *Power and identity in the Middle Ages: essays in memory of Rees Davies*, Oxford University Press, 2007.

In conclusion, the volume, part of the ambitious project of *Rencontres de Philosophie Médiévale* n. 17, therefore, allows us to open a window to a world that found itself justifying the quest around the source of norms and institutions with the tools of reason: it still does not cease to question the philosophical spirits of our age.

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>