Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia

ENRAHONAR

SUPPLEMENT ISSUE

Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy

Maria Cabré Duran, Alexander Fidora,
Jaume Mensa (coords.)

Supplement Issue, 2018, ISBN 978-84-490-8043-2, http://revistes.uab.cat/enrahonar

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions

Equip de direcció
Jaume Mensa, director (UAB)
Daniel Gamper (UAB)
Jordi Riba (UAB)
Thomas Sturm (ICREA, UAB)
Alejandro Mesa, secretari (UAB)

Consell de redacció
Victòria Camps Cervera (UAB)
Manuel Cruz (Universitat de Barcelona)
Anna Estany Profitós (UAB)
Víctor Gómez Pin (UAB)
Carl Hoefer (ICREA, Universitat de Barcelona)
David Jou Mirabent (UAB)
Laura Llevadot (Universitat de Barcelona)
Joan-Carles Mèlich Sangrà (UAB)
Àngel Puyol (UAB)
Daniel Quesada Casajuana (UAB)
Marta Tafalla (UAB)
Josep M. Terricabras Noguera (Universitat de Girona)
Joan Vergés (Universitat de Girona)
Gerard Vilar (UAB)

Consell editorial
Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires)
Paula Casal (ICREA, Universitat Pompeu Fabra)
Jordi Cat (University of Indiana)
Sabine Döring (Tübingen University)
Catarina Dutilh Novaes (Groningen University)
Alexander García-Düttmann (University of London)
María Herrera (Universidad Nacional Autónoma de México)
Patricia Kitcher (Columbia University)
Pauline Kleingeld (Groningen University)
Cristina Lafont (Northwestern University)
Christoph Menke (Goethe-Universität Frankfurt)
Carlos Moya (Universidad de Valencia)
Julián Pacho (Universidad del País Vasco)
Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México)
Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia)
Manuel Pérez Otero (Universidad de Barcelona)
Yves Sintomer (Université Paris 8)
Mauricio Suárez (Universidad Complutense de Madrid)
Carlos Thiebaut (Universidad Carlos III)
Lea Ypi (London School of Economics and Political Science)

Secretari
David Hernández Abajo (UAB)

Redacció
Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Filosofia
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 16 18. Fax: 93 581 20 01
revista.enrahonar@uab.cat
http://revistes.uab.cat/enrahonar

Subscripció i administració
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 10 22. Fax: 93 581 32 39
sp@uab.cat

Intercanvi
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Biblioteques
Secció d'Intercanvi de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 11 93. Fax: 93 581 32 19
sb.intercanvi@uab.cat

Composició: Mercè Roig

Edició i impressió
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 21 31. Fax: 93 581 32 39
sp@uab.cat
http://publicacions.uab.cat/
ISBN 978-84-490-8043-2
Dipòsit legal: B. 13.550-1981
Imprès a Espanya. Printed in Spain
Imprès en paper ecològic

Published with the support of SOFIME (Sociedad de Filosofía Medieval) and the ERC Consolidator Grant nº 613694 within the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013).

Les opinions expressades en articles, notes, ressenyes o altres treballs publicats a Enrahonar són d'exclusiva responsabilitat dels seus autors.

Bases de dades en què Enrahonar està referenciada

—CARHUS Plus+
—CiteFactor
—Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC)
—COPAC
—Dialnet (Unirioja)
—DICE-CINDOC
—Dipòsit Digital de Documents de la UAB (DDD)
—Directori of Open Access Journals (DOAJ)
—**ERIH Plus+**
—**ESCI (ISI-WoS)**
—**FECYT**
—Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC-CSIC)
—Latindex
—MIAR
—Periodical Index Online
—The Philosopher's Index
—Regesta Imperii
—Répertoire Bibliographique de la Philosophie
—RESH
—Revistes Catalanes d'Accés Obert (RACO)
—ULRICH'S

Enrahonar es publica sota el sistema de llicències Creative Commons segons la modalitat:

Reconeixement (by): heu de reconèixer l'autoria de manera apropiada, proporcionar un enllaç a la llicència i indicar si heu fet algun canvi. Podeu fer-ho de qualsevol manera raonable, però no d'una manera que suggereixi que el llicenciador us dóna suport o patrocina l'ús que en feu.

Enraonar: «Discutir o examinar en una conversa»
«Discutir o examinar en una conversación»
"To discuss or examine in conversation"

Diccionari de la llengua catalana, IEC, 1995

Enrahonar: «El manteniment arcaic de la h suggereix la riquesa semàntica i la càrrega històrica d'aquesta paraula... És un mitjà per donar lloc a nous enraonars, per desvetllar i incitar al diàleg… amb les exigències que comporta la pretensió de racionalitat i els límits d'una activitat que és un procés i encara no una possessió plena de l'espai racional.»

«El mantenimiento arcaico de la h sugiere la riqueza semántica y la carga histórica de esta palabra... Es un medio para dar lugar a nuevos *enraonars*, para despertar e incitar al diálogo... con las exigencias que comporta la pretensión de racionalidad y los límites de una actividad que es un proceso y todavía no una posesión plena del espacio racional.»

"Maintaining the archaic 'h' in Enrahonar hints at the rich semantics and history of this word… It is a way of providing a space for new ways of reasoning, for evoking and initiating dialogue… with the requirements that the aim of rationality brings with it, and the limits of an activity that is a process, rather than the complete possession of rational responses."

Josep Calsamiglia, «Presentació», *Enrahonar* 1 (1981), 3.

Enrahonar, com el mot català «enra(h)onar», reivindica alhora el diàleg i la raó.
Enrahonar, como la palabra catalana *enra(h)onar*, reivindica a la vez el diálogo y la razón.
Enrahonar, like the Catalan word 'enra(h)onar', aims to propose both dialogue and reason.

Enrahonar en una revista académica internacional de filosofía fundada en 1981 y editada por la Universitat Autònoma de Barcelona (Departamento de Filosofía). Enrahonar pone un especial énfasis en las contribuciones relativas a la razón o racionalidad teórica y práctica en todos sus aspectos y en las distintas disciplinas filosóficas, como la epistemología, la ética, la estética, la metafísica, la filosofía de la ciencia o la filosofía del lenguaje, de la mente y de la acción, incluyendo también la perspectiva histórica. Un tema preferente de investigación es la filosofía catalana. La aceptación de artículos se rige por el sistema de censores (*double blind peer review*), con evaluadores externos. Enrahonar también publica notas bibliográficas y reseñas e invita a presentar propuestas de números monográficos. Enrahonar tiene una periodicidad semestral (marzo y octubre). Todos los artículos, notas y reseñas se pueden consultar y descargar gratuitamente. Las normas del proceso de revisión y las instrucciones para los autores se pueden consultar en: http://revistes.uab.cat/enrahonar/about

Enrahonar is an international journal of philosophy founded in 1981 and published by the Universitat Autònoma de Barcelona (Department of Philosophy). The journal places emphasis on contributions concerning theoretical and practical reason or rationality in all of their aspects and across all philosophical disciplines, such as epistemology, ethics, aesthetics, metaphysics, philosophy of science, and philosophy of language, mind, and action, as well as historical perspectives, with special attention given to Catalan philosophy. Contributions are accepted following a double-blind peer review process with external reviewers. Enrahonar also publishes book reviews and bibliographical notes, and invites guest-edited special issues. Enrahonar is published twice a year in March and October. All articles, notes, and reviews can be accessed and downloaded for free. For author guidelines and details on the reviewing process, please visit: http://revistes.uab.cat/enrahonar/about

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia

Supplement Issue
ISBN 978-84-490-8043-2
http://revistes.uab.cat/enrahonar

ENRAHONAR

SUPPLEMENT ISSUE

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
Bellaterra, 2018

Sumari

Enrahonar
Supplement Issue, p. 1-495, 2018
ISBN 978-84-490-8043-2
http://revistes.uab.cat/enrahonar

Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy
Relación, razón y realidad. Estudios de filosofía medieval
Relació, raó i realitat. Estudis de filosofia medieval

7-12 **Cabré Duran, Maria; Fidora, Alexander; Mensa i Valls, Jaume**
Presentation. *Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy*. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 7-12.

1. Metaphysics and Theology: from Augustine to Thomas Aquinas

15-23 **Ramírez Cordón, Miguel Ángel**
Trinidad en San Agustín y parentesco adánico: identidad, conocimiento y escatología. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 15-23.

25-34 **Ballon Villanueva, Rodrigo**
Apocatástasis: La relación Dios-criatura en el retorno eriugeniano. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 25-34.

35-44 **Herráiz Oliva, Pilar**
Nuevas consideraciones en torno a la noción de *averroísmo*. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 35-44.

45-53 **Saranyana, Josep-Ignasi**
La «relación trascendental» en el contexto de la taxonomía de la relación. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 45-53.

55-64 **Herrera, Juan José**
La relación en la teoría tomasiana de las ideas divinas. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 55-64.

65-76 **Valiente Sánchez-Valdepeñas, Ángel Vicente**
Explorando el paraíso. Las *Expositiones in Ierarchiam coelestem* de Juan Escoto Eriúgena y la conformación de los ángeles. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 65-76.

2. Metaphysical and Theological Speculation after Duns Scotus

79-87 **Ribeiro Almeida, Juliano**
Pessoa e relação em João Duns Scotus. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 79-87.

89-102 **Cabré Duran, Maria**
L'*Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis* d'Antoni Andreu i l'ús de l'obra homònima de Tomàs d'Aquino. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 89-102.

103-112 **Mensa i Valls, Jaume**
La qüestió *Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum* d'Antoni Andreu: Comparació amb Duns Escot. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 103-112.

113-122 **Lértora Mendoza, Celina A.**
Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo xvii en un texto colonial. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 113-122.

3. Logic, Theory of Knowledge and Aesthetics

125-133 **Bermúdez Vázquez, Manuel**
San Agustín como preparación del escepticismo medieval. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 125-133.

135-149 **Queiroz, Lídia**
On the Relation between Natural Philosophy, Mathematics and Logic in the Investigation on Atomism in the Middle Ages. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 135-149.

151-161 **Aláez Serrano, Florentino**
Teoría medieval del símbolo. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 151-161.

163-172 **León Sanz, Isabel M.ª**
Ratio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 163-172.

173-181 **Moya Ruiz, Albert**
Estética y teología en el icono medieval. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 173-181.

4. Anthropology, Psychology and Natural Philosophy

185-204 **Nunes Costa, Marcos Roberto**
A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial? *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 185-204.

205-215 **García-Valiño Abós, Javier**
Voluntad, amor y temporalidad. *Ordo amoris* y anticipación del futuro en Agustín de Hipona. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 205-215.

217-225 **Tauste Alcocer, Francisco**
La cosmología de Hermann de Carintia: el *De essentiis* (1143). *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 217-225.

227-236 **Méndez Alonzo, Manuel**
Perspectivas sobre la desigualdad y las patologías en las Indias según la medicina española y la filosofía natural medieval. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 227-236.

5. Ramon Llull

239-250 **Mantas España, Pedro**
Algunos apuntes sobre la recepción de la apologética mozárabe en el siglo xiii. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 239-250.

251-262 **González Fernández, Martín**
Artes lulianas y averroísmo: Intelecto único y web semántica. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 251-262.

263-271 **Teleanu, Constantin**
Principia relativa. La figure T de l'Art de Raymond Lulle. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 263-271.

273-286 **Cuscó Clarasó, Joan**
Música, ética y mística en Ramon Llull. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 273-286.

287-298 **Cuadrada, Coral**
De mulierum relatione: Mujeres lulianas. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 287-298.

299-312 **Carabante Muntada, José María**
¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 299-312.

313-327 **Violante, Susana Beatriz**
El intento de conciliación y la imposibilidad de su realización. La inspiración en Ramon Llull. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 313-327.

329-339 **Pascerini, Maria Cristina**
Ramon Llull en Italia: una perspectiva a partir de Menéndez Pelayo. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 329-339.

341-352 **Higuera Rubio, José**
El lulismo del siglo XXI: ¿máquina de pensar o súper-inteligencia? *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 341-352.

6. Petrus Hispanus: 1st Symposium Petrinicum

355-363 **Meirinhos, José**
Petrus Hispanus' Attributed Works: Searching for New Interpretations. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 355-363.

365-373 **Rebelo Correia, Mário João Rosas**
Ad aliquid and *relatiuum*. Relation and Theory of Supposition in Petrus Hispanus's *Tractatus*. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 365-373.

375-385 **López Alcalde, Celia**
The Communication between Substances and the Unity of the Human Being in Petrus Hispanus' Commentary on *De anima*. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 375-385.

387-398 **Navarro Sánchez, Francisca**
La obra médica de Avicena en las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* de Petrus Hispanus. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 387-398.

399-410 **Rebalde, João**
Ordem e hierarquia no comentário a *De angelica hierarchia* do pseudo-Dionísio atribuído a Petrus Hispanus. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 399-410.

411-427 **Lombardo, Eleonora**
Discovering a Preacher and His Work. First Approaches to Petrus Hispanus' Sermon Collections. *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 411-427.

7. The Category of Relation in Arabic Philosophy

431-490 **Daiber, Hans**
De praedicamento relationis in philosophia arabica et islamica. The Category of Relation in Arabic-Islamic Philosophy (Extended Version). *Enrahonar*, 2018, Supplement Issue, p. 431-490.

491-495 *Index nominum antiquorum et mediaevalium*

Presentation
Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy

Maria Cabré Duran
Universitat Autònoma de Barcelona
mariacabre1706@gmail.com

Alexander Fidora
ICREA — Universitat Autònoma de Barcelona
alexander.fidora@icrea.cat

Jaume Mensa i Valls
Universitat Autònoma de Barcelona
jaume.mensa@uab.cat

The present book has its origin in the 7th International Ibero-American Congress of the Spanish Society of Medieval Philosophy, which, on the occasion of the Seventh Centenary of Ramon Llull's death (1315/1316), took place at the Universitat Autònoma de Barcelona and the Facultat de Teologia de Catalunya on November 14, 15 and 16, 2016. The subject of the congress was relation (*de relatione*). Its keynote lectures were published in the journal Enrahonar, number 61, while the section talks are gathered in the present book. These are, therefore, two complementary volumes, which form a unit of origin and subject matter.

In the *Presentation* of issue 61 of Enrahonar we emphasized the place which reflection on the category of relation occupied in ancient and, particularly, medieval philosophy. There, the reader will find contributions on this category from the points of view of logic, ontology and practical philosophy (especially political theory). The articles collected in the volume we present now expand on several aspects of this subject and extend it to other authors and areas. *Relation* remains, therefore, the central topic, though it is now connected to other fields of scholarly interest. Moreover, like the previous conferences of the Spanish Society of Medieval Philosophy, ours hosted free-theme sessions. Given the commemoration of the centenary of Ramon Llull's death, it will come as a no surprise that several articles deal with this Catalan thinker. Another group of studies is dedicated to Peter of Spain. The variety of approaches and interests is reflected in the volume's title *Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy*.

This book consists of thirty-five articles, distributed in seven thematic groups. The first, *Metaphysics and Theology: From Augustine to Thomas Aqui-*

ISBN 978-84-490-8043-2

nas, offers six studies on the metaphysics and theology of authors who lived between the 5th and 13th centuries. The second section, *Metaphysical and Theological Speculations after Duns Scotus*, composed of four articles, resumes the same topic, but focused on the period from the turn of the 13th to the 14th century up to the 17th. Most of the studies in this group are devoted to the work of Duns Scotus or Scotism. The third section, *Logic, Epistemology and Aesthetics*, brings together five related articles, which range from Augustine of Hippo to the height of medieval philosophy. The fourth section, *Anthropology, Psychology and Natural Philosophy*, features two articles on anthropology and psychology in St Augustine, one on the cosmology of Hermann of Carinthia and another one on natural philosophy in the New World.

The fifth and sixth sections bear a monographic character. The fifth section is dedicated to Ramon Llull. As is to be expected, it is the most extensive of all, since the conference was convened on the occasion of the Seventh Centenary of his death. It encompasses nine articles which deal with such diverse questions as the reception of the Mozarabic apologetics in the work of the *Doctor illuminatus*, the analysis of various aspects of his work and thought, such as the Art and its figures, music and ethics, gender, interreligious dialogue, and historical and modern Lullism. The sixth section, i.e. the *1st Symposium Petrinicum*, contains six papers from a symposium dedicated to Peter of Spain, which present the results of the research of a project on this author directed by Professor José Meirinhos at the University of Porto.

The last section, *The Category of Relation in Arabic Philosophy*, is exceptional: it is made up of a single article, much more extensive than the rest of the contributions, by Professor Hans Daiber, entitled *"De praedicamento relationis in philosophia arabica et islamica". The Category of Relation in Arabic-Islamic Philosophy (Extended Version).* Professor Hans Daiber offered in his keynote lecture at the 7th Congress, published in Enrahonar 61, the results of this research. Here he elaborates *in extenso* on the topic: we believe that he offers a formidable *status quaestionis* of the reflections on relation in Arabic-Islamic philosophy. This section compensates to a certain degree the emphasis of the remaining articles in this book on Latin philosophy.

The organizers of the conference, Maria Cabré Duran, Alexander Fidora and Jaume Mensa i Valls, express their gratitude to the Spanish Society of Medieval Philosophy (SOFIME) and its members, as well as to the authors of this volume, who have submitted their articles to a double-blind peer review process and, as a result, have revised them rigorously for publication.

Presentación
Relación, razón y realidad. Estudios de filosofía medieval

Maria Cabré Duran
Universitat Autònoma de Barcelona
mariacabre1706@gmail.com

Alexander Fidora
ICREA — Universitat Autònoma de Barcelona
alexander.fidora@icrea.cat

Jaume Mensa i Valls
Universitat Autònoma de Barcelona
jaume.mensa@uab.cat

El libro que presentamos tiene su origen más o menos lejano en el VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval, que, con motivo del Séptimo Centenario de la muerte de Ramon Llull (1315/1316), tuvo lugar en la Universitat Autònoma de Barcelona y en la Facultat de Teologia de Catalunya los días 14, 15 y 16 de noviembre de 2016. El tema del congreso fue la relación (*de relatione*). En el número 61 de la revista Enrahonar han sido publicadas las conferencias invitadas de dicho congreso y en el presente libro, las comunicaciones. Son, pues, dos volúmenes complementarios, que forman una cierta unidad de origen y temática.

En la *Presentación* del número 61 de Enrahonar destacamos el lugar que la reflexión sobre la categoría de relación ha ocupado en la filosofía antigua y, particularmente, en la medieval. El lector encontrará en aquel volumen contribuciones sobre esta categoría, sea desde el punto de vista de la lógica y la ontología, sea desde sus implicaciones prácticas (sobretodo políticas). Los artículos del presente libro amplían diversos aspectos de esta misma cuestión y la extienden hacia otros autores y ámbitos. La *relación* continúa siendo, pues, el tema central, pero, ahora, se complementa con otras temáticas afines. Además, como ya es habitual en los congresos de la Sociedad de Filosofía Medieval, el nuestro también acogió sesiones de temática libre. Teniendo en cuenta la efeméride del centenario de la muerte de Ramon Llull, no es de extrañar que un buen número de artículos traten de este autor catalán. Otro grupo de estudios está dedicado a Pedro Hispano. Esta variedad de temas queda reflejada en el título del volumen: *Relación, razón y realidad. Estudios de filosofía medieval*.

Componen el libro treinta y cinco artículos, clasificados en siete grupos temáticos. El primero, bajo el título *Metafísica y teología: de Agustín a Tomás de Aquino*, reúne seis estudios sobre metafísica o teología de autores que vivieron

ISBN 978-84-490-8043-2

entre el siglo v y el xiii. El segundo grupo, que lleva por título *La especulación metafísica y teológica a partir de Duns Escoto*, formado por cuatro artículos, retoma la temática del primer grupo, pero en el período histórico que va desde el paso del siglo xiii al xiv hasta el xvii. La mayoría de los estudios de este grupo tratan del pensamiento de Duns Escoto o del escotismo. El tercer grupo, *Lógica, teoría del conocimiento y estética*, reúne cinco artículos específicos sobre estos temas, desde Agustín de Hipona hasta la plenitud de la filosofía medieval. El cuarto grupo, *Antropología, psicología y filosofía natural*, incluye dos artículos sobre la antropología y la psicología de Agustín de Hipona, uno sobre la cosmología de Hermán de Carintia y otro sobre filosofía natural en el nuevo mundo.

Los grupos quinto y sexto son monográficos. El quinto —el más numeroso de todos— está dedicado a Ramon Llull: parece lógico, puesto que el congreso fue convocado con motivo del Séptimo Centenario de su muerte. En él encontraremos nueve artículos de temática muy diversa, desde la recepción de la apologética mozárabe en la obra del Beato, pasando por el análisis de aspectos de su pensamiento y su obra, como el Arte y sus figuras, la música y la ética, las «mujeres lulianas», el diálogo interreligioso, hasta el lulismo histórico y contemporáneo. El sexto grupo, con el título *I Symposium Petrinicum*, recoge las seis comunicaciones de este simposio dedicado a Pedro Hispano que presentan los resultados del grupo de investigación de la Universidad de Porto dirigido por el profesor José Meirinhos sobre este autor.

La última sección, *La categoría de relación en la filosofía árabe*, es especial: está constituida por un solo artículo, mucho más extenso que el resto de artículos, del profesor Hans Daiber, que lleva por título «*De praedicamento relationis in philosophia arabica et islamica*». *The Category of Relation in Arabic-Islamic Philosophy (Extended Version)*. El profesor Hans Daiber ofreció en su conferencia invitada del VII Congreso, y en el número 61 de Enrahonar, las conclusiones de esta investigación. Aquí la desarrolla *in extenso*: estamos convencidos de que se trata de un magnífico *status quaestionis* sobre las reflexiones acerca de la categoría de relación en la filosofía musulmana. Y de alguna manera sirve de contrapeso al énfasis de los restantes artículos de este libro en la filosofía latina.

Los organizadores del congreso, Maria Cabré Duran, Alexander Fidora y Jaume Mensa i Valls, quieren expresar su gratitud a la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) y a sus miembros, y a los autores de este volumen, que han sometido sus trabajos a un proceso *double-blind peer review* y que, como resultado, los han modificado para su publicación.

Presentació
Relació, raó i realitat. Estudis de filosofia medieval

Maria Cabré Duran
Universitat Autònoma de Barcelona
mariacabre1706@gmail.com

Alexander Fidora
ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona
alexander.fidora@icrea.cat

Jaume Mensa i Valls
Universitat Autònoma de Barcelona
jaume.mensa@uab.cat

El llibre que ara presentem té el seu origen més o menys remot en el VII Congrés Internacional Iberoamericà de la Societat de Filosofia Medieval, que, amb motiu del Setè Centenari de la mort de Ramon Llull (1315/1316), va tenir lloc a la Universitat Autònoma de Barcelona i a la Facultat de Teologia de Catalunya els dies 14, 15 i 16 de novembre de 2016. El tema del congrés era la relació (*de relatione*). En el número 61 de la revista Enrahonar són publicades les conferències convidades de l'esmentat congrés i en el present llibre, les comunicacions. Són, doncs, dos volums complementaris, que formen una certa unitat d'origen i temàtica.

En la *Presentació* del número 61 d'Enrahonar hem destacat el lloc que la reflexió sobre la categoria de relació ha ocupat en la filosofia antiga i, particularment, en la medieval. El lector trobarà en aquell volum contribucions sobre aquesta categoria, sigui des del punt de vista de la lògica i l'ontologia, sigui des de les seves implicacions pràctiques (sobretot polítiques). Els articles del present volum amplien diversos aspectes d'aquesta mateixa qüestió i l'estenen envers altres autors i àmbits. La *relació* continua essent, doncs, el tema central, però, complementat ara amb altres temàtiques afins. A més, com és habitual en els congressos de la Societat de Filosofia Medieval, també el nostre va acollir sessions de temàtica lliure. No és estrany, doncs, que, tenint en compte l'efemèride del centenari de la mort de Ramon Llull, un bon grapat d'articles tractin d'aquest nostre autor. Un altre grup d'estudis és dedicat a Pere Hispà. Per aquestes raons el títol del volum és *Relació, raó i realitat. Estudis de filosofia medieval*.

Integren el llibre trenta-cinc articles, distribuïts en set grups temàtics. El primer, *Metafísica i teologia: d'Agustí a Tomàs d'Aquino*, aplega sis estudis sobre metafísica o teologia, d'autors que van viure entre el segle v i el xiii. El segon grup, *L'especulació metafísica i teològica a partir de Duns Escot*, format per

ISBN 978-84-490-8043-2

quatre articles, reprèn la mateixa temàtica del primer grup, però ara en el període que va del pas del segle XIII al XIV fins al XVII. La majoria dels estudis d'aquest grup, però, estan centrats en l'obra de Duns Escot o de l'escotisme. El tercer grup, *Lògica, teoria del coneixement i estètica*, reuneix cinc articles específics sobre aquests temes, des d'Agustí d'Hipona fins a la plenitud de la filosofia medieval. El quart grup, *Antropologia, psicologia i filosofia natural*, inclou dos articles sobre l'antropologia i la psicologia Agustí d'Hipona, un sobre la cosmologia d'Herman de Caríntia i un altre sobre filosofia natural en el nou món.

Els grups cinquè i sisè són monogràfics. El cinquè i el més nombrós de tots és dedicat a Ramon Llull: no és estrany, atès que el congrés va ser convocat amb motiu del Setè Centenari de la seva mort. Hi trobarem nou articles de temàtica molt diversa, des de la recepció de l'apologètica mossàrab en l'obra del Beat, passant per l'anàlisi d'aspectes del pensament i l'obra lul·liana, com l'Art i les seves figures, la música i l'ètica, les «dones lul·lianes», el diàleg interreligiós, i fins al lul·lisme històric i contemporani. El sisè grup, *I Symposium Petrinicum*, recull les sis comunicacions d'aquest simposi dedicat a Pere Hispà que presenten el resultats del grup d'investigació de la Universitat de Porto dirigit pel professor José Meirinhos sobre aquest autor.

La darrera secció, *La categoria de relació en la filosofia* àrab, és especial: és constituïda per un sol article, força més extens que la resta d'articles, del professor Hans Daiber, intitulat «*De praedicamento relationis in philosophia arabica et islamica*». *The Category of Relation in Arabic-Islamic Philosophy (Extended Version)*. El professor Hans Daiber va oferir en la seva conferència convidada del VII Congrés, i en el número 61 d'ENRAHONAR, els resultats d'aquesta investigació. Ara la desenvolupa *in extenso*: creiem que és un magnífic *status quaestionis* de les reflexions sobre la relació en la filosofia musulmana. I d'alguna manera fa de contrapès a l'èmfasi dels articles restants d'aquest llibre en la filosofia llatina.

Els organitzadors del congrés, Maria Cabré Duran, Alexander Fidora i Jaume Mensa i Valls, expressen la seva gratitud a la Societat de Filosofia Medieval (SOFIME) i als seus membres, així com també als autors d'aquest volum, que han sotmès els seus treballs a un procès de *double-blind peer review* i, en conseqüencia, els han modificat per tal que ara poguessin ésser publicats.

1

Metaphysics and Theology: from Augustine to Thomas Aquinas

Metafísica y teología: De Agustín a Tomás de Aquino

Metafísica i teologia: D'Agustí a Tomàs d'Aquino

Trinidad en San Agustín y parentesco adánico: identidad, conocimiento y escatología

Miguel Ángel Ramírez Cordón
Universidad Complutense de Madrid
miguelramirezcordon@gmail.com

CC BY

Resumen

El concepto de Trinidad permite salir del pensamiento sustancialista y poder pensar la unidad como principio de lo múltiple. Antropológicamente, hay una serie de estructuras que dependen de esa unidad. El individuo es sólo un capítulo desde el que establecer el modelo de semejanza con Dios, en este caso por medio del amor, pero en el ámbito terrenal se da también la variedad de individuos. Otra parte ineludible, sin la cual la primera queda desvalida, de buscar el principio de la unidad divina en la multiplicidad de los hombres, es en el cuerpo de la comunidad, operando aquí otro concepto, el de caridad. La conjunción de ambos términos, el amor que siente el alma cuando conoce, y el amor que siente el individuo por el prójimo, se condensa en el concepto de piedad, lo cual revela finalmente la condición relativa de la configuración humana para llegar a la unidad.

Palabras clave: alma; amor; semejanza; espíritu; comunidad

Abstract. *Trinity in Agustine and Adamic Kinship: Identity, Knowledge and Eschatology*

The concept of Trinity allows to leave behind the substantialist way of thinking and thus to conceive of unity as the principle of multiplicity. Anthropologically, there are a number of structures that depend on that unity. The indvidual is only one perspective from which to establish the model of likeness with God, in this case through love, but in the terrenal sphere there is also the variety of individuals. A complementary angle from where to seek the principle of divine unity in the multiplicity of men is the community, where another concept operates, namely that of charity. The conjunction of both terms, the love that the soul feels when it knows, and the love that the individual feels for his neighbor, is condensed in the concept of piety, which finally reveals the relative condition of the human configuration to attain unity.

Keywords: soul; love; likeness; spirit; comunity

Sumario

Introducción
1. Analogía de atribución: modelo comunitario
2. Analogía de proporcionalidad: modelo del sujeto
3. El problema del conocimiento humano como relación
Referencias bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

Introducción

Dios es la simplicidad que se presenta como concepto límite donde se reúnen todos los contrarios, que para nosotros son contradictorios, pero que para Él se concilian en su unidad pura. El hombre sólo puede acceder al concepto de Dios partiendo de lo evidente, de lo que es primero para él. El camino del hombre para llegar a esa identidad es el de la construcción sintética a través de la diferencia.

La creación no procede de la conexión de elementos múltiples, sino de la Unidad por antonomasia que es Dios. Para nuestro entendimiento, la forma que adopta aquello que pone en curso lo múltiple de la creación debe diferir de lo que es idéntico consigo mismo. A esto segundo lo llamamos Hijo, como diferente del Padre, pero que comparte la esencia del Padre, siendo su función y desarrollo autónomo y diferente de la del Padre. El Hijo tiene la función de la progenie, de la vida que nace del Padre y pone en curso una línea de factores distintos a los del Padre, pero que dependen, en el orden de los efectos, de la causa primordial del Padre como inicio de la génesis del Hijo. Aunque para nosotros ello implique distintas naturalezas poniéndose a obrar en el mundo, una como lo que genera la posibilidad de la materia en el espacio-tiempo, y otra como lo que lo hace real, en cambio nada de ello se haría visible a los ojos si no se hubiera dado la voluntad primera de una sola y única naturaleza de la que nace todo (S. Agustín, 1948: 141). Aquello que se despliega en el mundo y nos acompaña en su devenir, y que designamos como distinto del Padre bajo la nomenclatura del Hijo, nos permite entender el fenómeno de la creación, sin que deje de implicar a la identidad misma (S. Agustín, 1948: 143). Eso otro que permite establecer la igualdad de lo que difiere por naturaleza no debe ser ninguna realidad de carácter material, sino una de carácter ideal, de carácter espiritual (Brachtendorf, 2000: 64-65). Esto espiritual es aquello gracias a lo que cabe decir que el Padre y el Hijo, siendo distintos, se concilian en cambio con respecto a la esencia.

Nosotros estamos también vertebrados por el mismo Espíritu que reside en la esencia de Dios en el momento en el que encontramos en el exterior a un individuo igual a nosotros. Pero al mismo tiempo, el Espíritu no sólo nos unifica exteriormente con respecto a la esencia. También el Espíritu mismo habita en nosotros, y es con esa naturaleza espiritual que logramos identificar en el mundo, gracias a la operación de abstracción o subsunción, naturalezas que difieren y que, en cambio, resultan iguales con respecto a la esencia (S. Agustín, 1948: 151).

Si el hombre dispone de 1) una constitución material y formal, brevemente, si posee un cuerpo y un alma, pero al mismo tiempo, 2) está conformado en su especie por las notas que lo constituyen de un modo esencial, pero también, 3) posee la capacidad de abstraer lo que de común hay en la naturaleza y en Dios mismo, entonces la estructura del ser humano se dispone en tres modos distintos o naturalezas, igual que Dios se expresa en el espacio-tiempo gracias a sus tres naturalezas. El hombre pues es hecho a *imagen y semejanza* de

la Trinidad (Silva, 2005: 210), siempre en el bien entendido que ésta no implica una pluralidad de substancias en Dios, sino una unidad (S. Agustín, 1948: 663). Esta unidad en cambio se da en dos respectos cuando hablamos del ser humano: 1) uno respecto a la posibilidad de formar una comunidad sobre la base de la diferencia de los individuos entre sí; 2) otro en torno a su naturaleza anímico-corpórea. Pero la unidad, a su vez, se despliega en una manifestación trina en cada una de sus formas, en la que afecta al conjunto de la sociedad por una parte, y la que afecta al individuo por otra.

1. Analogía de atribución: modelo comunitario

Si el hombre es una criatura terrenal, deberá desarrollarse en el curso del tiempo por medio de generaciones sucesivas (S. Agustín, 2008: 330). De entre las criaturas mudables en el tiempo, a unas las hizo Dios solitarias, y a otras, dice San Agustín, las hizo deseosas de vivir conjuntamente y en sociedad. En el caso del ser humano, continúa diciendo, lo creó de manera individual para que tuviera que vivir en estrecha compañía con sus congéneres, y no viviera desvinculado como lo hacen muchos elementos de la naturaleza, sino que tuviera que establecer una unión de la entera especie humana por «el afecto del parentesco» (S. Agustín, 2008: 338). Pero la posibilidad de establecer y «fomentar la concordia» (S. Agustín, 2008: 338-339) vino dada por la creación del hombre a partir de uno sólo de ellos en la figura de Adán. La imagen que el hombre es de la Trinidad por tanto viene dada, sobre todo, no porque el hombre suponga una pluralidad de individuos dispersos por la tierra, sino porque precisamente es una sola substancia, una unidad en Dios (S. Agustín, 1948: 663). Es gracias a la creación de sólo «uno y singular» (S. Agustín, 2008: 338) hombre que la entera especie podría mantener la noción de la identidad, y sobre esta misma idea el hombre tendiese a la unión del conjunto de los hombres en una comunidad futura.

Así, por tanto, como el Espíritu Santo supone la figura que constituye el momento culminante del concepto de Dios y transmite la naturaleza espiritual a través del Padre y del Hijo, conformando de esta forma su naturaleza sintética (Silva, 2008: 161), el hombre precisaba también de un elemento que permitiera «la unión entre los muchos» (S. Agustín, 2008: 339), y esa facultad era la del amor que pueden tener unos por otros. Se trata de la virtud de carácter comunitario que permite que la verdad asuma también su función en el ámbito de la *societas* (Arendt, 2001: 135-136). Esta virtud se llama expresamente caridad (Holte, 1962: 228-229), y consiste en que la entera especie de los hombres deseen vivir conjuntamente en torno a la verdad que se muestra como justicia cuando todos viven en la unidad del amor mutuo. El amor aquí toma la forma de las obras concretas efectuadas por los hombres, y las obras que acometen todos cuando llegan a descubrir la importancia de esta verdad se reducen a amar al prójimo (S. Agustín, 1948: 527). No puede verse a Dios directamente, pero con el amor al semejante que sí se ve en cambio carnalmente, subyace entre ambos un lazo espiritual entre todos los miembros de la

sociedad, donde lo que sí se comprueba es la efectividad misma de la caridad, y a través del amor mutuo, puede verse a su vez una manifestación esencial de Dios, el amor (Arendt, 2001: 128-129), virtud común también al alma humana (S. Agustín, 1948: 531).

El hombre había sido creado de tal modo que debía extender por la tierra el fruto de su procreación, pero esta descendencia es en el fondo una carnal, debida al pecado y a las sucesivas faltas que cometen en la historia sagrada los descendientes de Adán, y no por tanto espiritual (S. Agustín, 2008: 447). En esta otra descendencia espiritual estaba implicada la labor de disponer convenientemente las facultades cognitivas humanas con las que poder traducir el conocimiento por las cosas particulares en el amor a la verdad, a la unidad de Dios en definitiva (Löwith, 1968: 234-235). En el conocimiento verdadero de las cosas según su esencia, y no por su particularidad mudable, se jugaba poder mantener activas las condiciones incorruptibles del cuerpo que ansía ver las cosas según su verdad. El cuerpo incorruptible se pone de acuerdo entonces con el alma incorpórea cuando ambos son capaces de contemplar «la simple sabiduría de Dios» por medio del conocimiento de la verdad de las cosas gracias a descubrir las causas y razones inmutables que se esconden detrás de cada cosa cargada de tiempo, que no es sino lo que de divino hay en ellas (S. Agustín, 2008: 296). El capítulo por tanto que abre la descendencia de Adán, debe dar paso al examen del alma como lugar donde se da la posibilidad del conocimiento espiritual.

2. Analogía de proporcionalidad: modelo del sujeto

Todos los individuos tienen una serie de facultades que ponen las almas en funcionamiento gracias al soporte del cuerpo conforme a una ley inmutable de la naturaleza preexistente en la sabiduría divina (S. Agustín, 1948: 291). Las primeras facultades humanas sobre las que se fijan los datos de la realidad son la memoria, el entendimiento y la voluntad. Son las facultades que adoptan la primera configuración trinitaria en el interior del ser humano (S. Agustín, 1948: 389). Con ellas localizamos en las cosas temporales la visión de aquello espiritual que vertebra la totalidad de la realidad, donde lo que se revela es aquello inmortal que subyace a todo lo temporal que se encuentra aquí abajo. El ejemplo precisamente que nos sirve para no perder de vista que todo lo corporal tiene una naturaleza espiritual implícita es la compañía de Cristo en la tierra. Ese ejemplo nos permite poner la mirada en aquello inmortal que hay en el fondo de toda la materia y purificarnos por medio de todo lo temporal tras lo que, en cambio, se oculta la inmortalidad y el gozo de aquello eterno que nos apela constantemente en cada encuentro con la realidad cuando lo que intentamos no es deleitarnos en lo particular de la existencia, sino tratar de conocer lo universal (Holte, 1962: 255), lo unitario que vertebra toda la realidad (S. Agustín, 1948: 373-375). Cristo, el Verbo, es así la figura que se sitúa como mediación necesaria que permite conciliar nuestra dualidad constitutiva con la unidad que se sitúa por encima de nosotros sólo una vez que logramos

entender la multiplicidad de la realidad según la naturaleza impresa del Verbo en la realidad, cuando habitamos por tanto en el Verbo como el término medio entre lo material y lo espiritual (S. Agustín, 1948: 325).

El individuo que renuncia a la fe en el Mediador de la vida terrena queda incapacitado para poder resucitar a una idea sólo espiritual, y queda sumido en una muerte eterna (S. Agustín, 2008: 351) que cierra toda posible esperanza en poder hallar el camino de vuelta. Es sólo reformándonos, por tanto asimilándonos todo lo más posible a Cristo, que «nos conformamos con el Hijo de Dios» (S. Agustín, 2008: 697), llegando sólo por este medio a hacernos adecuados a la inmortalidad a la que se conducen los cuerpos regidos por el espíritu. Lo que resucitará en este caso no será la carne mortal, sino nada más que el cuerpo incorruptible en el que pervive la «disposición divina» que permite que este cuerpo finito tenga la capacidad de vincular lo múltiple de la realidad con su naturaleza espiritual, ideal (S. Agustín, 2008: 711-712). Cuando el cuerpo funciona de acuerdo a la naturaleza divina infundida en los cuerpos finitos es porque el hombre consigue hacer cursar en su interior las virtudes que permiten que aflore el conocimiento científico con el que se logra vincular la finitud del mundo con la infinitud de la causa de Dios en el mundo, con lo que el hombre llega a colocarse en la senda de poder «conseguir la felicidad inmortal» (S. Agustín, 2008: 708). Estas virtudes de que dispone el alma son la fe, la esperanza y la caridad.

Estas virtudes con las que podemos purificar nuestro corazón y hacernos parecidos a Cristo surgen en las almas cuando la creencia se sustenta sobre la base de las cosas que se intuyen (S. Agustín, 1948: 509-511). Pero en la intuición de las cosas del mundo han de operar otras facultades cognoscitivas distintas. Las propiedades del hombre exterior, caracterizadas por los sentidos de la vista, olfato, gusto, oído y tacto, le permiten acceder precisamente a las propiedades de las cosas externas (S. Agustín, 1948: 613), pero en modo alguno puede quedar recluido en las imágenes fútiles de los objetos corpóreos, sino que debe intentar localizar en ellos la unidad indisoluble fijada en esos entes particulares. Debe valerse para ello de las facultades anímicas de la imaginación, la memoria y el pensamiento. Con la imaginación reunimos en la conciencia aquello que es común a aquellos objetos que disponen de las mismas características. A continuación, albergamos esas características comunes en la memoria, lo cual nos permite identificar los mismos objetos cada vez que topamos con ellos en el mundo gracias al concepto reservado para esa cosa que responde a las mismas notas. Finalmente, logramos entender la realidad de ese objeto conforme a la unidad de su concepto específico, y a amarlo como tal gracias al pensamiento que funciona como fuerza sintética de los momentos de la imaginación y la memoria, y que logra ascender a esa operación unificadora del pensamiento no sino gracias a la voluntad, que se presenta como facultad que dirige todo el mecanismo de construcción sintética hasta el pensamiento, permitiendo establecer la diferencia entre el sujeto que meramente ve las cosas del mundo y puede llegar a verse capturado por su encanto, y el sujeto que se alza por encima de las características meramente corpóreas y logra contemplar sus

propiedades simplemente en el plano unificador del pensamiento (S. Agustín, 1948: 645-647). Ambas fases, encargadas de ámbitos distintos, hacen en cambio habitud y no pueden entenderse como desvinculadas, a fin de no suprimir con ello al sujeto mismo (S. Agustín, 1948: 543). Cuando todo se dispone conforme a este modelo ideal, el cuerpo deja de lastrar al alma. Bien al contrario, la ilumina y le abre el camino a esa unidad donde el objeto de conocimiento se muestra como una sola cosa (Rego, 2001: 285 y ss.) alojada en el pensamiento que pasa a poseer ese objeto gracias a la abstracción hecha por la imaginación, y la huella dejada en el alma por la memoria, resultando no tres cosas distintas, sino una sola cosa que adopta la forma propicia del alma en la forma del concepto (S. Agustín, 1948: 625). Estas tres facultades cognoscitivas encuentran por tanto su paralelismo con la estructura trina de Dios, encontrándose reunidas en la unidad absoluta de Dios (S. Agustín, 2008: 308), y es por tanto sólo el alma el que puede mostrar una semejanza completa con Dios (S. Agustín, 1948: 631). Pero la semejanza del alma con Dios se hace explícita sólo cuando el alma logra saber de sí misma, una vez que logra recordarse, comprenderse y amarse a sí misma, donde se da una trinidad que actúa como imagen de Dios pero en el plano de la reflexión en el que el alma, como Dios, entiende y reconoce su propio actuar en plena libertad (S. Agustín, 1948: 789) (Brachtendorf, 2000: 241-245).

Aún queda por esclarecer cómo se puede identificar en el interior del alma este paralelismo con la unidad de Dios. El camino es poder llegar a conocer la mente como la fuente espiritual de la que procede la posibilidad del conocimiento (Rego, 2001: 499-500), y por tanto poder amar aquello que conozco (S. Agustín, 1948: 543), conocer mi conciencia misma así como conozco el resto de objetos del mundo, pues tampoco Dios deja de conocerse a sí mismo en el proceso de la Creación del mundo. Así, por tanto, es preciso reconocer que soy yo el que está conociendo las cosas, y que no es nada fuera de mis condiciones lo que me permite conocer aquello que tengo delante de mí. Tres cosas surgen de este proceso por el que logro conocerme a mí mismo: la mente que está siendo conocida, el conocimiento mismo de la conciencia, y el amor por ésta que surge como su consecuencia y que constituye en cambio una sola unidad (S. Agustín, 1948: 545). Cuando el alma se está conociendo a sí misma, entiende que esa facultad de conocer cada cosa según su unidad, puede extenderse sobre toda la realidad, y vierte esa potencia en todo lo que puede ser conocido pero, igualmente, llega a volcarse sobre sí misma como aquello que también ha quedado abierto para sí misma. En este punto, aunque el alma misma es un término absoluto con respecto a aquello que conoce, constituye en cambio una unidad con aquello que conoce y con lo que fija una relación de habitud, dado que lo conocido figuraba como aquello que se daba al conocimiento del alma (S. Agustín, 1948: 551). Se da así por tanto una trinidad en el producto de la conciencia según la cual la mente o la inteligencia, el conocimiento y el amor conforman una realidad relativa que conforma una unidad indisoluble dado que se coimplican, por más que cada uno de los momentos sea subsistente en sí mismo (S. Agustín, 1948: 551).

Pero tampoco el sujeto puede conocer de un modo inmediato, así como Dios es directamente la Sabiduría indiferenciada. El alma busca una semejanza del objeto con un producto específico de ella, el concepto, con el cual el objeto pasa a ocupar un lugar en el interior del alma. El alma conoce entonces por medio de su verbo, con el que lo conocido pasa a ser idéntico al fruto específico del alma en la forma del verbo (S. Agustín, 1948: 565-567), un verbo que procede de la naturaleza específica e ideal del alma, pero que, al mismo tiempo, logra materializarse en las palabras que pronuncia el aparato fonador del individuo, de la misma manera que el Verbo divino se hizo también carne a su vez (S. Agustín, 1948: 869). El alma se coloca así como imagen perfecta y necesaria a través de la cual encontrar ahí la semejanza más cercana de Dios y llegar así a conocerle (S. Agustín, 1948: 567) (Dolby, 1993: 250-252).

Conociéndose el alma logra descubrir su naturaleza y vivir de acuerdo a su propia condición (S. Agustín, 1948: 587). Cuando conozco por medio de esta operación de reflexión que soy, no hago sino conocerme a mí mismo, y alcanzo entonces a amarme así como amo a las cosas cuando las conozco; es decir, encuentro el vínculo que supone conectar las cosas conforme a su unidad vertebradora, de igual modo como reconozco por fin también en mí la unidad de mi conciencia cuando reflexiono sobre mí y descubro que era yo el que conocía las cosas y no otro. Ese amor con el que reconozco la unidad que subyace en cada cosa, así como el amor bajo el que se revela la unidad que vertebra mi alma igualmente bajo la forma de la conciencia, se pone «como un tercero» (S. Agustín, 2008: 308), lo cual finalmente completa la conexión trinitaria que subyace en el propio interior como conciencia (Brachtendorf, 2000: 157-159).

3. El problema del conocimiento humano como relación

La mente es incapaz de comprender la Trinidad (S. Agustín, 1948: 941), y ello es porque el hombre no puede contemplar la substancia pura sin la compañía de sus accidentes. Este corte radical que se produce entre Dios y el hombre abre, según la opinión de Cassirer, una «nueva antropología» (Cassirer, 2008: 27). Precisamente porque Dios es substancia puede desplegarse en términos de los que pueden predicarse realidades distintas a las meramente substanciales, realidades que conservan con la substancia una condición relativa. Así, sólo podemos expresar la naturaleza absoluta de Dios por cuanto está en relación con el Hijo. En este caso nos referimos a Él «según la relación (*ad aliquid*)» (S. Agustín, 1948: 401), como la que podemos decir, nosotros cargados de tiempo, que existe entre el Padre y el Hijo. El Padre en este caso se enuncia y se presenta a los ojos del hombre como lo distinto del Hijo según la relación, por más que esta relación sea consustancial a ambos y carezca de accidentes. El Padre es igual al Hijo desde el punto de vista de la substancia y no difieren mutuamente, pero cuando debemos decir primero Padre, para decir a continuación Hijo, se produce en el entendimiento una distancia entre ambos que inevitablemente desfigura la naturaleza de Dios, pero se presenta

como el único modo que tenemos de conocer a Dios; es decir, debemos expresar de Dios aquello que no es como única estrategia posible para acercarnos a Él (S. Agustín, 1948: 407).

Pero mantener exclusivamente la esperanza en poder aspirar alguna vez a aquella suprema felicidad, no es en modo alguno ninguna felicidad. Más bien, el que soporta tormentos con la esperanza de ser dichoso en el futuro, debe ser el más desgraciado sobre la tierra (S. Agustín, 1948: 721). Debe ser posible alcanzar un conocimiento pleno de la idea de Dios, y el único modo de comprender a Dios de un modo positivo es asemejarnos todo lo más posible a Dios. Por nuestra imperfección, no podemos aspirar más que a eso, a ser *imagen* de Dios. Sólo podemos por tanto imitar al Creador dentro de las posibilidades que marcan nuestras facultades, dentro de las cuales las más cercanas a Dios son el alma y nuestra capacidad de amar, de poner todo en relación y entrar en contacto por el amor con todo aquello tanto que difiere de nosotros como con aquello semejante a nosotros (Gómez, 1972: 109-110). Se dice así: *Reformaos por la renovación de la mente* (S. Agustín, 1948: 495). Al mismo tiempo, nos movemos en un mundo que requiere de nuestra acción, somos desde que nacemos arrastrados irresistiblemente a movernos, a realizar determinadas acciones en nuestro entorno. Sólo en función a aquellas operaciones que llevamos a cabo ponemos nuestra alma en funcionamiento, y por tanto solo en el terreno en el que se dan acciones concretas puede haber ciencia. Pero igualmente en el ámbito de las acciones se dan aquellos acercamientos que realizamos con respecto a aquellos individuos que nos acompañan durante el curso de nuestra vida. No se da menos en este círculo acciones de otro tipo conformes a su vez, en este caso, a un saber práctico que nos puede conducir o no a un buen vivir, que no es en todo caso sino una vida que se desarrolla guiada por el espíritu, una vida que siente, pero que porque siente actúa, y porque actúa «comprende todas las cosas» (S. Agustín, 1948: 841). Este conjunto de acciones apropiadas en cada momento es lo que se llama *theosébeia*; es decir, piedad, y sólo actuando piadosamente; esto es, actuando correctamente tanto en el espacio que tiene que ver con el conocimiento apropiado de los objetos, como las acciones que acometemos en el conjunto de la sociedad en el que nos movemos, *seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es*, como afirmaba San Juan (S. Agustín, 1948: 687).

Referencias bibliográficas

Obras de San Agustín

San Agustín (1948). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: B.A.C.
— (2008). *La Ciudad de Dios*. México D.F.: Editorial Porrúa.

Obras de carácter secundario

Arendt, Hannah (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.

Brachtendorf, Johannes (2000). *Die Struktur des menschliches Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate»*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Cassirer, Ernst (2008). *Antropología filosófica*. México D.F.: F.C.E.
Dolby Múgica, María del Carmen (1993). *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: EUNSA.
Gómez Pérez, Rafael (1972). *La ley eterna en la historia. Sociedad y derecho según San Agustín*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
Holte, Ragnar (1962). *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes.
Löwith, Karl (1968). *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.
Rego, Francisco (2001). *La relación del alma con el cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Gladius.
Silva Rosa, José Maria (2005). «Na verdade, vês a Trindade se vês o amor». En: *Santo Agostinho O Homem, Deus e a Cidade*. Fátima: Centro de Formação e Cultura, 203-222.
— (2008). «Santo Agostinho: o fascínio do Deus-Trindade». En: *Santíssima Trindade: Pai, Filho, Espírito Santo...* Fátima: Santuário de Fátima, 147-171.

Miguel Ángel Ramírez Cordón, nacido en Madrid, empieza su formación universitaria estudiando Historia en la Universidad Complutense de Madrid. Desde bien temprano comienza a interesarse, al hilo de problemas de carácter historiográfico, por la filosofía. Accediendo al segundo ciclo de la licenciatura, pasa a simultanear estudios de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, acabando ambas carreras en el mismo año, y a continuación inicia estudios de Antropología Social y Cultural, esta vez por la UNED. Al acabar estos estudios, accede finalmente al Máster en Estudios Avanzados en Filosofía ofertado por la Universidad Complutense de Madrid, después de lo cual inicia en el Departamento de Historia de la Filosofía, bajo dirección de José Luis Villacañas y Ana Carrasco-Conde, una tesis sobre *El concepto de* Existenz *y las estructuras antropológicas en la filosofía positiva de F.W.J. Schelling*.

Miguel Ángel Ramírez Cordón was born in Madrid, where he studied a degree in History at Universidad Complutense de Madrid. He became interested in philosophy from an early age, due to questions of historiographical nature, to which he now devotes much of his time. After accessing the second cycle of the bachelor's degree, he studied Theory of Literature and Comparative Literature, finishing both courses in the same year; the following year he began studies in Social and Cultural Anthropology, this time at UNED. At the end of these studies, he eventually started the Master's Degree in Advanced Studies in Philosophy offered by the Universidad Complutense de Madrid. Once concluded, he started his thesis at the Department of History of Philosophy under the direction of José Luis Villacañas and Ana Carrasco-Conde, on *The concept of* Existenz *and the anthropological structures in the positive philosophy of FWJ Schelling*.

Apocatástasis: La relación Dios-criatura en el retorno eriugeniano[1]

Rodrigo Ballon Villanueva
Universidad de Navarra
rballon@alumni.unav.es

Resumen

Juan Escoto Eriúgena asume y reinterpreta el esquema neoplatónico *moné-próodos-epistrophé*. En este sentido, el último momento, el *reditus*, es entendido en términos de apocatástasis, a saber, el retorno de todo lo creado al Creador, de modo que Dios sea todo en todo. El presente trabajo pretende mostrar cómo la defensa eriugeniana de la doctrina de la apocatástasis no implica, en ningún caso, la adhesión formal a una visión panteísta del universo.

Palabras clave: Dios; escatología; neoplatonismo; panteísmo

Abstract. *Apokatastasis: The Relation God – Creature According to the Eriugenian Return*

John Scottus Eriugena assumes and reinterprets the Neoplatonic scheme *mone-proodos-epistrophe*. In this sense, the last moment, the *reditus*, is understood in terms of apokatastasis, namely, the return of everything created to the Creator, so that God will be all in all. The present article tries to show how the Eriugenian defense of the apokatastasis doctrine does not imply, in any case, the formal adhesion to a pantheistic view of the universe.

Keywords: God; eschatology; neoplatonism; pantheism

Sumario

1. Introducción
2. Recapitulación de todas las cosas
3. Relación Creador-criatura
Referencias bibliográficas

1. Introducción

Llevando no mucho tiempo como maestro de artes liberales en la corte de Carlos el Calvo, Juan Escoto Eriúgena se vio envuelto en la que fue una de las controversias teológicas más álgidas del periodo carolingio: la polémica predestinataria. Escoto fue convocado con la misión específica de refutar la *gemina*

1. Este trabajo se desarrolla dentro del área de formación del proyecto MINECO: «Unidad y pluralidad del Logos en el mundo. '*Explicatio* y *ratio naturae*' (ss. IV-XIV). Hermenéutica medieval», ref. FFI2015-63947-P, del que es investigadora principal María Jesús Soto-Bruna.

ISBN 978-84-490-8043-2

praedestinatio[2] del benedictino Godescalco. Así, para responder al monje de Orbais, entre finales del 850 y comienzos del 851, Eriúgena redactó su *De divina praedestinatione*. En este tratado el irlandés sostiene que no hay una doble predestinación *ad vitam* y *ad mortem*, es decir, Dios no ha predestinado *ab aeterno* a algunos a la salvación y a otros a la condenación; por el contrario, se debe afirmar que en virtud de la plena identificación entre Dios y el Sumo Bien solo existe una única predestinación y es aquella que tiene como objeto la salvación.

Ante semejante respuesta, las mismas autoridades eclesiásticas que convocaron al irlandés mostraron su rechazo a las tesis defendidas en el *De praedestinatione*. Es por ello que, apenas cuatro años después de su publicación, muchos de los argumentos esgrimidos en esta obra fueron condenados. Dicha sentencia, que se produjo en el marco del Concilio de Valence, vio ratificado su veredicto poco después en el Concilio de Langres desarrollado en el año 859.

Una suerte similar, aunque mucho más tardía, fue la que corrió el *Periphyseon*, la obra capital de Escoto Eriúgena. Este escrito, compuesto aproximadamente entre el año 862 y el 866, recibió su primera condena recién en 1225 a manos del Papa Honorio III durante el Concilio de Sens. Más adelante, fue condenada también por el Papa Gregorio XIII en 1585, y finalmente fue incluida en el *Index Librorum Prohibitorum* en 1684. La razón de estas sanciones eclesiásticas ha sido hallada adecuadamente por Ilaria Ramelli en el panteísmo y la doctrina de la apocatástasis que fueron percibidos en la obra, a lo que debe añadirse la influencia de la controversia sobre el universalista Amalrico de Bene en el Concilio de Sens[3] (Ramelli, 2013: 774).

En vista de lo anterior, dos cosas, al menos, resultan llamativas del diagnóstico que Ramelli realiza acerca de los motivos que llevaron a la censura del *opus magnum* eriugeniano: la mención conjunta de las nociones panteísmo y apocatástasis, y la aparición del nombre de Amalrico de Bene.

El método característico que Eriúgena emplea en su quehacer intelectual parte siempre, en primer lugar, de la razonabilidad de los argumentos, después recurre a pasajes de las Sagradas Escrituras; y solo entonces dirige su atención a otras autoridades (Kijewska, 2011: 31). En este sentido, para sostener el origen bíblico de la doctrina de la apocatástasis Eriúgena acude principalmente a Corintios 15, 28: «Y cuando le hayan sido sometidas todas las cosas, entonces también el mismo Hijo se someterá a quien a Él sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas».

2. La sentencia «gemina praedestinatio» es tomada por Godescalco de Isidoro de Sevilla. Vid. Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, 1859: 606A: «Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur iudicio, ut semper electos superna et interior asequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectantur deserendo permittat».
3. «Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerabilis frater noster. Parisiensis episcopus, est quídam liber, qui *perifisis* titulatur, inventus totus scatens vermibus heretice pravitatis. Unde a venerabili fratre nostro […] archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali concilio congregatis justo est juicio reprobatus» (Denifle y Chatelain, 1889: I, 106-107).

Algunas interpretaciones han visto en las citadas palabras paulinas la presencia de cierto panteísmo, en la medida en que si al final de todos los tiempos Dios será todo en todo, entonces parece que no quedará lugar para el ser de la criatura. Una interpretación de este tipo se presume que fue la que realizó Amalrico de Bene, profesor de filosofía y teología de la Universidad de París en el s. XII.

El nombre de Escoto Eriúgena aparece asociado por primera vez a la herejía de Amalrico en la *Lectura in quinque libros decretalium* de Enrique de Susa (1271), y casi al mismo tiempo en el *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martín el Polaco (Lucentini, 1987: 174). ¿Qué implicaba la aceptación del almaricianismo que llevó a Pedro de Corbolio, Arzobispo de Sens, no solo a condenar la obra del clérigo de Chartres en el Concilio de Paris de 1210, sino que incluso ordenó desenterrar el cuerpo de aquel para ser quemado en la hoguera y que acto seguido se esparciesen sus cenizas sobre tierra no bendita? La respuesta a esta pregunta podría arrojar algo de luz al por qué la sola relación con esta propuesta podría haberle valido al *De Divisione Naturae* la condena y su inicial vinculación formal a una cosmovisión panteísta.

Lo dicho no pretende negar el hecho de que en la propia obra eriugeniana es posible hallar elementos suficientes que pueden llevar a concluir, aunque erróneamente, que nos enfrentamos a un sistema panteísta. Lo que se busca es simplemente poner de manifiesto cuál fue el detonante de dicha adscripción y, de modo más específico, por qué el *Deus omnia in omnibus* que Escoto emplea para formular su característica doctrina de la apocatástasis, fue leído en clave de afirmación de la supresión de la trascendencia divina en tanto que se equipara su ser con el de la criatura.

En el *Chartularium Universitatis parisiensis* (Denifle y Chatelain, 1889) podemos leer que la acusación que caía sobre Amalrico de Bene y sus seguidores era que estos sostenían, entre otras cosas, que, dado que Dios era todo en todo, todas las cosas son Dios, de modo que se diluye la distinción entre Creador y criatura. A diferencia de Eriúgena, la doctrina de este maestro parisino no se desenvolvía en un horizonte ultraterreno; no es que al final de los tiempos Dios será todo en todo, sino que *de facto omnia unum quia quicquid es est Deus*. De esta forma, sigue contando el manuscrito diplomático, «incluso alguno de ellos, de nombre Bernardo, osó afirmar que no podría ser quemado por el fuego, ni tampoco padecer bajo tortura, puesto que, en cuanto era, era Dios»[4] (H. Denifle y A. Chatelain, 1889: 71).

En lo sucesivo se espera mostrar cómo una interpretación panteísta del *Deus omnia in omnibus* no encaja dentro del sistema conceptual de Juan Escoto Eriúgena. En este sentido, el propósito de este trabajo será reflexionar sobre el estatuto ontológico propio de la criatura y su relación con Dios en tanto que Causa Final. En concreto, se buscará dar respuesta la siguiente pregunta:

4. «Unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare, se nec posse creamari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat, se Deum dicebat» (Denifle y Chatelain, 1889: I, 71).

¿Hay lugar para la criatura en un sistema en el que indefectiblemente todo regresará a su origen de modo que Dios será todo en todo?

2. Recapitulación de todas las cosas

La estructura triádica *moné-próodos-epistrophé* constituye el esquema paradigmático por medio del cual el neoplatonismo, de modo original, explica la procesión causal de la realidad en su totalidad (Gersh, 1979: 45). Dicha tríada, formulada sistemáticamente por Proclo en sus *Elementos de Teología*, aunque con antecedentes nítidos en la obra de Plotino (Reale, 2000: 184), puede ser abordada a su vez desde la perspectiva del *exitus* y del *reditus*, siempre que al hacerlo no se pierda de vista bajo ningún concepto la relación de inmanencia que vincula al efecto con su causa trascendente. En el Neoplatonismo cristiano dicho esquema se asocia a la causalidad divina. Así, todas las cosas que son provienen de Dios y finalmente todo retornará hacia lo Uno, puesto que todas las cosas son de Él, por Él, en Él y para Él.

Desde las primeras páginas del *Periphyseon* es muy fácil advertir que el esquema *exitus-reditus* adquiere en el sistema eriugeniano una importancia capital. No solo el propio tratado reproduce dicho esquema en su composición, sino que además este queda plasmado en la cuádruple división que afecta a la noción más importante del irlandés: *Physis.* Eriúgena considera que la división de la Naturaleza puede ser de cuatro clases, atendiendo a cuatro diferencias, así la primera Naturaleza es aquella que crea y no es creada, la segunda es aquella que es creada y crea, la tercera aquella que es creada y no crea, y, finalmente, la cuarta Naturaleza es la que ni crea ni es creada.

La Naturaleza *quae creat et non creatur* es Dios como Principio, como Causa Primera del ser de la realidad, mientras que la Naturaleza *quae nec creat nec creatur* es Dios como Fin Supremo. Este hecho pone en evidencia que la cuádruple división de la *Physis* no corresponde a cuatro diferentes niveles ontológicos, sino que se dicen por referencia a lo creado, dado que la primera y cuarta forma representan la realidad más simple posible (Kijewska, 2011: 33):

> En efecto, estas dos formas se distinguen no en Dios sino en nuestra consideración, y no son formas de Dios sino de nuestra razón, son el resultado de nuestra doble consideración del Principio y el Fin, no es en Dios en que ellas son reducidas a una sola forma sino en nuestra contemplación, cuando esta empieza a considerar la simplicidad de la unidad de la Naturaleza divina. Principio y Fin no son nombres propios de la Naturaleza Divina, sino de su relación con las cosas creadas[5].

5. «Nam duae praedictae formae non in deo sed in nostra contemplatione discernuntur et non dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem, neque in deo in unam formam rediguntur sed in nostra theoria, quae dum principium et finem considerat duas quasdam formas contemplationis in se ipsa creat, quas iterum in unam formam theoriae videtur redigere dum de simplici divinae naturae unitate incipit tractare. Principium enim et finis divinae naturae propria nomina non sunt, sed habitudinis eius ad ea quae condita sunt» (Eriugena, 1997: II, 527D-528A).

De lo dicho se puede deducir que para Escoto es la epistemología la que define las perspectivas para la metafísica del sistema, y no al revés (Kijewska, 2000: 505). A esto obedece que el par *exitus-reditus* no deba ser visto como un proceso separado e independiente, dado que los elementos de dicho esquema aparecen vinculados por la razón humana que reflexiona sobre ellos (De Beer, 2014: 32-33).

«El *reditus* o retorno representa el estado en el que un efecto, después de la procesión, se esfuerza por obtener unión y conexión con su causa, y es esto lo que lo lleva a convertirse a esta» (Gersh, 1979: 55). En el caso de Escoto Eriúgena la última gran escena del drama cósmico es entendida en términos de apocatástasis, la cual constituye un modo específico de entender el retorno: la reconstitución de todas las criaturas sin excepción.

La relevancia de la cuestión escatológica en el pensamiento de Eriúgena es ampliamente reconocida; no obstante, como bien ha señalado Bernard McGinn, es preciso recordar que por escatología podemos entender tanto los últimos acontecimientos *de* la historia, como los eventos que esperan *más allá* de la historia. Es desde esta última perspectiva que podemos afirmar sin el menor rastro de duda que el carolingio tiene una impresionante escatología. De hecho, su visión acerca del fin más allá de la historia es tan central en su pensamiento que llega a ocupar la tercera parte del *Periphyseon* (McGinn 2002: 13). Escoto entiende la escatología como un componente esencial de la doctrina de la providencia divina. La historia de la salvación debe culminar en el retorno general de la naturaleza humana a Dios y la deificación de los elegidos en los que Dios será todo en todo (Duclow y Dietrich, 2002: 348).

El término apocatástasis se encuentra emparentado con el verbo griego ἀποκαθίστημι y viene a significar restauración, reintegración, reconstitución o retorno. Este es un término con una larga historia y, por ello mismo, ha tenido una amplia variedad de aplicaciones; sin embargo, en tanto que doctrina filosófica y cristiana de la antigüedad tardía viene a indicar la teoría de la restauración universal, es decir, el retorno final de todas las criaturas a Dios (Ramelli, 2013: 1). Ahora, si bien la doctrina de la apocatástasis puede ser retrotraída con seguridad hasta los mismos orígenes de la Patrística (Sachs, 1993: 618) —que Eriúgena conocía muy bien— y se ha sostenido incluso su presencia en los propios escritos bíblicos, uno nunca debe apresurarse en acudir a las fuentes de las ideas de Escoto, pues su comprensión de los eventos escatológicos que aguardan a la humanidad, y con ello a toda la creación, es únicamente suya (Carabine, 2000: 94).

El complejo proceso para la realización del ascenso de todas las criaturas hacia Dios se lleva a cabo, según Eriúgena, partiendo de la disolución del cuerpo en los cuatro elementos sensibles que lo componen, y esto es lo que denominamos muerte. «Así pues, el fin de la vida presente es el inicio de la futura, y la muerte de la carne es el auspicio de la naturaleza restituida y el retorno a la incolumidad antigua»[6]. A esto le sigue la resurrección de los

6. «Finis itaque praesentis vitae initium est futurae, et mors carnis auspicium naturae restitutionis, et in antiquam incolumitatem reditus» (Eriugena, 1997: II, 876A).

cuerpos sensibles, al que, como tercera etapa del retorno, le acaece el ser transformado en espíritu. El cuarto momento acontecerá cuando la naturaleza humana torne a las causas primordiales, que se encuentran siempre y de modo inmutable en Dios. Y, finalmente, el último gran momento de esta recapitulación consiste en el regreso de las causas primordiales a Dios, de modo que Dios sea todo en todas las cosas, y así no habrá nada que no sea Dios.

3. Relación Creador-criatura

Como se acaba de ver, Eriúgena sostiene que cuando se produzca la apocatástasis «no habrá nada que no sea Dios». Esto parece dar la razón a quienes ven en la defensa eriugeniana de esta doctrina un motivo más para contarlo entre los autores de corte panteísta. Sin embargo, es el propio maestro carolingio el que se anticipa a dicha acusación, siendo consciente de que una lectura excesivamente literal de sus palabras podría llevar a concluir que para él al final de todos los tiempos no habría distinción alguna entre criatura y Creador, o que, incluso, no habrá criatura:

> No intentamos con esto construir una sustancia perecedera de los seres, sino una sustancia que volverá mejorada a través de los grados expuestos. ¿Cómo puede perecer lo que se prueba que va a mejorar? Así pues, la mutación de la naturaleza humana en Dios no se debe juzgar como la destrucción de la sustancia, sino como el retorno maravilloso e inefable al prístino estado que había perdido al prevaricar[7].

Siguiendo a Deirdre Carabine, en lo que se refiere al retorno conviene tener presente que el pronunciamiento de Eriúgena sobre este asunto se realiza necesariamente en términos de analogía y metáfora, pues lo que intenta aquí el irlandés es arrojar algo de luz sobre aquello que no puede ser expresado literalmente (Carabine, 2000: 94). En este sentido, para descartar cualquier sombra de aniquilación de las sustancias finitas o de su plena identificación con la Naturaleza divina, Escoto recurre, entre otras, a las típicamente neoplatónicas imágenes de la luz o del fuego:

> Pues como el aire iluminado por el sol no parece ser otra cosa que luz, no porque pierda su naturaleza, sino porque la luz prevalece en este, de manera que este mismo se considere semejante a la luz, así la naturaleza humana, unida a Dios, parece hacerse totalmente Dios, no porque deje ser naturaleza, sino porque recibe la participación de la divinidad para que Dios solo parezca ser en ella. Mas, ausente la luz, el aire es oscuro; sin embargo, la luz del sol,

7. «Nec per hoc conamur astruere, substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram. Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio» (Eriugena, 1997: II, 876B).

> subsistente por sí, no es aprehendida por ningún sentido corpóreo; cuando, sin embargo, mezclada con el aire puede ser captada por los sentidos[8].

Las mismas metáforas son usadas por Eriúgena a lo largo del *Periphyseon*, dado que la doctrina del retorno, aunque desarrollada con mayor detenimiento en el libro quinto, impregna todo el tratado. La ventaja de la formulación citada, perteneciente al libro primero, radica en que inmediatamente después de afirmar la subsistencia de la criatura y la distinción de esta con el Creador tras el *reditus*, nos informa también del modo en que el ente finito y Dios, en tanto Causa Final, se hallan en relación:

> Y con este ejemplo comprende que la Esencia divina es incomprensible por sí misma, unida, sin embargo, a la criatura intelectual de modo admirable, se manifiesta de tal manera que la misma —me refiero a la Esencia divina— aparezca sola en ella, es decir, en la criatura intelectual. Pues la excelencia inefable de la misma supera a toda naturaleza que participa de ella, de modo que no se halle ninguna otra cosa en todos los que son inteligentes salvo ella misma, mientras que por sí misma, como dijimos, no se manifiesta de ningún modo[9].

Para el maestro carolingio, dado que la esencia de Dios se caracteriza por su infinitud, no es susceptible de definición en absoluto, ni siquiera por medio de su propio intelecto; puesto que no es algo, no es un qué, es incomprensible. La creación es para Dios auto-expresión, auto-manifestación de sí mismo a sí mismo al salir de sí mismo (Moran, 2002, 498). Así, «después del fin de este mundo, toda naturaleza corpórea e incorpórea parecerá ser solo Dios, permaneciendo la integridad de su naturaleza, para que también Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda, en cierto modo, en la criatura»[10].

Lo dicho hasta ahora permite una mejor comprensión de lo expresado por Eriúgena en su *Anakefalaiosis* con respecto a la denominación de Dios como Naturaleza *quae nec creat nec creatur*:

8. «Horum autem exempla si quaeris, ab eodem Maximo evidentissime posita sunt: Sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud videtur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praevaleat, ut id ipsum lucis esse aestimetur; sic humana natura Deo adiuncta, Deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse [humana] natura, sed quod Divinitatis participationem accipiat, ut solus in ea Deus esse videatur. Item: Absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur. Cum vero solare lumen aeri misceatur, tunc incipit apparere, ita, ut in seipso sensibus sit incomprehensibile, mixtum vero aeri sensibus possit comprehendi» (Eriugena, 1996: I, 450AB).
9. «Ac per hoc intellige, divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa, divina dico essentia, sola in ea creatura, intellectuali videlicet, appareat. Ipsius enim ineffabilis excellentia omnem naturam sui participem superat, ut nil aliud in omnibus praeter ipsam intelligentibus occurrat, dum per seipsam, ut diximus, nullo modo appareat» (Eriugena, 1996: I, 450B).
10. «Quia post finem huius mundi omnis natura, sive corporea sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum incomprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur» (Eriugena, 1996: I, 451b).

> En efecto, cuando todas las realidades que han procedido de ella mediante generación inteligible o sensible retornarán por una admirable e inefable regeneración a Ella —y en Ella guardarán reposo todas ellas, puesto que posteriormente nada fluye de Ella por generación—, se dice que no crea nada. Es evidente: ¿qué va a crear cuando Ella habrá sido todo en todas las cosas, y no aparecerá en nada sino en Ella misma?[11]

Para Eriúgena, Dios es aquella Naturaleza que es Naturaleza por sí misma, y por ello no puede ser creado por nadie; pero, al final de todos los tiempos, tampoco creará cosa alguna. Este «no crear» de Dios no debe ser entendido como una negación de la actividad creadora divina, ni tampoco como un rechazo del estatuto ontológico propio de la criatura finita. Antes bien, debe ser visto como una confirmación más del generoso destino que le aguarda a la criatura, en el que, como el aire que sin dejar de ser aire aparece solo como luz, la creación sin dejar de ser creación manifestará perfectísimamente —en la medida de lo posible— al Creador.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Iohannes Scottus Eriugena (1996). *Periphyseon. Liber primus*. Jeauneau, Édouard (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 161. Turnhout: Brepols.

— (1997). *Periphyseon. Liber secundus*. Jeauneau, Édouard (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 162. Turnhout: Brepols.

— (2003). *Periphyseon. Liber quintus*. Jeauneau, Édouard (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 165. Turnhout: Brepols.

— (2007). Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*. Arias, Pedro y Velázques, Lorenzo (eds.). Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.

Isidorus Hispalensis (1850). *Sententiae*, Migne, J.-P. (ed.). Patrologie Cursus Completus, Series Graeca, 83. Paris. (Reimpresión en Turnhout: Brepols).

Otras referencias bibliográficas

Carabine, Deirdre (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford: Oxford University Press.

De Beer, Vladimir (2014). «The Cosmic Role of the Logos. As Conceived from Heraclitus until Eriugena». *Greek Orthodox Theological Review*, 59, 13-39.

11. «Cum enim omnia, quae ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerunt, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reversura sint ad eam, et in ea omnia erunt quieta, quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluet, nihil dicitur creare. Quid enim creabit, dum ipsa omnia in omnibus fuerit, et in nullo nisi ipsa apparebit?» (Eriugena, 2003: V, 1019BC).

Denifle, Henry y Chatelain, Émile (1889). *Chartularium Universitatis parisiensis*, vol. 1. Paris: Paris Delalain.

Dietrich, Paul y Duclow, Donald (2002). «Hell and Damnation in Eriugena». En: McEvoy, James y Dunne, Michael (eds.). *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000.* Lovaina: Leuven University Press.

Gersh, Stephen (1979). *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.

Kijweska, Agnieszka (2000). «El fundamento del sistema de Eriúgena». *Anuario Filosófico*, 33/2, 505-532.

— (2011). «The Conception of the First Cause in Book Two». *Anuario Filosófico*, 44/1, 29-52.

Lucentini, Paolo (1987). «L'eresia di Amalrico». En: Beierwaltes, Werner (ed.). *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Carl Winter.

McGinn, Bernard (2002). «Eriugena Confronts the End. Reflections on Johannes Scottus's Place in Carolingian Eschatology». En: McEvoy, James y Dunne, Michael (eds.). *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000.* Lovaina: Leuven University Press.

Moran, Dermot (2002). «Time and eternity in the Periphyseon». En: McEvoy, James y Dunne, Michael (eds.). *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000.* Lovaina: Leuven University Press.

Ramelli, Ilaria (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena.* Leiden-Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004245709>

Reale, Giovanni (2000). «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino». *Anuario Filosófico*, 33, 163-191.

Sachs, John (1993). «Apocatastasis in Patristic Theology». *Theological Studies*, 54, 617-640. <https://doi.org/10.1177/004056399305400402>

Rodrigo Ballon Villanueva ha realizado estudios en Filosofía Eclesiástica en el Seminario Mayor 'San José' de Lurín (Perú). Graduado en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Colaborador en el Instituto de Estudios Medievales de la misma universidad. Es miembro de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME). Sus intereses se sitúan en el ámbito de la teología filosófica de la Edad Media, con particular interés por la escatología, línea en la que se sitúa su actual investigación.

Rodrigo Ballon Villanueva has studied Ecclesiastical Philosophy at the Major Seminary 'San José' of Lurin (Peru). Graduated with a Bachelor degree in Philosophy at the University of Navarra (Spain). Collaborator of the Institute of Medieval Studies of the same university. He is a member of the Society of Medieval Philosophy (SOFIME). His interests are in the field of the philosophical theology of the Middle Ages, with particular attention to eschatology, the line on which his current research is focused.

Nuevas consideraciones en torno a la noción de *averroísmo*

Pilar Herráiz Oliva
Universidad de Murcia
piliherraiz@gmail.com

Resumen

Aún hoy en día, el averroísmo parisino del siglo XIII resulta difícil de definir. Dado que éste es el caso, nuestro objetivo aquí es aportar una mejor definición del mismo. Para esto, discutiremos si es apropiado hablar de averroísmo en el siglo XIII como movimiento filosófico y cuáles son las características más significativas que hacen de estos pensadores, principalmente Boecio de Dacia y Siger de Brabante, averroístas o no. Frente a las caracterizaciones tradicionales, cuestionaremos la idea del averroísmo como un movimiento doctrinal —que identifica a los averroístas con los seguidores de Averroes o de la tesis de la unidad del intelecto— y en su lugar argumentaremos que este movimiento debe ser entendido como una cuestión de método, con el propósito de proporcionar un mejor entendimiento del averroísmo como movimiento filosófico.

Palabras clave: averroísmo; aristotelismo radical; Siger de Brabante; Boecio de Dacia

Abstract. *New Remarks on the Idea of* Averroism

Even nowadays, thirteenth-century Parisian Averroism is difficult to define. Since this is the case, my aim here is to provide a better definition of it. In order to do so, I will discuss whether we can properly talk about Averroism in the thirteenth century as a philosophical movement and what is the key feature that makes of these thinkers, mainly Boethius of Dacia and Siger of Brabant, Averroists or not. Against traditional characterisations, I will challenge the idea of Averroism as a matter of doctrine — which identifies the Averroists with the followers of Averroes or of the thesis of the unicity of the intellect —, and argue that this movement should be understood as a matter of philosophical method instead, in an attempt to provide a better understanding of Averroism as a philosophical movement.

Keywords: Averroism; Radical Aristotelianism; Siger of Brabant; Boethius of Dacia

Sumario

I. El averroísmo al modo tradicional
II. Problemas de la interpretación tradicional del averroísmo
III. ¿Qué significa ser averroísta?
IV. Conclusiones
Referencias bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

El «averroísmo latino» es un movimiento filosófico que surgió alrededor de 1260, en la Universidad de París, entre cuyos máximos exponentes se suele reconocer a Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Frente a la caracterización tradicional del averroísmo como movimiento de tipo doctrinal —como los seguidores de Averroes o de la tesis de la unidad del intelecto—, o bien como un aristotelismo radical, voy a defender que no debemos entenderlo como movimiento doctrinal; que este movimiento es de tipo metodológico; y que esta metodología ha de entenderse como la búsqueda de un *status* independiente para la filosofía en tanto que disciplina. Dado que aún en nuestros días hablar de «averroísmo latino» se nos presenta como problemático, voy a comenzar por describir brevemente la caracterización tradicional del averroísmo. En segundo lugar, voy a proceder a señalar algunas de las dificultades que de ella se derivan, para lo que expondré resumidamente las distintas tesis comúnmente atribuidas al averroísmo, tal y como las concibe la historiografía tradicional, y cómo éstas aparecen —o no— en los autores tradicionalmente citados como los más relevantes de este movimiento. Por último, a la luz de las tesis averroístas, voy a incidir en que debemos entender el averroísmo como un movimiento metodológico antes que doctrinal.

I. El averroísmo al modo tradicional

Hoy en día entendemos «averroísmo» como un movimiento filosófico que sostenía doctrinas en mayor o menor medida derivadas de Averroes que resultaban problemáticas para la doctrina ortodoxa cristiana. El añadido «latino» se refiere al ámbito cultural en el que se desarrolla y a una determinada recepción del aristotelismo. Suele reconocerse a Siger de Brabante y Boecio de Dacia como sus máximos exponentes y también se suele establecer su inicio alrededor de 1260-65 (van Steenberghen, 1955: 198-99)[1].

Según Omar Argerami, el término «averroísmo latino» fue introducido por Renan en su obra *Averroès et l'averroisme* (Argerami, 1972: 314) y según James A. Weisheipl, entre otros, por Mandonnet en su obra de 1899, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle* (Weisheipl, 1994: 314). No hay consenso en este sentido. También tenemos a quienes hablan de «primer» y «segundo» averroísmo e incluyen a Boecio de Dacia y Siger de Brabante en el segundo, aunque, como bien muestra Bernardo Bazán, estas nomenclaturas tienen que ver con una forma de entender el *De anima* que es previa a la recepción de los comentarios de Averroes (Bazán, 2000: 31-32). Por esto, no tiene sentido hablar de «primer» averroísmo y, por lo tanto, tampoco de un «segundo». La mayoría de los investigadores sostiene que la doctrina más representativa del averroísmo del siglo XIII es la tesis de la unidad del intelecto, y que el ser ave-

1. Aunque Zdzislaw Kuksewicz (1978) sostiene que empezó en la primera mitad del siglo XIII, nos parece más adecuada esta datación, no sólo presente en van Steenberghen, sino también en Ramón Guerrero, que sitúa el averroísmo en la segunda mitad del siglo XIII (Ramón Guerrero, 1999: 120).

rroísta está vinculado con la misma (Bazán, 2005: 602, Ramón Guerrero, 1999: 120). Otros autores niegan la existencia del averroísmo y prefieren llamarlo aristotelismo radical —principalmente porque hunde sus raíces en el aristotelismo y porque no es moderado (van Steenberghen, 1955:86-92)— o sugieren que debemos encontrar más autores para establecer la originalidad del proyecto de Siger y Boecio como algo distinto (Imbach, 1991: 207-208). Otra línea respecto a la noción de «averroísmo latino» viene de la mano de David Piché, Alain de Libera y Luca Bianchi, que consideran a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, entre otros «artistas radicales», como una nueva clase de intelectuales que emergen desde la recepción del legado greco-árabe y que adoptan nuevos paradigmas epistemológicos (Piché y Lafleur, 1999: 12-13). Aquí se argumentará en esta línea.

II. Problemas de la interpretación tradicional del averroísmo

Aquí trataremos principalmente dos cuestiones. La primera tiene que ver con las denominaciones ajenas a *averroísmo*, dado que sostienen que debemos llamar a este movimiento *aristotelismo radical* porque el averroísmo no existió en absoluto. La segunda, con las tesis averroístas, con el propósito de mostrar que ser averroísta no es una cuestión doctrinal a partir del examen de las doctrinas que consideramos más relevantes para nuestro objetivo.

Para la primera cuestión, gran parte de los estudiosos prefieren la terminología acuñada por van Steenberghen, esto es, «aristotelismo radical», frente a las de «averroísmo» o «averroísmo latino»[2]. Ahora bien, con Alain de Libera podríamos preguntarnos cómo es que utilizamos «aristotelismo radical» para definir algo que nunca existió (Libera, 1991:124). Es más, podemos cuestionar, con Bazán, si una interpretación de Aristóteles que busque ser fiel a sus escritos constituye alguna forma de radicalismo o incluso si abrazar la filosofía aristotélica como la verdadera filosofía también implica ser radical, porque entonces tendríamos que contar a Tomás de Aquino entre estos radicales (Bazán, 2005: 587-590). Sin embargo, Tomás de Aquino fue el primero en escribir «contra averroistas» en 1270, donde trata la doctrina de la unidad del intelecto como un error cuyo origen se remonta a Averroes. Otros autores que podemos situar en la misma línea temporal de los averroístas también hablan de «averroista» —como Roger Bacon— y de «averroista christianus», como Ramón Llull, que usa ambas denominaciones (Hasse, 2007: 310). Así, «aristotelismo radical» en realidad no añade nada, porque con esta denominación intentamos describir el mismo movimiento filosófico pero diciendo que éste no existió y, por otra parte, los autores contemporáneos al averroísmo utiliza-

2. También encontramos otra expresión, la de «aristotelismo heterodoxo», pero ésta es más problemática porque parte de dos supuestos. El primero, que en el pensamiento de Averroes hay elementos neoplatónicos. El segundo presupuesto es que las tesis «averroístas» se oponen a la fe cristiana, pero entonces hablamos de sus posturas filosóficas por medio de una calificación externa y ponemos filosofía y fe al mismo nivel, lo que la hace inadecuada. Por esto no la tomamos en consideración. Vid. Bazán, 2005: 601.

ron la categoría «averroístas». Quizá porque percibían que el origen de estas problemáticas estaba en Averroes mismo y su interpretación de Aristóteles. En este sentido y en nuestra opinión, consideramos que lo más conveniente sería ponernos del lado de quienes asistieron a este momento histórico, antes que buscar otros términos que recogen exactamente lo mismo y que además lo convierten en algo más problemático, si cabe.

Para la segunda cuestión, esto es, qué significa ser averroísta, ésta se suele responder en términos de un conjunto de tesis tradicionalmente asignadas a este movimiento por la historiografía. Principalmente, la eternidad del mundo, la unidad del intelecto y una visión de la ética al modo aristotélico en la que la felicidad es un proyecto vital. Pese a que se suele acudir a este conjunto de tesis, la opinión mayoritaria defiende que ser averroísta es ser partidario de la tesis de la unidad del intelecto, dado que ésta sí es una tesis original de Averroes.

Sin embargo, no todos los autores —en lo relativo a los máximos exponentes del averroísmo— sostienen todas estas tesis ni las sostienen de la misma manera. Lo que sí tienen los autores averroístas en común es su defensa de la autonomía de la filosofía en el todo de las ciencias y el establecer un marco discursivo propio para esta disciplina de tal manera que se distinga de la teología como tal, así como del resto de saberes. Una atención exclusiva a la causalidad natural cuando se trata de explicar el mundo y sus fenómenos. En definitiva, lo que tradicionalmente se ha malentendido como «doble verdad» y que tiene que ver con este estricto intento de separación de los discursos filosófico y teológico y, con ella, de la filosofía como disciplina en el todo de las ciencias.

Esta explicación del mundo por medio de la causalidad natural se muestra también cuando atendemos al conjunto de tesis adscritas tradicionalmente al averroísmo. Voy a defender que, al realizar un examen exhaustivo de las mismas, lo que se muestra es que lo importante no es el qué —la doctrina— sino el cómo —el método—. Para esto, voy a limitar mi análisis a las tesis expuestas con anterioridad como más relevantes del averroísmo. Examinaré estas tesis, y no sólo la de la unidad del intelecto, dado que ésta no aparece en Boecio de Dacia, uno de los autores tradicionalmente citados como averroístas, a no ser que podamos verificar la autoría del *Anónimo* de Giele (1971) en el que la unidad del intelecto, por lo demás, no es la cuestión central.

(i) En relación a la tesis sobre la eternidad del mundo, tanto Siger de Brabante como Boecio de Dacia sostienen al respecto de la misma que no podemos demostrar que el mundo sea eterno. Siger de Brabante, por su parte, alude a la eternidad de la especie humana, mientras Boecio de Dacia nos proporciona un tratado metodológico sobre el alcance epistemológico de las distintas disciplinas. Temas como el vacío, el movimiento y la infinitud son tratados en sus *De aeternitate mundi* y su importancia y su coincidencia descansa en que tratan el problema del origen del mundo desde un punto de vista físico, desde la causalidad natural. ¿Es físicamente posible que el mundo sea eterno? En estos tratados vemos que Siger de Brabante dice que no intenta probar que el mundo sea eterno, sino que quienes sostienen que ha sido creado deben recu-

rrir a otro tipo de argumentación: «aquí no estamos intentando demostrar lo contrario a las conclusiones que ellos [quienes defienden la existencia de un primer hombre] defienden, sino sólo que su argumento es defectuoso» (Sigerus de Brabantia, 1972a: 120, ll. 58-59). Y en las *Quaestiones super librum De causis* habla de que el mundo ha sido causado, al modo de Averroes (Sigerus de Brabantia, 1972b: 86, q. 20, ll. 75-80). Por su parte, Boecio de Dacia, en su *De aeternitate mundi*, nos provee de argumentos contra los herejes que quieren probar la eternidad del mundo: «Éstos son los argumentos con los que ciertos herejes, que mantienen la eternidad del mundo, se esfuerzan en contradecir el dictamen de la fe cristiana, que establece que el mundo es nuevo. Contra ellos es conveniente que el cristiano estudie con atención, para que sepa disolverlos perfectamente si algún hereje los objeta» (Boethius de Dacia, Green-Pedersen, 1976: 346-347, ll. 309-313). En definitiva, ninguno de estos dos autores defiende la eternidad del mundo.

(ii) Para la tesis de la unidad del intelecto, como mencionaba anteriormente, hay estudiosos que afirman que ser averroísta es principalmente sostener esta tesis. El primer problema derivado de esta postura es que sólo encontramos una defensa de la unidad del intelecto en uno de los dos autores considerados como máximos exponentes del averroísmo. Y esto, con matices. Siger de Brabante realiza una defensa de la unidad del intelecto cuando está comentando a Aristóteles, tal y como él mismo refiere. Sin embargo, en su comentario al *De causis* (1275-6), donde Siger no apela a su labor de comentarista, nos dice que la postura de Averroes a este respecto es herética e irracional, dado que el intelecto no puede ser único para todos los hombres[3]. Para Boecio de Dacia, el otro gran averroísta, tenemos un tratado anónimo editado por Maurice Giele, del que no sabemos con seguridad si perteneció o no al Danés y el propio Giele nos dice que la atribución a Boecio de Dacia ha de tomarse con reservas (Giele et al., 1971: 20). También Robert Pasnau, autor de la traducción —parcial— de este texto a la lengua inglesa, sostuvo que no tenemos razones lo suficientemente fuertes para asignar la autoría de este texto a Boecio de Dacia (Pasnau, 2002: 35) y R. Wielockx aportó argumentos fiables rechazando que Boecio de Dacia fuera el autor de este tratado (2009: 23-30). En cualquier caso, en el *Anónimo* de Giele lo más importante no es la cuestión de la unidad del intelecto, sino si realmente Tomás de Aquino puede decir que el hombre propiamente entiende (*hic homo singularis intelligit*). Los textos de Siger de Brabante y el *Anónimo* de Giele coinciden en examinar el proceso de conocimiento y la naturaleza del objeto del entendimiento desde la causalidad natural, esto teniendo en cuenta que sólo encontramos una posición que la tradición calificaría de genuinamente «averroísta» cuando Siger intenta dilucidar el pensamiento de Aristóteles.

(iii) La cuestión ética o el entender la filosofía como proyecto vital sólo es tratada propiamente por Boecio de Dacia en su *De summo bono sive de vita*

3. «Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet» (Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 147-148, 1972b: 112).

philosophi, en el que nos dice que investiga el mayor bien que es posible para el hombre de acuerdo a su capacidad natural y que puede ser investigado por medio de la razón. En esta obra, Boecio de Dacia afirma que este supremo bien «consiste en conocer lo verdadero (en las cosas singulares), hacer lo bueno y deleitarse en ambas cosas» (1976: 371, ll. 62-64) y concluye el Danés que, en última instancia, el recto deleite consiste en la contemplación del primer principio, Dios (1976: 377, ll. 226-238). No encontramos un tratamiento de la cuestión ética en Siger de Brabante, aunque sí nos dice en *De anima intellectiva* que la felicidad consiste en vivir de acuerdo con la virtud divina, esto es, el intelecto (1972a: 99, ll. 90-91)[4]. También tenemos unos apuntes de clase recogidos como *Quaestiones morales* en las que quizá podríamos señalar, como tema polémico, el tratamiento que da a la humildad, de la que cuestiona si es una virtud. Ahora bien, si ser averroísta es defender una cierta ética, en este caso, la aristotélica de la *Ética a Nicómaco*, ¿por qué no encontramos un tratamiento exhaustivo de esta cuestión en Siger de Brabante, el averroísta por antonomasia? A nuestro juicio, porque lo relevante es que la investigación de la ética descansa en aquello que podemos entender por medio de la razón y apelando en exclusiva a la naturaleza humana.

III. ¿Qué significa ser averroísta?

Hasta aquí, por medio de este breve análisis de las tesis averroístas, hemos insistido en las diferencias. Hemos visto cómo, en relación a los máximos exponentes del averroísmo, no defienden las mismas tesis ni todas las tesis que tradicionalmente se les imputaron. Ahora bien, del hecho de que Siger de Brabante no argumente en favor de la vida filosófica como vida feliz no se sigue que no sea averroísta; del mismo modo, del hecho de que Boecio de Dacia no argumente en favor de la unidad del intelecto no se sigue que no sea averroísta. Entonces, ¿cuáles son sus similitudes? Las que procuraron a los averroístas la mayor acusación en su contra, que es la de de sostener la teoría de la «doble verdad», que debe entenderse como una cuestión metodológica antes que como una afirmación contraria a los principios de la lógica.

¿Y cuál es la cuestión metodológica? Que los autores averroístas sostienen un debate desde una perspectiva naturalista, apelando a causas naturales: *loquendo naturaliter*, nos dicen. Sin embargo, ellos reconocen la autoridad de la fe como instancia suprema, aunque entienden que el trabajo del filósofo se restringe a la causalidad natural y delimitan los principios, el objeto y el alcance de su disciplina. Esto supone dotar a la filosofía de un estatuto epistemológico propio, a la vez que tratarla como una disciplina independiente en el todo de las ciencias. El problema es que su apelación al discurso natural o filosófico como metodológicamente distinto del teológico (*loquendo secundum veritatem*) implica que las verdades que se pueden alcanzar por medio

4. «Cum operationes secundum virtutem divinae sint felicitatis, ut dicitur primo Ethicorum».

de la filosofía (*veritas secundum quid*) difieren de aquéllas que son de naturaleza revelada (*veritas simpliciter*).

En este sentido, también deberíamos reconsiderar el plantear el siglo XIII en el entorno parisino como el debate fe-razón, dado que el problema tiene que ver con los límites que hay entre la filosofía y la teología como disciplinas, que no están claros. Y no lo están porque éstas comparten problemáticas y porque la filosofía procede por demostración y tiene su fundamento en el mundo natural, mientras que el fundamento último de la teología descansa en la verdad revelada[5]. Este problema de límites difusos entre filosofía y teología también se muestra en el hecho de que en este período histórico se habla tanto de *philosophi theologizantes* como de *theologi philosophantes* (Piché-Lafleur, 1999: 155-156, 175). La cuestión es que los autores averroístas utilizan un nuevo marco discursivo que apela a la causalidad natural y que tiene como fundamento la defensa de la autonomía de la razón filosófica. Pese a todo, reconocen, tal como hemos dicho, la autoridad de la fe y por ello no debemos entender el averroísmo como un movimiento contra la fe, sino distinto de ella. El problema es la dificultad de realizar esta distinción, dado lo que comparten ambas disciplinas, i.e., filosofía y teología.

Otra muestra de estas similitudes la encontramos en las condenas de 1277, que incluyeron un número elevado de tesis (219) de diversa índole. Cuando atendemos a las proposiciones condenadas vemos que no es posible que un autor pudiera sostener todas las tesis. También que algunas se contradicen entre sí y que hay otras perfectamente compatibles con la fe católica. Estas razones nos llevan a creer que lo importante no era tanto la doctrina como el método. Además, en las condenas de 1277 también es donde encontramos la importancia del proyecto de Boecio de Dacia y Siger de Brabante como original de entre los demás maestros de artes. En estas condenas no se nombra a ningún autor, excepto a Siger y a Boecio en dos manuscritos distintos como objetivo de las mismas, con lo que su propio tiempo los percibía como distintos de los demás[6].

IV. Conclusiones

Hemos comenzado por mostrar la concepción tradicional del averroísmo como movimiento doctrinal, así como las problemáticas que de ella se derivan. También esperamos haber mostrado por qué terminologías distintas de *averroísmo* nos traen más problemas, dado el carácter de otros autores como Santo Tomás o Alberto Magno, entre otros, que también asignan un papel específico a la filosofía. Las diferencias entre estos pensadores y aquéllos situados en el entor-

5. El mismo Siger de Brabante distingue, en sus *Quaestiones in Metaphysicam* entre teología filosófica, que es una parte de la filosofía y como tal procede, y teología revelada o escriturística (Dunphy, 1981: 359-361).
6. «Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus» (ms. Paris BN, lat. 16533, fol. 60. *CUP* vol. 1, n. 100, p. 558) y «contra Segerum et Boetium hereticos» (ms. Paris BN, lat. 4391, fol. 68. *CUP*, vol. 1, p. 556).

no del averroísmo parisino del siglo XIII van más allá del espacio permisible del presente texto.

A través del análisis de las tesis más relevantes que generalmente se adscriben al averroísmo, esperamos haber mostrado que la doctrina no puede ser el foco de atención que nos lleve hacia un mejor entendimiento de este movimiento filosófico, sino que el averroísmo debe ser entendido como un movimiento filosófico de tipo metodológico, antes que apelar a las distintas tesis que los autores averroístas sostienen o no. Este método filosófico empleado por los autores que suelen ser considerados los máximos exponentes del averroísmo parte de la comprensión de que el filósofo es un sujeto autónomo que se enfrenta al mundo fenoménico guiado por su razón y para cuya explicación no cabe ningún tipo de apelación a la providencia divina. Y no cabe porque entienden la filosofía como un saber independiente de la teología que, en tanto independiente, no se ocupa de las cuestiones de fe. En esto, en hacer de la filosofía un saber específico, autónomo y separado, y no en sostener una determinada doctrina, estriba para nosotros el ser averroísta.

Referencias bibliográficas

Argerami, Omar (1972). «La cuestión *De aeternitate mundi*: posiciones doctrinales». *Sapientia*, 27, 313-334.

Bazán, Bernardo C. (2000). «Was There Ever a 'First Averroism'?». En: Aertsen, Jan A. y Speer, Andreas (eds.). *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 31-53.

— (2005). «Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts». En: Ludger Honnefelder et al. (eds.). *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff Verlag, 585-629.

Denifle, Henricus y Chatelain, Aemilius (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis* (*CUP*), vol. 1. París: Delalain.

Giele, Maurice, Bazán, Bernardo C. y Van Steenberghen, Fernan (1971). *Trois commentaires anonymes sur le* Traité de l'Âme *d'Aristote* (Philosophes Médiévaux, tome XI). París: Publications Universitaires; Louvain: Béatrice-Nauwelaerts.

Green-Pedersen, Niels G. (1976). *Boethi Daci Opera*, *Topica — Opuscula*, *De aeternitate mundi*, *De summo bono*, *De somniis*. En: *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI, pars II, Green-Pedersen, N. G. (ed.). Hauniae (Copenhague): G. E. C. Gad.

Hasse, Dag Nikolaus (2007). «Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy». En: Brenet, Jean-Baptiste (ed.). *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International*. Turnhout: Brepols Publishers, 307-331. <https://doi.org/10.1484/M.TEMA-EB.4.00052>

Imbach, Ruedi (1991). «L'averroïsme latin du xiiie siècle». En: Imbach, R. y Maierú, A. (eds.). *Contributto a un bilancio storiografico*, *Atti del convengo internazionale Roma*, *21-23 settembre 1989*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 191-208.

Kuksewicz, Zdzislaw (1978). «L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale. L'expansion de l'averroïsme latin». En: Jolivet, J. (ed.). *Multiple Averroès.* París: Les Belles Lettres.

Libera, Álain de (1991). *Penser au Moyen Âge*. París: Éditions du Seuil.

Pasnau, Robert (2002). «Anonymous (Arts Master c. 1270) Questions on *De anima* I-II». En: Pasnau, R. (ed.). *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3: *Mind and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 35-78.

Piché, David y Lafleur, Claude (1999). *La Condamnation Parisienne De 1277* (Collection Sic et Non). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Ramón Guerrero, Rafael (1999). «La transmisión a Europa de Averroes». En: *Averroes y los Averroísmos*, *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 103-128.

Sigerus de Brabantia (1972a). *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*. Edición crítica de Bernardo C. Bazán (Philosophes Médiévaux, tome XIII). París: Publications Universitaires; Lovaina: Béatrice-Nauwelaerts.

— (1972b). *Quaestiones super Librum de causis*. Edición crítica de Antonio Marlasca (Philosophes

— vaux, tome XII). París: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve.

— (1974). *Écrits de Logique*, *de Morale et de Physique*. Edición crítica de Bernardo C. Bazán (Philosophes Médiévaux, tome XIV). París: Publications Universitaires; Lovaina: Béatrice-Nauwelaerts.

— (1981). *Quaestiones in Metaphysicam*. Edición crítica de William Dunphy (Philosophes Médiévaux, tome XXIV). París: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve.

Van Steenberghen, Fernand (1955). *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*. Lovaina: Nauwelaerts.

Weisheipl, James A. (1994). *Tomás de Aquino. Vida*, *obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA.

Wielockx, Robert (2009). *Boethii Daci, Quaestiones super librum De anima I-II.* En: *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. XIV. Niels G. Green-Pedersen (ed.). Hauniae (Copenhague): G. E. C. Gad.

Pilar Herráiz Oliva es doctora europea en filosofía y defendió su tesis «Averroes en la revolución intelectual del siglo XIII: Bases para una reinterpretación de la Modernidad» en la Universidad de Murcia, en la que es miembro del grupo de investigación *Nóesis*. Su publicación más reciente es «Sobre la eternidad del mundo en Averroes y los Averroístas» en *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* (junio, 2017). En la actualidad es investigadora postdoctoral visitante en la Universidad Medeniyet de Estambul donde trabaja en un proyecto financiado por el Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Turquía (TÜBITAK).

Pilar Herráiz Oliva holds a European doctorate in Philosophy and defended her thesis "Averroes in the Intellectual Revolution of the Thirteenth Century: Bases for a Reinterpretation of Modernity" at the University of Murcia (Spain), where she is a member of the research group *Nóesis*. Her most recent publication is "Sobre la eternidad del mundo en Averroes y los Averroístas" ("On the Eternity of the World in Averroes and the Averroists") in *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* (June, 2017). She is currently a visiting postdoctoral researcher at Istanbul Medeniyet University, where her project is funded by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBITAK).

La «relación trascendental» en el contexto de la taxonomía de la relación

Josep-Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra
Real Academia Europea de Doctores – Barcelona 1914
jisaranyana@gmail.com

Resumen

Desde Aristóteles, con aportaciones de la filosofía peripatética posterior, se divide ordenadamente el ente según diez clases fundamentales. Tales «categorías o predicamentos» son los casos más universales en que puede dividirse el «ente real».

La categoría «relación» afecta intrínsecamente a la substancia, pero no de un modo absoluto, sino en función de otra substancia. Algunos medievales negaron que la «relación» fuese real, por la aparente equivocidad de la voz «relación», pues se habla de «relación predicamental o categorial», de «relación subsistente» (en la Santísima Trinidad) y de «relación trascendental» (aquella que es real en una de las substancias relacionadas, pero no en la otra).

Palabras clave: categorías aristotélicas; relación predicamental; relación trascendental; relación subsistente

Abstract. *The "Transcendental Relation" in the Context of the Taxonomy of Relations*

From Aristotle onwards, with contributions from later peripatetic philosophy, being is divided, as a rule, into ten fundamental classes. Such "categories or predicaments" are the most universal cases into which "real being" can be divided.

The category "relation" intrinsically affects the substance, although not in an absolute way, but in function of another substance. Some medievals denied that the "relation" was real, because of the apparent antanaclasis of the word "relation", since one speaks of "predicamental or categorial relationship", of "subsistent relation" (in the Holy Trinity), and of "transcendental relation" (that which is real in one of the related substances, but not in the other).

Keywords: Aristotelian categories; predicamental relation; transcendental relation; subsistent relation

Sumario

1. Palabras previas
2. Sobre el ser de la «relación»
3. Si el movimiento es una relación
4. La substancia ante el espejo
5. La clasificación de la relación y en particular la relación trascendental
Referencias bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

> Ciertamente que todos los seres, desde los minerales y plantas hasta el más elevado serafín, están en Dios, del cual no podrían desligarse en absoluto sin caer en la nada.
>
> (Adam, 1985: 279)

1. Palabras previas

Desde Aristóteles, con aportaciones de la filosofía peripatética posterior, se divide ordenadamente el ente según diez clases fundamentales. Tales «categorías o predicamentos» son los casos más universales en que puede dividirse el «ente real». Olvidemos ahora el «ente infinito» (Juan Duns Escoto) y el «ente irreal»; y orillemos también las categorías kantianas, que no son formas de ser, sino formas de entender el fenómeno.

La «relación», una de las diez categorías aristotélicas, afecta intrínsecamente a la substancia, pero no de un modo absoluto, sino en función de otra substancia. Sin embargo, algunos medievales negaron que la «relación» fuese real (Ockham, por ejemplo), por la aparente equivocidad de la voz «relación», pues en los siglos medios se habla de «relación predicamental o categorial»; de «relación subsistente» (en la Santísima Trinidad); y de «relación trascendental» (aquella que es real en una de las substancias relacionadas, pero no en el término, como en la referencia o dependencia de la criatura respecto al Creador).

Esta comunicación apunta a este último caso, de especial relieve para la teología especulativa. Pero antes son necesarias algunas consideraciones.

2. Sobre el ser de la «relación»

Millán-Puelles afirma que «la más honda raíz de la dificultad [al describir qué sea la relación] se encuentra en el poco ser, en la escasa identidad, que conviene a la relación en su manera de afectar a la substancia». La relación no es algo que se quede en la substancia, sino que es eso-hacia-algo de la substancia.

Aristóteles, en su quinto libro de la *Metafísica*, la definió como «el hacia algo» (ὅν πρός τι)[1]. Ella es un ser-hacia-otro-ser. Es el orden de una cosa respecto a otra. En este sentido se identifica con uno de los diez predicamentos analizados por el Estagirita. Aquino sigue a la letra al Filósofo al definir la razón específica de lo relativo: «esse relativi est ad aliud se habere» (el ser de lo relativo consiste en ser *ad aliud*, hacia otro)[2]. Así, pues, cada relativo entra en la definición de su relativo, pues lo uno se especifica por lo otro, y por ello los relativos tienen que existir al mismo tiempo («simul esse»)[3].

1. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1020 b 26.
2. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 28, 2 ob. 3 (afirmación expresada cuando estudia si en Dios la relación es lo mismo que su esencia). Cfr. también *Summa theologiae*, I, 40, 2 ob. 4 (citando aquí las *Categorías* de Aristóteles).
3. Santo Tomás de Aquino, «Unum relativum ponitur in definitione alterius, ex quo patet, quod unum relativorum specificatur ex alio» (*Summa theologiae*, III. 35. 5 ob. 3, en el

No afecta a la substancia como una cualidad, ni como una cantidad. La substancia no cambia en sí misma por la relación. Sigue siendo la misma en cuanto a la cualidad y a la cantidad si desaparece el *aliud* del *ad aliud.* He aquí su escasa entidad, aun cuando sea realmente algo en la cosa.

Ferrater Mora (1994: IV, 3053) ha escrito:

> La relación predicamental es un accidente real enteramente referido a otra cosa, y requiere la existencia de un sujeto real y de un término real distinto realmente del sujeto para que el *ser* de la relación pueda advenir a modo de inserción entre los términos. En la ontología se examina la relación por medio de definiciones sensiblemente parecidas a las de la lógica, pero en un sentido mucho menos formal.

Importa mucho no olvidar que, en el mundo extramental, la relación actúa a modo de cópula, por así decir, entre el sujeto y el término; se asemeja, al menos formalmente, al juicio categórico, donde el sujeto y el predicado se unen por el verbo copulativo «ser». En algún sentido, la relación, aunque en el orden real, evoca el plano de las segundas intenciones, que se sitúa en el orden mental.

3. Si el movimiento es una relación

Es importante que consideremos si la relación tiene que ver con el movimiento, porque el movimiento es de suyo un *ad aliud*, pues toda substancia que se mueve, se mueve hacia algo. Sin embargo, el movimiento no puede ser una relación, ni la relación identificarse con el movimiento, porque cuando cambia la sustancia deja de ser lo que era para empezar a ser de otra manera. Por ello, el movimiento se definió, en la filosofía clásica, como el acto del ente en potencia en la medida en que está en potencia («actus entis in potentia prout in potentia»[4]) o, con otras palabras, el paso de lo imperfecto a lo imperfecto, porque el término alcanzado después del cambio tampoco es definitivo, al menos en los cambios denominados accidentales, que son los ahora considerados. En el movimiento hay una corrupción y un devenir («corrumpi et fieri»); en la relación, no.

Es innegable, en efecto, que el *ad aliud* del movimiento afecta a la substancia que cambia; pero ese *ad aliud* va más allá de lo que expresa la relación, ya que la substancia que se mueve pasa a ser de otra manera, alcanzando a ser lo que antes no era. En cambio, y como ha escrito Millán-Puelles (2002: 510), «la relación no implica en una substancia la falta de algo que ésta conseguirá cuando la relación deje de ser». La substancia permanece mientras está relacionada. Cesada la relación, sigue la substancia tal cual era antes en sí misma.

---

contexto de la cristología). Por ello, «relativa oportet simul esse» (*Summa contra gentiles* I, 79, hablando de la Trinidad).

4. Sobre esta definición de movimiento, ver, por ejemplo, Elazar, 2011: 26-28.

4. La substancia ante el espejo

Descartado que el movimiento sea una relación, ¿acaso el *ad aliud* puede referirse a la substancia con respecto a sí misma? Dicho en otros términos, ¿cabe hablar de una relación de la substancia consigo misma?

Por la definición que he recogido al comienzo de esta comunicación, parece que la substancia no puede referirse a sí misma: hemos dicho que se exige un sujeto y un término reales y distintos. No obstante, la cuestión tiene su interés. Fue suscitado por el neoplatonismo (y otros sistemas análogos), cuando este sistema explicitó las leyes de la emanación de todo a partir de un primer principio inteligente. En el neoplatonismo, el segundo *eón* es siempre producto «sin gasto» del primer *eón* cuando éste se piensa a sí mismo y por ser pensamiento de pensamiento, el segundo *eón* es también inteligente. El segundo *eón* se ve distinto del primer *eón* (emanando así el tercer *eón*) y se piensa a sí mismo (dando lugar al cuarto *eón*). Este proceso supone, en todo caso, una degradación óntica, pues el segundo *eón* es «menos» que el primer *eón*, y así sucesivamente. Los neoplatónicos consideraron, por tanto, que el pensarse a sí mismo (es decir, verse la substancia a sí misma) implica una relación real: de la primera substancia con una segunda substancia, que es producto del pensarse la primera a sí misma.

El tema fue ampliamente discutido por el idealismo romántico e incluso pasó a la literatura. La substancia frente a sí misma fue un asunto tratado por Lewis Carroll (= Charles Lutwidge Dodgson, 1831-1898), en *Through the Looking-Glass, and What Alice found there* («A través del espejo y lo que Alicia encontró allí»). Ya en el capítulo primero, Alicia enfrenta a su gatito con el espejo y le dice:

> Te contaré todas mis ideas sobre la casa del espejo. Primero, ahí está el cuarto que se ve al otro lado del espejo y que es completamente igual a nuestro salón, sólo que con todas las cosas dispuestas a la inversa (Carrol, 1973: 38).

Carroll introduce su relato con una sutil advertencia, cuando dice que Alicia siempre comienza sus fantasías con un «supongamos que…». El espejo reproduce la substancia, pero deformada. Tal deformación *supone* la realidad; la deformación, que está sólo en el espejo, refleja la realidad. La imagen especular nada substancial añade a la realidad: la supone; no obstante, en algún sentido la emborrona o deforma. Aunque la realidad y la imagen no convengan del todo, tampoco son disconvenientes por completo.

Regresemos ahora a la filosofía. Millán-Puelles (2002: 510-511), al considerar si una substancia puede ser relativa a sí misma, analiza el supuesto desde una triple perspectiva. Discurre si «A es A» puede ser una relación (a) de conveniencia, (b) de disconveniencia o (c) de causalidad. Estos son los tres supuestos de relación *real* (o predicamental) y no caben más, cuando se contempla el caso de la substancia «ante el espejo».

> (a) Millán descarta que «A es A» sea una «relación de conveniencia», pues si sólo por un accidente la substancia fuese ella misma, de faltarle tal accidente la substancia dejaría de ser ella misma[5]; y nunca por un accidente la substancia deja de ser lo que era[6]. Una substancia no es ella misma por un accidente.
> (b) Por otra parte, y en segundo lugar, por ningún accidente una substancia puede dejar de convenir consigo misma, es decir, con el ser que le es propio; por consiguiente, «A es A» tampoco puede ser una relación de disconveniencia. Una substancia no deja de ser ella misma por un accidente.
> (c) Finalmente, podría considerarse que una substancia fuese relativa a sí misma realmente, si ella fuera causa de sí misma, pero ninguna substancia es «causa sui». Es imposible una *causa sui*. Una substancia no es ella misma *por* sí misma.

La hipotética relación de conveniencia de una substancia consigo misma, nos ha trasladado —según Millán— al ámbito del juicio, o sea, al orden de las segundas intenciones, pues «A es A» tiene formalmente la estructura judicativa.

Vayamos a un juicio categórico del tipo «S es P». El juicio «Pedro es padre» significa una relación real, si y sólo si Pedro es realmente padre de Juan. Pero tal juicio también da lugar a una relación de razón, porque a «Pedro», sujeto de la proposición, le conviene el predicado «padre». Se trata de una *suppositio* real o personal, pues el Pedro-sujeto supone el Pedro-real, y ocupa el lugar de éste en el juicio[7]. He aquí la analogía formal, por muy débil que tal analogía sea, entre el papel copulativo de la *relación* y el papel copulativo del verbo *ser*.

Sigamos con la indagación. ¿La relación «A es A» es también real, en algún sentido, y no sólo de razón? Millán considera acertadamente que no es una situación real, sino una consideración sólo mental, pues en la realidad A no puede ponerse ante sí misma. A se comporta en una proposición como sujeto y en la misma proposición como su predicado; esto más bien parece una tautología que un juicio veritativo.

Leonardo Polo (2015: 125) se ocupó también de esta intrincada cuestión al referirse al «límite mental» o «límite de la inteligencia humana». Veamos cómo formula tal «límite»:

> La limitación del objeto pensado se describe así: *A es A supone A*. Según parece, *A es A* es un juicio tautológico; pero en rigor significa que, como *A* ya ha sido pensada, es decir, está poseída en pretérito perfecto por la operación, no es posible insistir en ella.

No se puede hablar de A, si antes no se ha pensado A. Cuando se dice *A es A* se indica que lo pensado es *todo* lo que se puede decir de A, pues el sujeto

5. A sería A (y no otra cosa, como B, por ejemplo) por convenir A consigo misma; y la razón de tal conveniencia sería una relación: que A dice relación a A.
6. Un caballo gordo es el mismo caballo, aunque enflaquezca.
7. La *suppositio* es una de las propiedades de las partes de la proposición; no de toda la proposición, sino solo de una de sus partes. Se define como el valor de suplencia de un término substantivo según las exigencias de la cópula.

del juicio es idéntico al predicado. El pensamiento está limitado y parece que no puede trascender la realidad. Ahora bien:

> Sin duda, nuestro conocimiento objetivo puede avanzar. Por ejemplo, al pensar *A es B* se observa que el objeto antes conocido no es todo lo pensable. Así pues, al añadir un objeto al conocimiento de otro, se piensa algo más; pero como el objeto pensado está ya supuesto, de esta manera no se ahonda en él (Polo, 2015: 125)

Con ello, Polo afirma que, si bien el predicado B expresa algo nuevo del sujeto, deja al sujeto invariado:

> […] De ese modo se conoce algo más que sólo *A*; pero *A* permanece invariada. Al añadirle otros objetos, no se conoce mejor *A* como *A*, no se la 've por dentro', ni se profundiza en ella. Los objetos pensados se pueden conectar según relaciones lógicas; sin embargo, con ello no se consigue un conocimiento más intrínseco de ningún objeto, que sustituya al ya obtenido al pensarlo como *lo mismo* (Polo, 2015: 125)[8].

Lo conocido es ya conocido y no cabe avanzar más en el conocimiento de ello. Sin embargo, lo conocido no es todo lo que puede ser conocido. Todo conocimiento tiene un límite que no puede trascenderse; pero cabe otro conocimiento distinto del anterior, que nos alcance otro aspecto de la realidad. Lo pensado no puede trascenderse, pero es posible otro pensamiento de la realidad que enriquezca el pensamiento primero. Así, pues, el pensamiento no crea ni avanza al margen de la realidad objetiva.

A es A supone A; B es B supone B. Estos conocimientos han alcanzado su límite. Sin embargo: A es B implica un avance, aunque el conocimiento de A permanezca invariable y el conocimiento de B también. El límite mental se trasciende relacionando límites mentales, porque es la realidad la que conmensura el conocimiento y no al revés.

5. La clasificación de la relación y en particular la relación trascendental

Esto nos lleva a la consideración de las relaciones reales y de razón. Santo Tomás ya se había enfrentado al tema, al comienzo de su carrera intelectual, cuando escribió su comentario a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo:

8. Es interesante cómo continúa la argumentación de Polo: «El carácter limitado del conocimiento objetivo se debe precisamente a la posesión del objeto: el objeto ya está pensado; ese *ya* es el límite mental. No cabe decir que se piensa *A* si no ha sido pensada; sólo cabe decir que se piensa *A* si *ya* se ha pensado. El objeto tiene carácter de pretérito perfecto: ya es pensado. ¿Está completamente pensado? En tanto que se conmensura con la operación sí, pues el objeto es lo que la operación posee. ¿Es posible profundizar en el objeto? En tanto que está ya pensado, no es posible. Y eso es lo que significa *objeto supuesto*».

> Descubrimos tres tipos de relativos, es decir, tres tipos de relaciones. Hay algunos relativos en los cuales la relación entre ambos no es real (no es una relación en sí existente) sino de razón, como cuando el ente se refiere al no-ente, o lo relativo a la relación, u otras cosas así. Hay algunos relativos en los cuales la relación entre ambos relacionados importa una relación real, como la relación entre padre e hijo. Hay finalmente algunos relativos tales que en uno de ellos la relación es real, mientras que es de razón en el otro, como la relación entre la sabiduría y lo sabido (o sea: entre la ciencia y sus contenidos particulares)[9].

De tal planteamiento Millán-Puelles (2002: 511) deduce dos teoremas:

1º) La relación real sólo es posible entre extremos reales (que realmente difieren entre sí).
2º) Entre extremos reales (que realmente difieren entre sí) hay necesariamente una relación real.

Cuanto he dicho apunta a las relaciones entre Dios y las criaturas. Puesto que en Dios no cabe ningún accidente, tampoco la conveniencia o disconveniencia entre Dios y las criaturas podrán ser relaciones reales, como las que existen entre dos extremos reales. Por ello, Aquino habla de tres supuestos: relación de razón (cuando al menos uno de los términos no es real); relación real (siempre entre dos términos reales); y relación real en un sentido y de razón en sentido contrario (este supuesto solamente se da en las relaciones de las criaturas con Dios).

Ciñéndonos ahora al último supuesto, nos encontramos con dos casos especialmente estudiados por la Escuela: la relación de la creación (del cosmos en su conjunto y de cada una de las criaturas en particular) con el Creador; y la relación de la naturaleza humana de Cristo con la segunda Persona de la Santísima Trinidad[10]. Desde el punto de vista de la criatura, tal relación real recibe un nombre particular. La Escuela la ha denominado «relación trascendental», porque toda la criatura depende ontológicamente del otro término[11]. Esta relación se denomina «trascendental», porque va más allá de lo que se entiende por relación «categorial», pues la substancia no es sólo afectada accidentalmente, sino que depende, *en cuanto a su ser*, de la relación. Tal relación, por consiguiente, no se inscribe en el plano predicamental, sino en el orden de la composición *essentia — esse*.

9. «Relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt, quorum utrumque importat relationem, non in se existentem, sed in ratione tantum, sicut quando ens refertur ad non ens vel relatio ad relationem vel aliquid huiusmodi … Quaedam vero, quorum utrumque relationem realem importat, sicut pater et filius. Quaedam vero, quorum alterum importat relationem realem et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile» (*In I Sent.,* 30. 1. 3 ad 3; cfr. también *In II Sent*., 1. 1. 5 ad 8).
10. Otro caso muy particular de relación real y de razón (según se contemple en un sentido u otro) es la relación de Santa María con su Hijo Jesucristo (o sea, la Maternidad divina de María).
11. Ontológico no en sentido heideggeriano, obviamente, sino sólo en sentido metafísico-existencial.

Quizá se quede corto Ferrater Mora cuando escribe: «La relación trascendental es aquella que no constituye la cosa, sino que sigue a la esencia de la cosa en la cual está incluida» (1994: IV, 3053). Porque, la relación trascendental no afecta solo a la cosa en la línea esencial, aunque derive de ella, sino que afecta a la cosa en su existir.

Referencias bibliográficas

Adam, Karl (1985). *Jesucristo*. Barcelona: Herder.

Carroll, Lewis (1973). *A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado.* De Ojeada, Javier (trad. y prol.); Tenniel, Johan (ilus.). Madrid: Alianza Editorial.

Elazar, Michael (2011). *Honoré Fabri and the Concept of Impetus: A Bridge between Conceptual Frameworks*. Dordrecht: Heidelberg; Londres-Nueva York: Springer.
<https://doi.org/10.1007/9789400716056>

Ferrater Mora, José (1994). *Diccionario de Filosofía* (nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras). Barcelona: Editorial Ariel.

García, Juan A. (2010). «Límite». En: González, Ángel Luis (ed.). *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: Eunsa.

Gredt, Iosephus, Zenzen, Eucharius (1961). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Barcelona: Herder.

Krempel, A. (1952). *La doctrine de la relation chez Thomas d'Aquin. Exposé historique et systématique*. Paris: J. Vrin.

Millán-Puelles, Antonio (2002). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp (Biblioteca del Cincuentenario).

Polo, Leonardo (2015). *Antropología trascendental.* En: Polo, Leonardo. *Obras Completas*, vol. XV. Pamplona: EUNSA.

Rosa, José Maria Silva (2007). *O primado da relação. Da intencionalidade Trinitária da Filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

Schütz, Ludwig (2006). *Thomas Lexikon.* (3. Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet, Pamplona: Universität von Navarra).
<http://www.corpusthomisticum.org/tl.html> (consulta 3.11.16)

Josep-Ignasi Saranyana es Profesor Ordinario emérito de la Universidad de Navarra y miembro de la Real Academia Europea de Doctores – Barcelona, 1914, donde preside la tercera Sección, *Ciencias Humanas*. Saranyana también es miembro del Pontificio Comitato di Scienze Storiche de la Città del Vaticano. Entre sus más de 20 monografías, destacan *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)* (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997); *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca* (Pamplona, EUNSA, 2003, ^{3}2011) y *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa* (Pamplona, EUNSA, 2014).

Josep-Ignasi Saranyana is Emeritus Professor at Universidad de Navarra and member of the Royal European Academy of Doctors – Barcelona, 1914, where he presides the 3rd Section, *Human Sciences*. He is also member of the Pontificio Comitato di Scienze Storiche of the Città del Vaticano. Amongst his more than 20 monographs, one can highlight *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)* (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997); *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca* (Pamplona, EUNSA, 2003, ^{3}2011) and *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa* (Pamplona, EUNSA, 2014).

La relación en la teoría tomasiana de las ideas divinas

Juan José Herrera
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán, Argentina)
jjherrera@unsta.edu.ar

Resumen

Según Tomás de Aquino, la idea en Dios designa la relación a la creatura. El origen de esta relación se encuentra en el intelecto divino que conoce su esencia como imitable. La infinita perfección de la esencia justifica que pueda ser conocida como la razón de cada cosa. Pero es la intelección divina la que establece las múltiples relaciones ideales según los diversos modos de imitación de la esencia. Estas relaciones dan cuenta de la apertura divina a lo distinto de sí. Nuestro trabajo intenta comprender la naturaleza o condición del «respectus ad creaturam» incluido en la noción de idea divina y precisar su papel en la teoría tomasiana del conocimiento divino de las cosas.

Palabras clave: Dios; ciencia divina; ejemplaridad; creación; Tomás de Aquino

Abstract. *Relation in the Thomistic Theory of the Divine Ideas*

According to Thomas Aquinas, the idea in God designates the relation to the creature. The origin of this relation is found in the divine intellect that knows its essence as imitable. The infinite perfection of the essence justifies that it may be known as the reason of every being. But it is the divine intellection that establishes the multiple ideal relations according to the various modes of imitation of the essence. These relations give an account of the divine opening to what is different from God himself. Our work attempts to understand the nature or condition of the "respectus ad creaturam" included in the notion of divine idea and to define its role in the Thomistic theory of the divine knowledge of things.

Keywords: God; divine knowledge; exemplarity; creation; Thomas Aquinas

Tomás de Aquino afirma que, en Dios, el término 'idea' es impuesto principalmente «ad significandum respectum ad creaturam» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 34, a. 3, ad 4). Esta noción destaca una de las diferencias que 'idea' mantiene con 'Verbo', nombre que significa principalmente la relación hacia el que lo pronuncia y, luego, como en segundo lugar, la relación a las creaturas, puesto que Dios al entenderse a sí mismo conoce toda creatura. Sin embargo, ambos nombres son relativos según el ser, porque designan la misma relación (*ipsa relatio*), no una realidad relacionada (Genuyt, 1974: 75, nota 24).

ISBN 978-84-490-8043-2

El carácter relativo de la idea divina también aparece mencionado en el tratado sobre el conocimiento profético: «la razón ideal nada añade a la esencia divina, excepto la referencia a la creatura» (Aquino, 1963, *S.Th.*: II-II, q. 173, a. 1). La idea que existe en el intelecto divino y por la que Dios conoce la creatura se identifica realmente con la esencia divina. Pero esta identidad, indiscutible a la luz del atributo de simplicidad, no evita que la idea se distinga de la esencia al implicar una relación lógica a la creatura.

Las expresiones que acabamos de transcribir son una pequeña muestra de la posición del Aquinate acerca de los «respectus ideales» que Dios conoce (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 28, a. 4, ad 3). En realidad, su enseñanza es más profunda y desafiante. Procuramos, entonces, dentro de los márgenes fijados para este trabajo, explorar y poner de relieve los principales aspectos que atañen a esas relaciones. Para alcanzar este objetivo, conviene partir de la delicada cuestión del origen de las ideas divinas, sin perder de vista los logros de la especulación tomasiana en el campo del verbo mental (Paissac, 1951; Floucat, 2001).

El teólogo dominico recoge la opinión que hasta su tiempo era común entre los autores y describe la concepción divina de las ideas con estas palabras: «Dios, al conocer su esencia como imitable [en un determinado grado] por una creatura, la conoce como la razón propia e idea de esa creatura» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2). Detrás de esta sentencia, palpita no solamente el deseo de mostrar que el intelecto divino, a través de su operación inmanente, concibe la idea de la creatura como un particular modo de imitación o semejanza de la esencia divina, sino sobre todo la necesidad de explicar que la pluralidad de ideas conocidas por Dios no contradice su absoluta simplicidad.

Para eso las ideas deben ser consideradas como lo que Dios entiende (*quod intelligitur*), no como la especie por la que entiende (*qua intelligitur*). Esta distinción de dos tipos de formas, una como principio y otra como término del entender, estuvo presente desde las primeras obras tomasianas, pero se consolidó recién en la *Summa contra Gentiles* (Aquino, 1961, *C.G.*: I, c. 53, nn. 443-444; Geiger, 1974). Con la proyección analógica de estas clases de formas inteligibles al conocimiento de Dios, Tomás pudo alegar que la intelección de muchas ideas no rebate la simplicidad del intelecto divino. Eso ocurriría si dicho intelecto fuera informado por múltiples especies inteligibles. Veamos esta solución un poco más de cerca.

Dios conoce las cosas no en sí mismas, sino en su propia esencia, donde están contenidas de modo similar a como los efectos están en el poder del agente o en el cognoscente (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 14, a. 5). La primera prueba se apoya en la perfección del conocimiento divino, que consiste fundamentalmente en la comprensión total que Dios tiene de sí mismo, incluido el alcance de su poder operativo, es decir, de todo lo que puede ser causado por él. El otro argumento se basa en la preexistencia del efecto en la causa según el modo de ser de la causa. Así, Dios conoce todas las cosas porque están en él conforme a su naturaleza inteligible (Bonino, 1996: 208-212; Herrera, 2014). La esencia divina es, por consiguiente, el único «medium cognoscendi», la única especie inteligible por la que Dios conoce todas las creaturas.

En virtud de la perfección de la ciencia divina, Dios conoce su esencia según todos los modos en que es cognoscible, «no solo en cuanto a lo que es en sí misma, sino también en cuanto es participable según algún modo de semejanza por las creaturas» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2). Los modos de imitación de la esencia o semejanzas ideales de las cosas son 'lo conocido' por el intelecto divino al término de su operación. Por cierto, la naturaleza creadora y providente de Dios supone el conocimiento divino de múltiples creaturas, pero lo que ahora buscamos poner de relieve es el hecho de que, en virtud de las ideas, las cosas tienen en Dios un modo de presencia diferente al que tienen en la esencia divina como principio de conocimiento. Por las ideas, las cosas están en Dios como entendidas en pleno sentido (Aquino, 1965, *De Pot.*: q. 3, a. 16, ad 14).

El esfuerzo tomasiano por armonizar la simplicidad divina con el conocimiento divino de los posibles modos de imitación de la esencia nos ha colocado prácticamente en el umbral de nuestra temática, anticipándonos algunos elementos que descubren la naturaleza y el lugar de la relación en el campo de las ideas divinas. Aunque resulte obvio, lo primero a resaltar en este contexto es el papel del intelecto que conoce la esencia divina bajo dos registros: «ut essentia» y «ut participabilis vel imitabilis». La dinámica de este segundo modo de conocer, que es el que nos interesa penetrar, está claramente plasmada en un pasaje de la *Summa contra Gentiles*:

> El intelecto divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada cosa al entender en qué [una creatura] imita su esencia y en qué se aparta de su perfección; es decir, al entender su esencia como imitable por modo de vida y no de conocimiento, concibe la forma propia de la planta; si, en cambio, la conoce como imitable por modo de conocimiento y no de intelecto, concibe la forma propia de animal, y así de las demás cosas. En consecuencia, es evidente que la esencia divina, en cuanto es absolutamente perfecta, puede considerarse como razón propia de los singulares (Aquino, 1961, *C.G.*: I, c. 54, n. 451).

La consideración de la esencia divina «ut propria ratio uniuscuiusque» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 14, a. 6, ad 3) obedece a que, metafísicamente hablando, ella excede a todas las creaturas. Por su infinita perfección, la esencia divina puede ser conocida como semejanza de cada una de las cosas. Pero ninguna creatura se asemeja perfectamente a Dios debido a que su capacidad de imitarlo es muy acotada. En consecuencia, desde el punto de vista del conocimiento divino de las cosas, la concepción de las ideas presupone la intuición de la esencia divina en clave proporcional, es decir, en cuanto es diversamente participable por las creaturas. Claro que la diversidad de la imitación se da no solamente en las distintas perfecciones participadas por los entes, sino también en el grado o modo de participación de una misma perfección.

En una obra temprana del Aquinate leemos que: «la esencia no es tomada absolutamente por el intelecto divino como idea de las cosas, sino con la proporción de la creatura por hacer a la misma esencia divina, según que se dife-

rencia de ella o que la imita; […] la misma esencia divina, coentendidas las diversas proporciones de las cosas a ella, es la idea de cada una de las cosas» (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2). Estas líneas se ven posteriormente confirmadas cuando Tomás dice que: «la idea no designa la esencia divina en cuanto es esencia, sino en cuanto es semejanza o razón de esta o de aquella cosa» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 1).

Debemos destacar que la «proportio», que significa cierta relación entre dos que convienen y difieren en algo (Aquino, 1992, *In De Trin.*: q. 1, a. 2, ad 3), constituye el aspecto formal de la noción de idea: «la idea, por su concepto principal, tiene algo distinto aparte de la esencia, a saber, la misma proporción de la creatura a la esencia, en lo cual también se completa formalmente el concepto de idea» (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 2). Por lo tanto, Dios no concibe sus propias ideas conociendo su esencia «in se», sino «relatam ad aliud» (Aquino, 1972, *De Ver.*: q. 12, a. 6), o sea, intuyéndola como imitable, en relación de semejanza (según proporción) con lo creable. Así, lo que explica que cada idea designe una relación a la creatura es el hecho de que el intelecto divino conoce su esencia como razón de cada cosa en su singularidad.

En este marco, es importante recordar el fuerte cuestionamiento de Duns Escoto contra los que sostenían que Dios conoce las ideas de las creaturas al conocer su esencia como imitable por ellas (Escoto, 1998, *Reportatio Parisiensis I-A*: d. 36, qq. 1-2). Según Escoto, esta teoría describe el conocimiento divino de las diferentes creaturas a través de la «relatio imitabilitatis», relación que asume la condición de «ratio cognoscendi». Se vuelve necesario, entonces, que Dios conozca la relación de imitación con anterioridad a los términos que ella vincula. Sin embargo, en los distintos momentos lógicos en los que el pensador franciscano descompone el acto del conocimiento divino, la captación de la relación entre la esencia y las creaturas no ocupa el primer lugar (Escoto, 1963, *Ordinatio*: I, d. 35, q. un., n. 32; 1966, *Lectura*: I, d. 35, q. un., n. 22; Gilson, 1952: 281).

Algunos sostienen que la crítica escotista impacta directamente contra la posición de Enrique de Gantes (Gantes, 1983, *Quodlibet IX*: q. 2; 1991, *Quodlibet VII*: q. 4), pero no especifican si alcanza también a Tomás de Aquino (Noone, 1998: 311-312 y 315; Boulnois, 2002: 59-60). Admiten que el teólogo dominico nunca sostuvo explícitamente que la relación de imitación sea la «ratio» o medio por el que Dios conoce las creaturas como término de dicha relación. En efecto, si bien Tomás no se detiene en el proceso generativo de las ideas en el interior del conocimiento divino, como lo hacen algunos contemporáneos suyos (Bonino, 2003a: 306; 2003b: 456 et 477), es evidente que la relación de imitación no es la razón para conocer las creaturas. Esa función pertenece a la esencia divina que, como ya dijimos, es la única especie inteligible. Además, la fórmula «relatio imitabilitatis» no se encuentra en la reflexión tomasiana sobre las ideas divinas.

Ahora bien, en los textos consagrados a las ideas divinas, el Aquinate combina los términos «rationes», de origen agustiniano, y «respectus», de origen dionisiano, pero sin que signifiquen exactamente lo mismo (Boland, 1996:

202 y 204). Las ideas se denominan 'razones' cuando se las considera como principios del conocimiento que Dios tiene de las cosas, incluso de aquellas que nunca producirá (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 3; Hamesse, 1990; Wippel, 1993). Estas ideas-razones son principios de conocimiento, pero no a la manera de la especie inteligible, sino como términos de la intelección, es decir, como lo entendido que existe en el intelecto divino. Desde esta perspectiva es correcto decir que Dios conoce las cosas 'en' o 'por' sus ideas.

Entre las formas de las creaturas concebidas por el intelecto divino, las razones se distinguen de las ideas ejemplares por el carácter operativo de estas últimas. Los ejemplares son los modelos para la creación divina, los principios formales de la generación de las cosas en el tiempo (Doolan, 2008). Se comprende, así, más acabadamente la sentencia tomasiana de que la idea es «forma que algo imita desde la intención del agente, que se determina a sí mismo el fin» (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 1), o, como leemos en otro lugar, que la idea es «cierta forma entendida por el agente a cuya semejanza intenta producir la obra exterior» (Aquino, 1996, *Quodl.*: IV, q. 1, a. un.).

«Respectus», en cambio, aparece cuando se menciona el conocimiento de la esencia divina como semejanza de cada una de las creaturas. El empleo puntual del término supone la operación del intelecto divino que compara su esencia con las cosas (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 3), conociendo el grado o proporción en que éstas pueden imitarla. No debe extrañarnos, por tanto, que Dios conozca múltiples relaciones ideales a partir de su única esencia. Primero, porque el hecho de comparar o de poner en comparación encierra una relación, ya que requiere conocer lo común y lo diferente entre dos o más cosas; segundo, porque la perfección de la esencia divina puede ser diversamente participada por diversas creaturas. Con estos datos se comprueba que la pluralidad de ideas consiste en la pluralidad de relaciones entendidas por Dios (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 9).

Algunas precisiones nos ayudan a discernir la naturaleza de la multiplicidad que, sin contradecir el atributo de simplicidad, se verifica a nivel del conocimiento divino de las cosas. Las ideas divinas son realmente idénticas por parte de la esencia divina y de la perfección que implícitamente refieren, que no es otra que la suma perfección de la primera causa eficiente, del mismo ser subsistente por sí. Sin embargo, se distinguen y multiplican según las relaciones establecidas por el intelecto divino, que conoce su esencia como participable o imitable por las creaturas. Tomás es sumamente diáfano en este punto: «aunque, según la realidad, la forma del intelecto divino es solamente una, sin embargo, es múltiple en la razón, según las diversas relaciones a la creatura, es decir, en cuanto que se entiende que las creaturas imitan de diversos modos la forma del intelecto divino» (Aquino, 1965, *De Pot.*: q. 3, a. 16, ad 13). De allí que, tomando una cita de Agustín (1975, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*: q. 46, n. 2), el Aquinate sostenga en varias oportunidades que la razón por la que es producido el hombre es distinta de la razón por la que es producido el caballo.

Las relaciones que multiplican las ideas tienen su origen en Dios, no en las cosas creadas, pero en él no son relaciones reales, tal como ocurre con las que

distinguen las personas de la Trinidad. Admitir lo opuesto equivaldría a pensar que existen infinitas personas en Dios, lo cual es herético. El Aquinate escribe al respecto: «las relaciones que siguen la sola operación del intelecto en las mismas cosas entendidas son relaciones solamente de razón, porque la razón las establece entre dos cosas entendidas» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 28, a. 1, ad 4; Emery, 2016). Por eso las ideas que existen en la mente divina no forman una pluralidad de cosas, sino una pluralidad «según la razón de inteligencia» (Aquino, 1996, *Quodl.*: IV, q. un., a. 1). Esta pluralidad no existe en la naturaleza del cognoscente divino, sino en su intelecto, pues depende de su operación cognitiva. En síntesis, la pluralidad de ideas es una pluralidad concebida intelectualmente por Dios en virtud del conocimiento de los múltiples modos en que su esencia puede ser imitada por las diversas creaturas (Aquino, 1929, *In I Sent.*: d. 36, q. 2, a. 2 et ad 2).

Conviene señalar que Tomás no siempre emplea la misma expresión para justificar la distinción y la pluralidad de las ideas divinas. El término que utiliza con mayor frecuencia es «respectus» (Aquino, 1965, *De Pot.*: q. 3, a. 16, ad 13 et 14; 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 7 et 9; a. 8, ad 1; 1972, *De Ver.*: q. 12, a. 6; 1996, *Quodl.*: VII, q. 1, a. 3; 1963, *S.Th.*: I, q. 44, a. 3), el cual indica el aspecto formal de la relación, es decir, la «ratio relationis», que es la referencia a otro, el «ad aliquid» (Krempel, 1952: 102). También se sirve de «habitudo» (Aquino, 1972, *De Ver.*: q. 8, a. 10, ad 3; a. 14, ad in contr. 4), para referirse a la relación en cuanto tal, por oposición a su realidad. Esto hace de «habitudines» un nombre que representa naturalmente las relaciones puramente lógicas. Por último, encontramos «relationes» con la misma finalidad, pero solamente en un texto que pertenece al inicio de su carrera docente (Aquino, 1929, *In I Sent.*: d. 26, q. 2, a. 3, ad 2). Con esta información, vale la pena transcribir un pasaje que reúne «respectus» y «relationes», y que explicita la naturaleza de estas últimas:

> No se dice que en Dios existen muchas razones de las cosas, sino en cuanto a sus referencias a las diversas creaturas. Dichas referencias son, por cierto, relaciones sólo de razón. Mas no hay inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen al infinito (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 2, a. 9, ad 4).

La aclaración final alude directamente a la enseñanza de Avicena (1977, *Liber de philosophia prima*: tract. III, c. 10).

Antes de arribar a los párrafos conclusivos de este trabajo, resumimos las principales propiedades de las relaciones ideales:

Primero, no son causadas por las creaturas, sino por el intelecto divino, que compara su esencia con las cosas realizables (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 3; Krempel, 1952: 421). Esta precisión evita confundir lo increado con lo creado. En efecto, el intelecto de Dios no concibe múltiples ideas porque existen distintas cosas que imitan su esencia, sino que sucede más bien lo contrario: las cosas existentes imitan de diverso modo la esencia divina porque Dios conoce los diversos modos en que su esencia es imitable por ellas. Por lo tanto, el intelecto divino y las ideas concebidas por él son causa de la multi-

plicidad de cosas y de su distinción ordenada en la realidad (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 47, a. 1; Velde, 2006: 125-128).

Segundo, son eternas. Dado que la relación sigue a la acción y que la operación del intelecto divino es eterna, las relaciones que Dios conoce también son eternas (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 7; 1979, *De 108 Art.*: a. 66). Dicho de otra manera, el entendimiento divino conoce desde la eternidad su esencia como imitable de diversos modos por las creaturas. Por eso, es inadmisible trasladar la temporalidad de las creaturas existentes a las múltiples relaciones ideales conocidas por Dios. Pero, por otro lado, tampoco se debe proyectar la eternidad del conocimiento divino al universo creado (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 14, a. 8, ad 2; q. 46, a. 1, ad 9-10).

Tercero, existen como conocidas en el intelecto divino (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 4; q. 28, a. 4, ad 3). Desde sus primeras obras, Tomás enseña que «las relaciones por las que se alcanza la distinción de las ideas no están fundadas en el ser divino, sino en su intelecto. De ahí que no tengan realmente ser en Dios, sino que solamente son entendidas por él» (Aquino, 1929, *In I Sent.*: d. 26, q. 2, a. 3, ad 2). Las relaciones proporcionales que las ideas implican, y sin las cuales no se las puede comprender, existen en íntima dependencia de su principio, que no es otro que el intelecto divino conocedor de su esencia en cuanto imitable. Pero, aunque el ser de las relaciones ideales consiste en ser conocidas, es necesario advertir que dichas relaciones no son puros entes de razón, ya que también existen de alguna manera fuera del intelecto, o sea, en la esencia divina como en su fundamento.

A modo de conclusión podemos sostener que las ideas son los términos inmanentes de la intelección divina respecto de la creación. Desde la eternidad, el intelecto de Dios concibió cada idea como una semejanza creable de su propia esencia. Este conocimiento es fruto de la intuición divina de la esencia «ut participabilis», operación que responde a la naturaleza absolutamente perfecta de la ciencia de Dios. Por eso, hablar de las ideas divinas es hablar de la esencia conocida como razón de cada cosa. Esta condición no modifica en nada la realidad de la esencia, no altera su simplicidad, pero representa un añadido de razón, más específicamente una relación a la creatura entendida por Dios. Precisamente para significar dicha relación es impuesto el nombre de idea.

La idea divina implica un 'hacia otro': la creatura conocida y por hacer. El principio de dicha relación es, por supuesto, la intelección divina. Ella es la que pone al inteligente divino en relación con los creables al entenderlos a partir de su esencia. Esta apertura de Dios, desde la inmanencia de su entender, constituye, en su sentido más profundo y crucial, una disponibilidad divina hacia lo otro que, en cuanto conocido como creable, existe en el intelecto divino. Pero Dios no se entiende a sí mismo como idea de uno, sino de muchos. Por eso la apertura o disponibilidad de la que hablamos, sin vulnerar la simplicidad del ser divino, es múltiple, puesto que Dios conoce que su esencia puede ser imitada de diferentes modos por distintas y numerosas creaturas.

Finalmente, dado que en la idea termina el acto de la ciencia divina de la creatura, analógicamente a como la ciencia del artífice termina en la forma del

artefacto que concibe, es posible afirmar con toda verdad que Dios conoce cada ente en su singularidad. Al estar presentes intencionalmente en él por sus ideas, las creaturas no son extrañas a Dios. No hay, en consecuencia, ningún rasgo de los entes finitos que Dios ignore. La idea no implica solamente el conocimiento de la naturaleza de la cosa, sino también de que 'esta' cosa existe en un determinado tiempo y de todas las características que le pertenecen, sea por parte de la materia o de la forma. Todos estos aspectos están contenidos en la relación ideal en cuanto modo de imitación creatural de la esencia divina conocido por Dios. Esto explica que la creación, siendo obra de la sabiduría divina, tenga por objeto el subsistente singular, que en Tomás de Aquino no es otra cosa que el compuesto de sujeto esencial y acto de ser.

Referencias bibliográficas

Agustín (1975). *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL 44 A. Turnholti: Brepols.

Aquino, Tomás de (1929) (*In Sent.*). *Scriptum super libros Sententiarum*. Ed. P. Mandonnet, t. 1. Paris: P. Lethielleux.

— (1961) (*C.G.*). *Summa contra Gentiles* (textus leoninus diligenter recognitus). Ed. C. Pera *et al*. Torino-Roma: Marietti.

— (1963) (*S.Th.*). *Summa Theologiae* (cum textu ex recensione leonina). Ed. P. Caramello. Torino: Marietti.

— (1965) (*De Pot.*). *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. Torino-Roma: Marietti.

— (1970) (*De Ver.*). *Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Leonina, t. 22/1.2, q. 1-7. Roma: Sanctae Sabinae.

— (1972) (*De Ver.*). *Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Leonina, t. 22/2.1, q. 8-12. Roma: Sanctae Sabinae.

— (1979) (*De 108 Art.*). *Responsio ad Magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis*. Ed. Leonina, t. 42. Roma: Editori di san Tommaso.

— (1992) (*In De Trin.*). *Super Boetium de Trinitate*. Ed. Leonina, t. 50. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf.

— (1996) (*Quodl.*). *Quaestiones de quolibet*. Ed. Leonina, t. 25/2. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf.

Avicena (1977). *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*. Ed. S. van Riet. Louvain-Leiden: E. Peeters-E. J. Brill.

Boland, Vivian (1996). *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*. Leiden: Brill.

Bonino, Serge-Thomas (1996). *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu). Introduction, traduction et commentaire*. Fribourg-Paris: Éditions Universitaires-Éditions du Cerf.

— (2003a). «Les vicissitudes de la science divine». *Revue Thomiste*, 103, 291-307.

— (2003b). «Les idées divines selon Hervé de Nédellec». *Revue Thomiste*, 103, 451-477.

Boulnois, Olivier (2002). «Ce dont Dieu n'a pas idée, Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e-XIV^e siècles)». En: Boulnois, Olivier; Schmutz, Jacob y Solère, Jean-Luc (eds.). *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*. Paris: Vrin, 45-78.

Doolan, Gregory (2008). *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Emery, Gilles (2016). «*Ad aliquid*. Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas». En: Lamb, Matthew (ed.). *Theology Needs Philosophy. Acting against Reason is Contrary to the Nature of God*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 175-201. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d2dp79.14>

Escoto, Duns (1963). *Ordinatio*, I, d. 26-48. Ed. Commissionis Scotisticae, t. 6. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

— (1966). *Lectura*, I, d. 8-45. Ed. Commissionis Scotisticae, t. 17. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

— (1998). *Reportatio Parisiensis I-A, D. 36*. Ed. T. Noone, *Medioevo*, 24, 391-453.

Floucat, Yves (2001). *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Téqui.

Gantes, Enrique de (1983). *Quodlibet IX*. Ed. R. Macken, *Opera Omnia* t. 13. Leuven: Leuven University Press.

— (1991). *Quodlibet VII*. Ed. G. A. Wilson, *Opera Omnia* t. 11. Leuven: Leuven University Press.

Genuyt, François-Marie (1974). *Vérité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de saint Thomas*. Paris: Vrin.

Gilson, Étienne (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.

Hamesse, Jacqueline (1990). «*Idea* chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles». En: Fattori, Marta y Bianchi, Massimo (eds.). *Idea. VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 63-87.

Herrera, Juan José (2014). «*Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit*. A propósito de la recepción tomasiana de Metaphysica XII, 9». *Cauriensia*, 9, 49-74.

Krempel, Anton (1952). *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*. Paris: Vrin.

Noone, Timothy (1998a). «Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation». *Franciscan Studies*, 56, 307-324. <https://doi.org/10.1353/frc.1998.0017>

— (1998b). «Scotus on Divine Ideas: *Rep. Paris. I-A*, d. 36». *Medioevo*, 24, 359-453.

Paissac, Henri (1951). *Théologie du Verbe: Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Velde, Rudi te (2006). *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate.

Wippel, John (1993). «Thomas Aquinas on the Divine Ideas». En: Reilly, James (ed.). *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 125-162.

Juan José Herrera obtuvo la Licencia en Teología y el Doctorado en Filosofía en el Instituto Católico de Toulouse. Desde 2008 enseña Metafísica y Teología Filosófica en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Es autor de *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, y editor de *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre «Metafísicas medievales y diferentes concepciones de Dios».

Juan José Herrera received the Licence in Theology and the Doctorate in Philosophy from the Catholic Institute of Toulouse. From 2008 he teaches Metaphysics and Philosophical Theology at the Faculty of Humanities of the University of Northern Saint Thomas Aquinas (Argentina). He is the author of *La simplicidad divina segun santo Tomas de Aquino*, and editor of *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*. He is currently directing a research project on "Medieval metaphysics and different conceptions of God".

Explorando el paraíso. Las *Expositiones in Ierarchiam coelestem* de Juan Escoto Eriúgena y la conformación de los ángeles

Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas
Sociedad de Filosofía Medieval
angelvicentev@gmail.com

CC BY

Resumen

Es de todos conocido que Juan Escoto tradujo el *Corpus dionysiacum* al latín. Este artículo analiza algunos aspectos de las *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, referidos a los ángeles y los modos de conformación que expone Dionisio y que Juan Escoto asume en su propio discurso.

Palabras clave: analogía; jerarquía; Pseudo-Dionisio; Juan Escoto Eriúgena

Abstract. *Exploring Paradise. John Scottus Eriugena's* Expositiones in Ierarchiam coelestem *and the Formation of the Angels*

It is well known that John Scottus translated the *Corpus dionysiacum* into Latin. This article analyses some aspects of the *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, concerning the angels and their form, which Dionysius expounds and which John Scottus incorporates into his own discourse.

Keywords: analogy; hierarchy; Pseudo-Dionysius; John Scottus Eriugena

Los términos «jerarquía» y «analogía», íntimamente unidos al pensamiento de Pseudo-Dionisio, han sido y siguen siendo considerados por una cierta corriente de pensamiento como un residuo arqueológico de una teología desfasada. El concepto de *jerarquía*, en particular, representa para muchos filósofos y teólogos contemporáneos un aspecto poco edificante de la teología, que nos recuerda los siniestros conceptos de *casta* o *estamento*. Ahora bien, este término, que aparece frecuentemente en el *Corpus dionysiacum* se ha revelado particularmente complejo, como pone de manifiesto el magnífico libro de René Roques, *L'univers dionysien*[1]. Esta obra constituye una advertencia para aquellos que intentan simplificar en exceso sus diversos componentes o reducir la

1. Roques (1983).

ISBN 978-84-490-8043-2

originalidad de Dionisio (llamémoslo así) a la mera apropiación de los conceptos neoplatónicos.

El concepto dionisiano de *jerarquía* engloba, junto a aspectos más evidentes, otros que lo son menos. Corremos el riesgo, claro está, de imaginar en él ingredientes que no estaban en la mente de Dionisio. Pero este es un riesgo que se corre siempre en la interpretación de textos, sean antiguos o no. Entre los aspectos más evidentes podemos señalar la integración de diversos rangos o niveles en una estructura que concede prioridad ontológica a unos rangos respecto a otros. Es este un aspecto que ya aparece con claridad en Plotino, y que ha sido analizado en profundidad por D. J. O'Meara[2]. Se trataría de una ordenación de elementos en función del proceso de generación, procesión o progresión de lo existente, así como de su retorno o conversión. Este aspecto relaciona claramente a Dionisio con el neoplatonismo tardío y constituye un elemento inquietante para una doctrina genuinamente cristiana. La dificultad principal radicaría en que este proceso ordenador de los diversos rangos u órdenes aparece con tal grado de autonomía que parece oscurecer, cuando no anular, la omnipotencia de Dios Creador. En efecto, cada grupo jerárquico parece estar sometido a una ley fatal que obliga mecánicamente a los niveles subordinados a contemplar los niveles superiores como auténticamente creadores y por tanto dispensadores de luz, de belleza y de bondad. Se asemeja peligrosamente a una especie de mecanismo cerrado y automático que induce a olvidar el origen, a conceder a los rangos primeros un poder absoluto sobre los segundos y terceros. Las tríadas jerarquizadas de potencias angélicas parecen interponerse entre Dios y el mundo. No aparecen como elementos transparentes, sino opacos. La luz no parece difundirse con claridad en estas jerarquías, más bien parece quedar atrapada en esta estructura, como si la luz recibida fuera desvirtuada necesariamente. En realidad, las jerarquías dionisianas pretenden indicar una distribución de la ciencia y la actividad divinas *por mediación* hacia el conjunto del universo creado, con la finalidad de asemejarlo a Dios, es decir, divinizarlo.

Se puede advertir también otra faceta de las jerarquías (y especialmente las angélicas). Podemos concebir las jerarquías como un cauce por el que discurren las gracias y dones desde Dios hasta las criaturas. Así concebidas las jerarquías angélicas ofrecen un aspecto menos dinámico, más petrificado. Se asemejarían al fondo de un torrente que permite distribuir los dones de Dios. Habría, pues, un aspecto más dinámico conviviendo con otro más estático.

Otro aspecto es la cooperación de las esencias inteligentes e inteligibles. Esto significa que en el proceso de divinización que abraza al universo entero, unas entidades son más capaces de extender la divinización que otras, en tanto que participan más de ella. Esta es la idea fundamental del concepto de *analogía*, tal como aparece en el *Corpus dionysiacum*. De acuerdo con esto, Dios

2. O'Meara (1975). En esta obra se establece una relación entre Plotino y Pseudo-Dionisio. Las relaciones jerárquicas aparecen ya en el platonismo medio, en autores como Albino, Máximo de Tiro, Apuleyo y Numenio.

habría preferido contar con la colaboración de los entes racionales, inteligibles e inteligentes, para distribuir sus dones. No como una señal de impotencia, sino como una demostración de generosidad. Ordenamiento, mediación, participación, cooperación, distribución y divinización son términos que aluden a los aspectos más evidentes de esta actividad jerárquica.

Junto a estos aspectos más evidentes aparecen otros más escondidos, pero que en mi opinión también forman parte del concepto dionisiano de *jerarquía*, aunque han sido con frecuencia ignorados o analizados al margen de este concepto. Podemos denominarlos provisionalmente como la *permanencia de las esencias* y el *movimiento por naturaleza de las criaturas*.

La permanencia de las esencias en el ser es una doctrina claramente dionisiana que aparece desarrollada especialmente en el tratado *Sobre los nombres divinos*. Consiste en la afirmación de que todos los entes por su propia naturaleza forman parte, como criaturas, de un universo ordenado. Esto tiene dos consecuencias indisolublemente unidas: la consistencia ontológica de los entes y su ensamblaje con otros entes en un conjunto no solo ordenado sino también armonioso y bello. La idea central de este argumento es que Dios ha diseñado los entes con una resistencia ontológica al cambio, a la mezcla, a la mutación. Referido a la jerarquía celeste significa que un querubín no puede ser un serafín, un ángel no puede ser un arcángel, etc. Aquí no hay una desvalorización de unas esencias celestes respecto a otras, sino la revelación de una disposición, un orden y, podríamos decir, un diseño multiforme pero inmutable. Cada ente angélico conserva su dignidad, y su capacidad de divinización en la medida en que le está permitido.

La jerarquía celeste dionisiana no es solamente un modelo al que debe imitar la jerarquía eclesiástica, sino que revela un modelo para todo el universo creado. Así, del mismo modo que un ángel no puede ser un arcángel, un hombre no puede ser un ángel. Su naturaleza está definida por Dios y no puede transmutarse. Algunas doctrinas origenistas defendían precisamente esta mutación, lo que nos induce a pensar que es probable que Dionisio pensara al elaborar su obra en combatir la que él consideraba una amenaza para la fe de la Iglesia.

Como he tratado de argumentar en otro lugar[3], Dionisio era bien consciente de las controversias origenistas, pero también de las controversias cristológicas. El problema de la mezcla de las naturalezas puede enfocarse también desde la problemática cristológica. De hecho, creo que Dionisio ha vislumbrado un problema común en ambas controversias: la amenaza de la fusión de lo divino y lo humano en las criaturas racionales. Más específicamente, considero que el problema que verdaderamente le inquieta es la mezcla o división de las naturalezas humana y divina en Jesucristo.

Junto a este concepto figura también la clara afirmación dionisiana de que cada criatura, terrestre o celeste, visible o invisible, posee un movimiento natural que le impulsa hacia su origen, que es su fin. Con este concepto también

3. Valiente (2016).

se enfrenta Dionisio a la idea de caída, propuesta por Orígenes, pero también a la desvalorización del cuerpo propuesta en general por todo el helenismo.

La mayoría de estos aspectos relacionados con las nociónes de *jerarquía* y de *analogía* han sido advertidos de modo admirable por Juan Escoto Eriúgena. Tanto en sus *Expositiones* como en su obra principal *Periphyseon*.

En las *Expositiones in Ierarchiam coelestem* Juan Escoto ha captado adecuadamente el mensaje dionisiano y, además de tratar de justificar su propia traducción, añade comentarios, sugerencias y desarrollos que hacen más comprensible dicho mensaje[4]. Por otra parte, incluye su propia visión que en este momento de su evolución filosófica y teológica se aúna con el texto dionisiano como resultado de una larga convivencia con él, haciendo más visibles algunos aspectos que estaban camuflados o insospechados en su traducción.

El *Comentario a la Jerarquía celeste*, no es, pues, simplemente un comentario a su traducción, haciéndola más inteligible, sino sobre todo una reflexión que se identifica en gran medida con Dionisio. Una reflexión que intenta aclimatar un texto oscuro en un ambiente cultural incipiente, sometido en gran medida a la disciplina eclesiástica de su tiempo.

Escoto es consciente de estar bajo el dominio y la vigilancia de los modos rudimentarios de sus posibles lectores. Aunque sigue fielmente el texto dionisiano, esforzándose por no dar rienda suelta a sus propios desarrollos filosóficos, no deja de discurrir cuando puede por los caminos de su propia intuición. Hace uso de un lenguaje elegante y sugerente, de modo que puede decirse que sugiere más que asevera. Es probable que Escoto pretendiera elaborar su *Comentario* con vistas a un público amplio, pues era consciente del gran interés que despertaban las obras de San Dionisio en su tiempo. De modo que puso especial interés en clarificar su traducción, no solo justificándola, sino tratando de explicitar sus diversos componentes. En esta comunicación trataré de fijarme fundamentalmente en los comentarios más personales de Escoto, más alejados de la mera explicación de la traducción. Mi propósito es destacar sobre todo el aspecto literario del comentario, es decir, subrayar la capacidad del filósofo irlandés para representar un universo celeste más cercano.

Las nociones de *jerarquía* y *analogía* van a servir a Juan Escoto para intentar esbozar una imagen verosímil del mundo angélico y del mundo celestial. Sin embargo, si se mira detenidamente su *Comentario a la Jerarquía celeste*, se comprueba que Juan Escoto partiendo del texto dionisiano se aleja, por decirlo así, hacia el terreno de la literatura y de la fantasía; es decir, encuentra los argumentos dionisianos excesivamente fríos y acartonados. Si bien ha entendido adecuadamente la estructura de fondo desarrollada por Dionisio, intenta conducirla con la imaginación hacia un terreno más creíble.

La providencia paterna, dice Escoto al comienzo del *Comentario*, multiplica su rayo simple por medio de velos connaturales a nosotros, para que seamos conducidos de nuevo a la primitiva simplicidad, por medio de la jerarquía eclesiástica. Pero esto también lo hace con las jerarquías celestes:

4. *Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem* (= *Exp.* (1975)).

> A las citadas jerarquías, es decir, las celestes esencias, en tanto que son por naturaleza inmateriales, por encima de todo lugar y tiempo, por encima de todas las figuras, formas y ordenaciones materiales, las expuso [la providencia] de forma variada por medio de figuras, formas y ordenaciones materiales a semejanza de nuestra jerarquía que aún está en esta tierra, esto es, las multiplicó en visiones, símbolos y alegorías diversas, y las conformó a nuestra debilidad, porque la simplicidad y la unidad inteligible de estas era imposible que se manifestara por sí misma a nosotros (*Exp*. I, 3, 451-459).

Las celestes sustancias a las que no circunscribe ninguna forma o figura sensible, ni están compuestas de partes, se diversifican y se multiplican de modo interior en las visiones proféticas o de modo exterior en los sentidos corpóreos. Se diversifican en sacratísimas conformaciones a semejanza nuestra, para que por medio de ellas seamos capaces de ascender hasta la altitud y semejanza simples:

> Pues no puede nuestro espíritu, rodeado y engañado por todas partes por las tinieblas densísimas de los diversos pecados, errores, falsos pensamientos e imaginaciones materiales, ser elevado hasta la imitación inmaterial de los ciudadanos celestes, es decir, a la semejanza según la naturaleza, y hasta la contemplación de la causa máxima de todo por la gracia divina, si no usa antes de una introducción por medio de cosas materiales, para llegar hasta allí (*Exp*. I, 3, 498-505).

Las formas visibles, o bien las que son contempladas en la naturaleza de las cosas, o bien las que son contempladas en los santísimos sacramentos de la divina Escritura, no son hechas por sí mismas, ni han de ser deseadas por sí mismas, sino que son representaciones de la *Belleza invisible*, por medio de las cuales la divina providencia hace volver los espíritus humanos hasta la misma belleza pura e invisible de la verdad misma. Así las suavidades sensibles significan los olores corpóreos que recibe el olfato en figura de diseminación invisible, para que del mismo modo que por el sentido del olfato distinguimos las calidades de los olores, agradables o desagradables, así con el sentido interior distingamos la distribución inteligible de las virtudes. Por esto es por lo que el santísimo sacramento de la unción, o la expansión del incienso, son efectuados por los sacerdotes como un modelo de íntima suavidad de las virtudes.

Las luces materiales, o bien las que están situadas de forma natural en los espacios celestes, o bien las que son realizadas por artificio humano en la tierra, son imágenes de las luces inteligibles y de la verdadera Luz misma que está sobre todas las cosas, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo:

> San Dionisio nos enseña de forma firme que no solo los espíritus humanos, aún retenidos por la carne, por medio de símbolos sensibles, sino que incluso los intelectos angélicos, liberados de todo peso carnal, por medio de invisibles significados, a los que denomina *teofanías*, conocen la misma verdad, porque por sí misma para ninguna criatura, racional o inteligible, es comprensible, elevada sobre todo sentido e intelección, alejada de toda criatura visible e invisible (*Exp*. I, 3, 596-604).

Dionisio hablando en latín, diríamos, nos advierte que ninguna criatura terrestre ni celeste comprende adecuadamente a Dios; tal es su eterna y abismal elevación. Solo podemos aproximarnos analógicamente. Salta a la vista el modo de expresión eriugeniano, tan elegante, tan preciso, tan sugerente.

Ya que nuestro espíritu no puede ascender por sí mismo hasta la contemplación íntima de las realidades inteligibles, la providencia divina ha interpuesto bellamente los símbolos desemejantes, que son sin embargo semejantes a nosotros que aún estamos contenidos en cuerpos sensibles, aunque desemejantes a los intelectos puros. San Dionisio nos advierte, dice Escoto, que hemos de volar por encima de todas las visiones proféticas con la mirada de la mente. No debemos pensar carnalmente las cosas espirituales, a diferencia de aquellos hombres que estiman con pensamientos impuros que más allá de las cosas que perciben con los sentidos nada hay. Así, no hemos de creer que los celestes y deiformes espíritus de los poderes angélicos tienen por naturaleza muchos pies, cuando carecen completamente de miembros corporales, o que se componen de muchas especies mezcladas simultáneamente, cuando están absueltas de toda especie visible. Algunas veces son representados con el rostro de bueyes, de leones feroces, de águilas con el pico curvo. Otras veces tienen seis alas con las que vuelan o se cubren el rostro. Estas cosas están formadas en el espíritu de estos profetas con la ayuda angélica para nuestra instrucción e introducción en el conocimiento purísimo de las esencias celestes, que están alejadas de toda figuración fantástica. Si alguien considerara incautamente estas figuraciones como el fin de su pensamiento y no ascendiera más allá de ellas hasta la contemplación de las cosas inteligibles, no solo no se purificaría, sino que se mancharía torpemente.

Así pues, para que una tal imaginación tan vacía y audaz no se deslice subrepticiamente en nuestros intelectos, conviene ascender sobre todas las cosas visibles y no entender los símbolos desemejantes como la verdad de las cosas inteligibles. No imaginemos, pues, ruedas ígneas sobre el cielo, donde ningún fuego es sensible, ni imaginemos tronos materiales, es decir, asientos fabricados de materia corpórea, necesarios para el asiento de la divinidad, ni imaginemos caballos de diversos colores, ni guerreros armados en las naturalezas espirituales. En comunión plena con Dionisio, Escoto, sin embargo, cultiva un modo diferente de narrar insinuando. Sus palabras trasladan el texto dionisiano revelando su lado más brillante. Retórica sí, pero envuelta en poesía.

La teología hace uso con mucha artificiosidad de cosas artificiales, es decir, de cosas fingidas por las santas imaginaciones, para la representación de los intelectos divinos, que por sí carecen de toda figura y forma circunscrita y sensible:

> Del mismo modo que el arte poética, por medio de fábulas ficticias y semejanzas alegóricas, expone una doctrina moral o física para el progreso de las almas humanas —esto es propio de los poetas heroicos, que alaban de forma figurada los hechos y las costumbres de los hombres valerosos— así la teología, como una poetisa, conforma la Santa Escritura con imágenes ficticias a medida

> de nuestro espíritu y con la adaptación por los sentidos corporales exteriores, como con cierta imperfecta puerilidad, para la perfecta comprensión de las cosas inteligibles, tanto más en cuanto que desea un cierto envejecimiento del hombre interior (*Exp*. II, 1, 142-151).

Adaptar la doctrina dionisiana, más que configurarla ontológicamente o metafísicamente. Ofrecer un modo asequible a la inteligencia humana, que descubriendo sus límites intenta acoger lo misterioso. Esto es lo que se propone Escoto.

Algunos piensan, sin embargo, que tales descripciones de los sagrados intelectos se han hecho de forma inconveniente en las Sagradas Escrituras. Piensan que no era conveniente establecer unas descripciones tan deshonestas, confusas y tan ampliamente alejadas de la verdad de los santos intelectos. Dicen que deberían haber hecho uso de una descripción que fuera una imagen de las formas lo más semejante posible a los intelectos angélicos. Deberían haber dado forma a las cosas incorpóreas con cosas apropiadas, y en cuanto hubiera sido posible a los teólogos emparentadas, es decir, figuraciones connaturales. No de estas formas viles de cosas materiales, por ejemplo, de hombre, de león y del resto de animales de esta especie, las cuales son creadas de materia terrena, humilde y frágil sino de las cosas que nosotros estimamos más valiosas o inmateriales, de naturaleza etérea, ígnea o celeste, que están próximas o cercanas a las sustancias supracelestes, porque son semejantes a los espíritus incorpóreos. Deberían, pues, representar las cosas celestes por medio de cosas celestiales, las deiformes por las máximas naturalezas de este mundo, las simplicidades de los seres simples por medio de los elementos simples.

Si los teólogos hubieran imaginado las inteligencias sublimes con las más sublimes naturalezas de este mundo, nuestro espíritu se elevaría de modo más sublime hasta el conocimiento de las cosas inteligibles. De este modo se podría evitar que pensemos que en lo supraceleste hay bueyes que puedan alabar a Dios con un mugido natural y que haya principados de ángeles con formas de pájaros que revolotean alrededor y otros animales diversos y materias innobles que nacen de la tierra.

Los teólogos no deberían haber dado forma a las virtudes celestes en sus visiones por medio de imágenes tan viles. Pero la investigación de la verdad, dice Escoto siguiendo a Dionisio, manifiesta la sacratísima sabiduría de las Sagradas Escrituras al conformar las virtudes celestes. Esta había previsto que no se hiciera ultraje a las divinas virtudes y que nuestro ánimo no se detuviera de modo pasivo en las viles y humildes descripciones. Pues en cuanto se configuran las virtudes divinas con imágenes viles y animales terrenos, tanto más son alabadas y exaltadas:

> No hay mayor alabanza que la que se adopta en la comparación de los contrarios, y las cosas divinas por medio de la ordenación de los ángeles han de ser contempladas en las visiones proféticas no como especies materiales y terrenas, sino como las razones espirituales y celestes de estas. A menudo vemos que los sabios alaban más la virtud en los más viles de los animales o de los frutos o de

> las hierbas o de las especies que en los más hermosos. ¿Qué hay más vil que el grano de mostaza y qué hay más valioso que su virtud, cuando es comparado por la fe católica al mismo Cristo, como enseña la parábola evangélica? (*Exp*. II, 2, 315-325)

Un esfuerzo de aclimatación de los textos dionisianos a una cultura diferente, a un mundo más atado a la visión, a lo visual y sensitivo. Escoto dice lo mismo, pero de otro modo. No estamos ante descripciones toscas o imitaciones serviles, sino ante un narrador excelente, consciente de las características de su propio auditorio.

Otra causa de las descripciones es ocultar la sagrada y secreta verdad de los espíritus supramundanos, y hacer incomprensible por medio de cosas incomprensibles y enigmas divinos a todos los que son indignos del conocimiento puro de las virtudes celestes. Es, pues, como una causa honestísima de la oscuridad de las conformaciones incomprensibles de la divina Escritura, dejar oculta para muchos espíritus corrompidos y poner en el misterio la verdad de los espíritus angélicos. ¿Por qué hay que admirarse, si respecto a las formas naturales y simples, las imágenes desemejantes, mezcladas, confusas y deformes son más apropiadas para significar las realidades divinas e inefables, que las perfectas, simples y carentes de toda la confusión de las formas naturales? Para decirlo más claramente, comprendo mejor a Dios cuando escucho afirmar sobre Él: no es esencia, no es bondad, porque es supraesencial y más que bueno, que cuando escucho: es esencia, es bondad. Esto introduce a Dios entre todas las cosas, aquello lo exalta sobre todas las cosas.

Cuando en las imágenes de los santos profetas para representar las celestes virtudes veo la imagen de un hombre con plumas y que vuela, no me equivoco fácilmente, porque en la naturaleza de las cosas visibles no he visto un hombre con plumas que vuela, ni lo he leído, ni lo he escuchado. Es pues monstruoso y completamente ajeno a la naturaleza humana. Y por eso estoy obligado más rápidamente a negar que las divinas virtudes y el mismo Dios estén circunscritos y conformados de modo deforme que a admitir que haya tales figuras de modo natural en las cosas celestiales:

> Y si alguien dijera: parece que San Dionisio nos enseña que las virtudes angélicas carecen completamente de los cuerpos por las razones dichas antes, a lo cual ha de responderse brevemente: niega absolutamente que los espíritus divinos tengan cosas materiales terrenas y cuerpos mortales, corruptibles, diferenciados con composiciones de miembros, circunscritos en formas sensibles y espacios locales, mutables en el tiempo o imágenes de todas estas cosas, ni interiormente en la memoria con fantasías, ni exteriormente en la impresión de los sentidos. Pero no solo no niega que las cosas espirituales posean cuerpos simples, que no están reducidos por ningún ordenamiento de formas sensibles y son muy semejantes y convenientes para los mismos espíritus divinos, sino que lo afirma (*Exp*. II, 3, 692-703).

No es tan seguro que sea precisamente esto lo que afirma Dionisio, pero qué bien lo insinúa Juan Escoto, con qué sutileza lo sugiere, con qué fervor.

En sus cuerpos celestes y sutilísimos se aparecen a menudo visiblemente a las miradas humanas, como Abrahán y Tobías, cambiando las cualidades invisibles e incircunscriptas de sus cuerpos espirituales en algunas formas visibles, en las que quieren manifestarse a los hombres.

Si todas las cosas participan del sumo Bien, es necesario entenderlo partiendo de todas las cosas, es decir, en todas las cosas materiales contemplar las buenas visiones de las cosas inmateriales y de estas materias sensibles formar desemejantes semejanzas, para que por medio de estas se comprendan las potencias invisibles e intelectuales.

Así, el furor y la ira están inscritas en las bestias carentes de razón, según su movimiento natural. Este movimiento o impulso está lleno de ira y de furor, como entre los leones y otros animales feroces. Sin embargo, en estos animales tales impulsos no han de ser reprendidos, puesto que son naturales, y sin ellos la propiedad de la naturaleza de estas mismas bestias no puede ser llevada a término; un león dulce no es un león. Pero cuando tal ímpetu de furor y de ira se predica de Dios, de un ser intelectual o de un ser racional, es preciso que se entienda con otro sentido que el que se percibe en las bestias.

El furor irracional es pues la imagen de la fortaleza racional. La ira de la fiera simboliza el impulso de los espíritus inteligibles hacia la divina veneración y hacia el inmutable amor de la justicia. Por la concupiscencia no debemos entender un movimiento irracional sino el amor divino. Dicho amor es una loable concupiscencia de la inmaterialidad misma que supera toda razón y comprensión. Esta concupiscencia es una imagen del inflexible deseo de la supraesencial, casta e impasible contemplación y de la eterna e invisible unión a la pura luminosidad de la belleza invisible, de la que brota toda forma y toda belleza.

La utilización de partes viles de la materia terrena y mortal para designar las esencias celestes es apropiada porque la materia misma tiene su sustancia del Bien supremo, que es el único que verdaderamente es. La materia tiene unas ciertas resonancias de la belleza intelectual. Aquí Escoto retoma la revalorización de lo corpóreo que tanta importancia tiene en Dionisio y que es frecuentemente ignorada.

También las denominaciones de los intelectos celestes ponen de manifiesto la propiedad deiforme de cada uno. Todos los nombres de las virtudes celestes designan su deiformidad, es decir, su modo propio de asemejarse a Dios; así pues, la investigación diligente de la interpretación de cada uno de los nombres pone de manifiesto las propiedades especiales y comunes de cada una de las esencias inteligibles. La teología trata de formar para nosotros palabras significativas con las que podamos nosotros designarlas.

Otras formas características de la configuración de las esencias celestes, que aparecen en el tratado dionisiano y son comentadas por Escoto, son el movimiento, la iluminación y el fuego.

Los Serafines se mueven siempre y están en un eterno movimiento cerca de los misterios divinos, no con movimiento local ni temporal, sino con una inefable acción contemplativa por encima de todo lugar y todo tiempo; movimiento incesable, cálido, sutil. Incesable porque vuelan cerca de Dios sin cesar.

Ninguna criatura racional o intelectual puede conocer qué sea el sumo Bien, pues supera toda razón e intelecto y no puede ser definido por ninguna virtud creada del universo. Sin embargo, toda criatura racional e intelectual gira en torno a Aquel, en tanto que saben que Aquel indudablemente es. Porque todas las cosas que han sido hechas por Él se dice que están alrededor de Él. El espíritu humano puro o el intelecto celeste, moviéndose alrededor con movimiento inteligible observan que está presente en ellos el principio interior, en la participación de cuya bondad subsisten:

> Tal movimiento circular, o, como más claramente se puede decir, esférico, alrededor del sumo Bien, como alrededor de un centro inmóvil, es común a todas las criaturas visibles e invisibles, aunque no se mueven del mismo modo: pues cuanto más se aproximan a Él, se mueven de modo más ligero, más incesante, más cálido, más rápido y más superardiente. Y esto es lo que dice sobre los Serafines, iguales a los órdenes que se mueven muy cerca de Dios, extendiendo su contemplación por medio de los órdenes que están alrededor de Dios, y comprenden que Él es, pero no qué es. El movimiento de estos es incesante, porque no cesa, cálido, porque arde en la pasión de la caridad, sutil y veloz, porque sutilmente y rápidamente penetra todas las cosas, y suprahirviente, pues sobre todas las cosas que son después de ellos la primera jerarquía de las virtudes celestes hierve en el amor del sumo Bien (*Exp*. VII, 1, 129-143).

Su movimiento es uniforme, ya que se dice que es un movimiento estático o una estabilidad móvil. Porque toda criatura desde lo más elevado hasta lo más bajo posee su propio movimiento natural. Permanecen incesantemente e incomprensiblemente girando en círculo, es decir, circundando la eterna ciencia de Dios. Giran en torno de la ciencia de Dios, no porque la circunden exteriormente, sino porque la examinan interiormente.

La suprema sabiduría, que es Dios, difunde su resplandor de modo inmediato a ellos; después, por medio de ellos esta efusión fluye hacia los inferiores a modo de un río que brota. Están, en cuanto le es permitido a una criatura, colmadas de la luz de la principal belleza supraesencial y en la contemplación de la triple Luz. Están inmersas en la contemplación de la Belleza causal que da forma a todas las cosas. La causa supraesencial del universo creado luce tres veces, ya que brilla en tres sustancias de una misma esencia. Luce en el Padre, del que todo procede; luce en el Verbo, por quien todo fue hecho; luce en el Espíritu, por el que todas las cosas son santas.

El rayo distribuye su luz de modo más oscuro en las materias más espesas y terrenas. Esto no sucede por la lentitud o la debilidad del rayo, sino por la resistencia de las materias que han de ser iluminadas. Esta luz es reflejada y distribuida por las esencias celestes a todas las demás criaturas.

La virtud ígnea de los Serafines es purificadora de los órdenes que están por debajo y consumidora de toda desemejanza. Pues, purifica a los que llegan a ser dignos de la suprema sabiduría, y abrasa completamente a estos, consumiéndolos en sí misma y devorándolos con la llama de su caridad. Esta virtud ígnea

de los Serafines es inabarcable e inextinguible; inabarcable porque se revela toda a los inferiores; inextinguible porque siempre arde en ella el amor divino.

Todas las virtudes celestes tienen la fuerza ígnea, la efusión de sabiduría y el misterio de la ciencia divina. No hay ninguna criatura visible con la que se expresen en mayor medida las imágenes divinas como con el fuego. Del mismo modo que la ausencia completa de calor hace que los cuerpos estén como muertos, por medio del fuego se renuevan todas las cosas sensibles. Nada es más móvil que el fuego, en tanto que por él todos los cuerpos se mueven. Penetra todas las cosas de modo oculto con una rapidez inefable. Devora y consume en sí mismo todos los cuerpos que se disuelven, pero no es consumido por ninguno. La naturaleza ígnea es invisible, pero se manifiesta en sus actividades. A todas las cosas se transmite abundantemente de igual forma y en nada disminuye, aunque no en todas las cosas ejerce sus actividades de igual manera.

En resumen, Juan Escoto desarrolla y amplía facetas solo apuntadas en el texto dionisiano, buscando describir, narrar, imaginar un mundo verdadero en las alturas. Un mundo menos intelectivo y más bello, donde la belleza es más humana, más adaptada a nuestro espíritu. No hay que olvidar que Dionisio se ha trasladado a un mundo frío, buscando alejarse de la multitud que polemiza sin entender. Ha intentado tratar los mismos temas controvertidos de la época que le tocó vivir con otros términos, con otros argumentos, desde otra perspectiva. Una visión tan alejada del vivir cotidiano que ha costado siglos comenzar a entender sus verdaderos propósitos. Escoto, con un conocimiento fidelísimo del texto, intenta hacerlo más palpable a sus lectores y a sí mismo. Entendiendo muy bien a Dionisio, trata de hacerlo más asequible. Al mismo tiempo inaugura un modo excepcional de narrar lo inefable, de describir lo escondido. Nos describe un paraíso más humano, más habitable. Los conceptos de *jerarquía* y *analogía*, que en Dionisio adquieren caracteres pétreos, se han tornado más cercanos a nuestro vivir. Escoto se esfuerza por infundir vida en estos conceptos, que en el *Corpus dionysiacum* se ofrecen al lector como estatuas distantes.

Referencias bibliográficas

Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem (1975). Ed. Jeanne Barbet. Turnhout: Brepols.

O'Meara, Dominic J. (1975). *Structures hiérarchiques dans la pensé de Plotin*. Leiden: J. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004320482>

Roques, René (1983). *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* Maubourg: Les Éditions du Cerf (París, 1954).

Valiente. Ángel V. (2016). «Teárquica supraesencialidad. Una aproximación al tratado *Sobre los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio Areopagita». En: Murillo, Ildefonso (ed.). *Pensar y conocer a Dios en el siglo xxi*. Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico/Publicaciones Claretianas, 316-317.

Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas nació en Daimiel (Ciudad Real) en 1960. Es doctor en Filosofía. Su tesis doctoral llevaba por título «El *Corpus dionysiacum* y su influencia en la obra de Juan Escoto Eriúgena» (UNED, 2005). Una parte de esta tesis, muy reelaborada, fue publicada con el título: *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus dionysiacum* (Pozuelo de Alarcón, 2013). Ha publicado diversos artículos y comunicaciones sobre el *Corpus dionysiacum* y sobre Juan Escoto.

Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas was born in Daimiel (Ciudad Real) in 1960. He is Doctor in philosophy. His thesis is entitled "El *Corpus dionysiacum* y su influencia en la obra de Juan Escoto Eriúgena" (UNED, 2005). A part of this thesis, thoroughly reworked, was published with the title: *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus dionysiacum* (Pozuelo de Alarcón, 2013).

2

Metaphysical and Theological Speculation after Duns Scotus

La especulación metafísica y teológica a partir de Duns Escoto

L'especulació metafísica i teològica a partir de Duns Escot

Pessoa e relação em João Duns Scotus

Juliano Ribeiro Almeida
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (Brasil)
julianorial@gmail.com

Resumo

Duns Scotus, a partir da teologia sobre a Trindade, prefere o conceito de pessoa de Ricardo de S. Vítor — «existência incomunicável» — ao de Boécio — «substância individual de natureza racional» —, para que sob tal conceito pudessem estar igualmente as pessoas divinas, os anjos e as pessoas humanas. Na obra primitiva *Lectura*, Scotus, seguindo sua doutrina sobre o princípio de individuação como sendo a *differentia individualis*, defende que as pessoas divinas existem independentemente das relações intratrinitárias, já que *relatio* é uma das categorias, existindo, portanto, apenas ao inerir à substância, que lhe é anterior. Porém, na amadurecida obra *Ordinatio*, Scotus prefere aderir à tradição agostiniana e tomista, segundo a qual as pessoas divinas consistem nas relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo; porém, mantendo o conceito ricardiano de pessoa como existência incomunicável, Scotus afirma a pessoa como *ultima solitudo*, autônoma, mas em relações transcendentais.

Palavras chave: incomunicabilidade; existência; Trindade; pessoalidade

Abstract. *Person and Relation in John Duns Scotus*

Duns Scotus, departing from the theology of Trinity, prefers Richard of Saint Victor's concept of person — "incommunicable existence" — to Boethius' — "individual substance of rational nature" —, because under such a concept could be considered divine persons, angels and human persons likewise. In his primitive work *Lectura*, Scotus, following his own doctrine on the principle of individuation as *differentia individualis*, asserts that the divine persons exist independently from the intratrinitarian relations, since *relatio* is one of the categories, and therefore only exists while inhering in the substance, which is prior to it. Yet in the mature work *Ordinatio*, Scotus prefers to adhere to the Augustinian and Thomist tradition, according to which the divine persons consist of relations between the Father, the Son and the Holy Spirit; however, keeping the Richardian concept of person as incommunicable existence, Scotus states that person is *ultima solitudo*, autonomous but in transcendental relations.

Keywords: incommunicability; existence; Trinity; personhood

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

Introdução
1. Da Essência ao Indivíduo
2. Do Indivíduo à Pessoa
3. Pessoa: Relação ou Incomunicabilidade?
4. A Primazia da Pessoa sobre a Essência
5. Independência *versus* Relações
Conclusão
Referências bibliográficas

Introdução

O filósofo e teólogo franciscano João Duns Scotus (†1308), como veremos neste artigo, desenvolveu um conceito de pessoa que está na base da antropologia da Modernidade. De fato, é possível antever no voluntarismo escotiano a ideia moderna de que a pessoa humana é fundamentalmente liberdade. Pode-se reconhecer na revolucionária predicação unívoca do ser, de Scotus, a possibilidade de tirar conclusões sobre a pessoa humana a partir da teologia das pessoas divinas. É possível, enfim, ver as premissas de autonomia e inviolabilidade da pessoa, no direito moderno, já presentes no conceito escotiano de incomunicabilidade da existência pessoal.

1. Da Essência ao Indivíduo

João Duns Scotus é conhecido como um dos pais da modernidade, entre outros motivos, devido à ênfase que dá, em seus escritos, aos conceitos de indivíduo e de pessoa sobre os de natureza e essência. Como se dá com todos os outros pensadores escolásticos, Scotus aborda esses termos partindo de um intento eminentemente teológico; ou seja, ao comentar os livros das Sentenças, de Pedro Lombardo, recorrendo à filosofia de Aristóteles, seu objetivo primeiro é apresentar fundamentação teórica, coerente com as exigências de cientificidade, para os dogmas cristãos da Santíssima Trindade e da Encarnação do Verbo. É a partir deste prisma teológico que a filosofia de Scotus é elaborada.

A um dos problemas fundamentais na filosofia escolástica, a questão sobre qual seria o princípio de individuação das substâncias, Scotus apresenta uma proposta de solução bastante autêntica. A tradição aristotélico-tomista teorizava que a causa da individuação de uma essência é a matéria assinalada pela categoria da quantidade (cf. Tomás de Aquino, 2008: II, 4). Scotus, por sua vez, vê nesta tese uma contradição: ora, se uma coisa individual é uma verdadeira substância primária, e se substância é aquilo que subsiste em si mesmo, logo, uma categoria — a quantidade — não pode ser causa de uma substância, já que esta é anterior e independente em relação a todo e qualquer acidente. Portanto, Scotus deduz, o princípio de individuação de uma substância — isto é, o que faz com que uma substância secundária se torne uma substância primária — deve ser algo da ordem da própria substância, e não da dos acidentes. A partir daí Scotus desenvolve a teoria de que a individuação é causada por uma forma substancial: a *differentia individualis* — também conhecida como *haecceitas* —, que é uma verdadeira «natureza individual» ao lado da *natura*

communis, esta já bastante conhecida na tradição aristotélico-tomista como *quidditas*. Logo, uma coisa possui quididade — isto é, uma forma que define o «que é» como espécie — e, simultaneamente, heceidade — ou seja, uma propriedade que a faz ser «esta» coisa, diferente das outras da mesma espécie.

A palavra *indivíduo* significa *aquilo que é indivisível*. Conforme a chamada «árvore de Porfírio», há uma escala dos entes, que vai da essência até ao indivíduo, indo do mais geral até ao mais particular. As ciências biológicas estudam os seres vivos também a partir desta ideia: nós, por exemplo, somos do *reino* animal, do *filo* dos cordados, do *subfilo* dos vertebrados, da *classe* dos mamíferos, da *ordem* dos primatas, da *família* dos hominídeos, do *gênero* homo e da *espécie* homo sapiens. Do reino à espécie, todos esses agrupamentos são divisíveis, pois comportam níveis subalternos com semelhanças que vão tanto diminuindo quanto mais se desce nesta escala, até que, dentro do grupo *espécie* (ou da *subespécie*), chega-se ao *indivíduo*, que é a instância última do ser e, por isso, não é passível de ser dividido. Para Scotus, a diferença individual não é simplesmente o conjunto dos acidentes que inerem nesta substância, ou seja, não é meramente as suas características físicas ou psicológicas etc. Há em cada ser singular uma diferença individual, anterior aos acidentes, agindo à maneira de uma verdadeira causa formal, fazendo com que Sócrates seja Sócrates e não Platão, isto é, seja um indivíduo único e irrepetível.

2. Do Indivíduo à Pessoa

Além da individuação das substâncias, há também o processo pelo qual o indivíduo pode ser dito *pessoa*. O pensamento cristão foi desenvolvendo uma antropologia própria na medida que forjava conceitos que fossem capazes de versar sobre o mistério do Deus dos cristãos, que é dito uma única substância em três pessoas distintas, uma das quais tendo assumido a natureza humana por meio de uma *união hipostática*. Entre os padres latinos mais antigos, como Santo Atanásio, a palavra latina *substantia* era a tradução do termo grego *hypóstasis*[1], que tinha como sinônimo *ousía*, que significa ser. Usava-se, então, o termo grego *prósopon* (em latim *persona*, máscara usada pelos atores) para designar as três pessoas divinas. Porém, para combater a heresia sabelianista[2], os padres gregos, especialmente os «capadócios mudaram isso ao dissociar *hypóstasis* de *ousía* e associá-la a *prósopon*» (Zizioulas, 2006: 158). Então, união hipostática significa a união da natureza divina à humana na única Pessoa do Verbo.

À época de Duns Scotus, conheciam-se basicamente três definições de *pessoa*:

Agostinho de Hipona (†430), em seu tratado *De Trinitate*, compreende pessoa, no sentido aplicável à divindade, como *relação*. O Deus uno é a essên-

1. De fato, *hypo-stasis* traduz-se literalmente por *sub-stantia*, sendo *hypo/sub* («debaixo») o prefixo de *stasis/stantia* («o que está de pé»).
2. Sabélio defendia que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são apenas papeis encenados pelo Deus uno na economia da salvação.

cia divina. O Pai é a relação de paternidade para com o Filho, o Filho é a relação de filiação para com o Pai, e o Espírito Santo é a relação de processão do Pai e do Filho, de tal modo que «a doutrina da Trindade não propõe que Deus é três pessoas que têm relações, mas três relações subsistentes que são de fato pessoas» (Grenz, 2001: 50-51).

Severino Boécio (†524), em seu tratado sobre as duas naturezas de Cristo, define pessoa como «substância individual de natureza racional» (Boécio, 3). Assim, ele identifica pessoa com o indivíduo dotado de razão.

Ricardo de São Vítor (†1173), em seu *De Trinitate*, define que pessoa, na Trindade, é uma «existência incomunicável de natureza divina» (IV, 22, en: Angelici, 2011) e, portanto, pessoa em geral seria uma existência incomunicável de natureza intelectual.

Duns Scotus afirma preferir a definição de Ricardo, pois esta, diz ele, «expõe e corrige a definição de Boécio, que diz que a pessoa é substância individual de natureza racional; porque esta implicaria que a alma é pessoa, o que é falso» (*Ord.* I, d. 23, n. 15). Além disso, tal conceito abriria a possibilidade de se deduzir que a natureza humana de Cristo é uma pessoa, o que também não acontece. De fato, Ricardo de São Vítor, ao analisar a posição de Boécio, diz: «Para que esta definição seja universal e perfeita, é necessário que cada substância individual de natureza racional seja uma pessoa e, inversamente, que cada pessoa seja uma substância individual de natureza racional» (*De Trinitate* IV, 21). Ora, a Trindade é uma só substância, mas não uma só pessoa; e cada pessoa trinitária é substância racional, mas não individual. Portanto, conclui Ricardo, esta definição boeciana de pessoa não atende à demanda, pois não é universalmente aplicável.

Ricardo prefere falar de *existência* a usar a expressão *substância individual*, pois a primeira é mais abrangente, incluindo tanto as pessoas divinas quanto as criadas. Parece que a preferência de Scotus pela definição ricardiana de pessoa como existência incomunicável depende diretamente do princípio escotiano de individuação, baseado na *differentia individualis*, que faz com que o particular seja autônomo e independente de tudo mais.

3. Pessoa: Relação ou Incomunicabilidade?

Na obra *Lectura*[3], que é do tempo em que Scotus lecionava na universidade de Oxford, ele «chega a afirmar que o Pai é Pessoa independente e infinitamente suficiente e beata em si mesma, independentemente da geração do

3. «Quia Pater aeternus formaliter beatus est actu intrinseco, sibi proprio, non productione Filii est formaliter beatus, quia sicut Pater non sapit sapientia genita, ita non est beatus beatitudine genita; sed quidquid est intrinsecum Patri, prius origine est in Patre quam producatur Filius sub ratione omni perfecta, aliter non esset beatus in illo priore originis quo est productivus Filii; in illo igitur priore originis est formaliter beatus. Sed in illo priore est una persona tantum et intelligitur un 'non-communicata essentia'; igitur essentia, ut non-communicata intelligitur, formaliter beatificat Patrem; igitur potest frui essentia in illo priore non fruendo persona, et sic etiam esse beatus» (*Lec.* I, d. 1, p. 1, q. 2, n. 48, Vat. XVI: 76).

Filho» (Iammarrone, 2003: 522). Portanto, nesta primitiva apreciação sobre a Trindade, Scotus parecia relutante em afirmar que as pessoas divinas são constituídas pelas relações, por serem absolutas em si mesmas e não dependentes mutuamente. Além disso, *relatio* é uma das 9 categorias, segundo Aristóteles. Ora, não podem existir acidentes em Deus, que é pura forma substancial. Russel Friedman explica:

> Primeiramente, ele afirma que uma coisa refere-se a uma outra através de relação, e portanto sem duas coisas preexistentes não há relação. Isso significa dizer que o que se refere por meio de relação é, pelo menos logicamente, anterior à própria relação; portanto relação não pode constituir as coisas relacionadas. Um segundo argumento que Scotus usa é que, dado que sabemos ser o Filho gerado, então deve haver um suppositum que gera o Filho, e este suppositum tem que ter existência 'anterior' (lógica, não cronologicamente falando) à relação entre o Pai e o Filho. […] Produção vem 'primeiro', relação 'segue-se' (Friedman, 2011: 202).

Porém, na amadurecida *Ordinatio*, Scotus volta atrás nesta teoria, por perceber que ela romperia com a tradição, que vinha desde Agostinho e havia sido solidamente estabelecida por Tomás de Aquino. «Refletindo mais profundamente sobre o mistério, Scotus parece ter mudado de opinião quanto à prioridade da essência sobre a Pessoa e quanto à absoluta independência do Pai em relação ao Filho» (Iammarrone, 2003: 522), pois a pessoa originante seria metafisicamente ininteligível sem a relação com a pessoa originada. Assim, no primeiro livro da *Ordinatio*, Scotus afirma: «Concedo que a primeira e a segunda pessoas não podem ser uma sem a outra sob [pena de] contradição» (*Ord.*, I, d. 28, q. 3, n. 95). A opinião final de Scotus é que «esta questão não pode ser decidida meramente à base de argumento e que é necessário apelar para a autoridade» (Cross, 1999: 66).

A conclusão de Scotus é que não há prioridade nem da essência nem das relações. «A essência divina existe à medida em que é individuada pelas relações que constituem as Pessoas. Por isso, a essência divina e as relações são simultâneas: Deus é simultaneamente uno e trino; a unidade e a trindade se implicam por necessidade metafísica» (Iammarrone, 2003: 523). Dessa forma, a argumentação escotiana mantém-se fiel tanto à tradição — que defende a relação na constituição da pessoa — quanto à sua própria doutrina da *haecceitas*, pois nela as propriedades particulares não estão em contradição com a essência comum, mas são simultâneas a ela.

No entanto, Scotus, mantém seu conceito geral de pessoa como existência incomunicável, até porque esta correção sobre as relações na Trindade apenas ressalta a ideia de que a pessoalidade é aquilo que não é comunicável de uma pessoa à outra, enquanto a natureza, por sua vez, é divisível por ser transmitida, tanto em Deus — pois o Pai é a fonte da divindade do Filho e do Espírito Santo — quanto nas criaturas — pois, pela reprodução, os seres vivos transmitem a natureza aos seus descendentes. A ideia escotiana de pessoa como existência incomunicável, mesmo aceitando a noção de relação como causa

das pessoas divinas, sustenta uma visão eminentemente positiva sobre a pessoa. Scotus destaca que, apesar de o termo incomunicável significar uma negatividade, o que ele afirma é algo, na verdade, de absolutamente positivo na pessoalidade. Ao concluir que essência e relação são simultâneas, Scotus parece estar preferindo a ênfase que a patrística grega deu às pessoas na Trindade, ao invés de sustentar a posição latina, que sempre parte da ideia de unidade de essência para se chegar à trindade de pessoas em Deus.

4. A Primazia da Pessoa sobre a Essência

Ioannes Zizioulas explica que Santo Agostinho e os padres latinos tendem a identificar a expressão «Deus uno» com a substância divina. A teologia trinitária dos padres capadócios, por outro lado, afirma que o *arché* divino não é a substância divina, mas sim a pessoa do Pai. «O 'Deus uno' é o Pai e não a substância una. […] Isso põe a pessoa do Pai no lugar do 'Deus uno'» (Zizioulas, 2006: 162). Enquanto o símbolo do Concílio de Niceia dizia que o Filho vem «da substância do Pai», o Concílio de Constantinopla — que teve maior influência dos padres capadócios — alterou esta fórmula para a que afirma simplesmente que o Filho vem «do Pai». Portanto, «é a pessoa do Pai e não a substância divina que é a fonte e a causa da Trindade» (*Ibid.*). Nesse sentido, a pessoa tem a primazia em relação à essência.

Desde Ricardo de São Vítor, o fato de ser incomunicável não faz da pessoa divina um *suppositum* isolado das demais. Mas as relações, na Trindade, são da ordem do *ser* divino — «Deus é amor» (1Jo 4, 16) — e não propriamente do *existir*. Cada pessoa, ao existir, é absolutamente autônoma e independente. É *sendo* amor que Deus é relações subsistentes. As relações de amor é que fundamentam a paternidade, a filiação e a processão. De fato, uma distinção fundamental na filosofia escolástica é aquela estabelecida entre essência e existência. Para Duns Scotus, a noção de *indivíduo* pertence ao âmbito ontológico (i.e., da essência), enquanto o conceito de *pessoa* está no nível ôntico ou da existência. «O princípio de individuação se refere à ordem da essência, e o princípio constitutivo da pessoa se refere à ordem da subsistência» (Bianco, 2012: 119-120). O primeiro responde à pergunta «o que é isto?»; o segundo responde à questão «quem é ele(a)?» A essência é comunicável, como dito acima; já a existência é, por seu próprio significado, incomunicável.

A pessoa «não se identifica com a *haecceitas* ou com ser este ou aquele, mas a ultrapassa. […] A pessoa é coisa distinta do ser individual do indivíduo espiritual» (Manzano, 2007: 15). O indivíduo é condição necessária para o ser pessoa, mas não suficiente. «Ser pessoa, no existente individual espiritual, fala de um plus e um caráter que não é da natureza do quiditativo» (*Id.*: 17). A prova que Scotus apresenta é que o Verbo, na Encarnação, assume a natureza humana ao assumir o indivíduo humano; e, contudo, não assume uma pessoalidade humana, mas continua sendo a única Pessoa do Filho eterno. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são pessoas sem, contudo, serem substâncias individuais.

Para Scotus, a pessoa divina é essencialmente relação, enquanto as pessoas criadas têm apenas uma não-repugnância a depender de outrem; ou seja, uma abertura transcendental a relacionar-se. Iammarrone explica:

> As Pessoas divinas, de fato, não podem não existir ao mesmo tempo uma imanente na outra, pois as relações constituem as Pessoas, de forma que a sua separação natural é contraditória; enquanto as pessoas criadas podem e, de fato, são separadas. A grandeza da pessoa criada se realiza quando essa, com seu empenho de liberdade, põe em ato a sua vida de relação com os outros vivendo segundo a lei moral (Iammarrone, 2003: 246).

A pessoa é, então, a maior perfeição do ser, porque sendo pessoa é que o ser se realiza maximamente.

5. Independência *versus* Relações

De acordo com Iammarrone, no pensamento escotiano, «a pessoa enquanto tal percebe-se como independente, no existir, de outras pessoas e de todo o mundo que a circunda e mesmo de Deus» (Iammarrone, 2003: 242). Mas note-se bem: independente no *existir*, e não no *ser*! A pessoa existe de modo autônomo, mas isso não significa que ela prescinda de relações. Porquanto o próprio conceito de pessoa significa incomunicabilidade existencial. Quanto à possibilidade de que o termo pessoa, com tais características, venha a exprimir certo fechamento aos outros na ordem do ser, Scotus a nega, alegando que «quanto mais se é rico, tanto mais se pode doar aos outros» (*Id.*: 245). Se ser incomunicável é, na verdade, uma característica positiva e uma perfeição da pessoa, logo, seria paradoxal considerar o risco de individualismo ou isolamento aqui. Até porque essa independência, autonomia e incomunicabilidade da pessoa são no nível da existência e não no da essência.

Scotus afirma que existir como pessoa requer uma «solidão última», isto é, uma independência em relação a qualquer outra coisa para existir. Em suas próprias palavras: «a pessoalidade exige a *ultima solitudo*, ser livre de qualquer dependência real ou derivada do ser com relação a uma outra pessoa» (*Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 17). E, um pouco adiante: «Para a pessoalidade se requer a *ultima solitudo* ou a negação da dependência atual e aptitudinal» (*Ord.* III, d. 2, q. 1, n. 17). Para Scotus, existem três tipos de dependência: a dependência *atual* (i.e., em ato, realmente existente, como um ente que dependa de outro para existir), a dependência *aptitudinal* ou tendencial (que é a inclinação natural a depender de outro elemento, como é o caso da alma separada do corpo) e dependência *potencial* ou transcendental (apenas a não-repugnância a depender, ou seja, o que os escolásticos chamam de «potência obediencial», que é o transcendental pelo qual as criaturas dependem do Criador). A incomunicabilidade perfeita, que apenas as pessoas divinas possuem, é a ausência absoluta desses três modos de dependência. Já a incomunicabilidade da pessoa humana conta apenas com os dois primeiros modos de independência: a *atual* e a *aptitudinal*. Já que não existe contradição na dependência do ser humano em relação a Deus, a pessoa

humana não possui a independência potencial (Cf. Costa Freitas, 2008: 9-11). Ser pessoa humana é «poder depender» de Deus no nível de uma *relatio trascendentalis*, mas não depender dele em ato ou ter inclinação natural a depender de Deus, o que faria de Deus uma «parte» natural da pessoalidade humana. Em suma, a pessoa humana é solidão última por ser absolutamente incomunicável e independente de qualquer ente para existir, com exceção apenas de uma não-repugnância a depender de Deus como criador.

A pessoa existe fundamentalmente recolhida em si mesma e as relações são constantes e inevitáveis, mas sempre na ordem do contingente. O fato de a pessoa *existir* solitária não significa que ela deva ser só ou fechada em si mesma, mas que as relações serão sempre excursões e haverá sempre uma volta à solidão última, já que a pessoa é uma existência incomunicável. «Pessoas são, em todos os sentidos, impartilháveis: elas não podem ser características de alguma outra coisa. Individualidade não captura este aspecto mais distintivo da pessoalidade» (Cross, 2009: 291). Uma pessoa pode comunicar aos outros as suas ideias e convicções, os seus valores e visões de mundo, pode ainda comunicar amor ou ódio. Mas não pode comunicar a sua pessoalidade, que é a sua existência única, irrepetível e absolutamente própria.

Conclusão

Para Scotus, se a individuação identifica o que uma coisa é, a personalização identifica quem é um indivíduo. A quididade de uma coisa é cognoscível, definível e comunicável. Já a pessoalidade é independente, autônoma e incomunicável. O conceito *relatio*, nas discussões teológicas da Escolástica, está decisivamente ligado ao de dependência. Em Scotus, porém, apenas uma abertura transcendental a uma possível dependência já atende às exigências fundamentais para que verdadeira *relatio* se verifique. No dizer de Carmela Bianco, «a *ultima solitudo* é o *quid* diferenciador e o salto de qualidade da pessoa. E juntamente com o indivíduo, que é a base metafísica da pessoa, concretiza-se exatamente no ser e no tornar-se pessoa» (Bianco, 2012: 132).

De acordo com Scotus, a pessoa humana não depende *em ato* nem mesmo de Deus para existir. E isto se dá justamente em virtude da dignidade de ter sido criada «à imagem e semelhança» de Deus (cf. Gn 1, 26), que é incomunicável *simpliciter*. Ou seja, excetuando esta potência obediencial de estar referido ao Criador como imagem e semelhança deste, a pessoa humana é autônoma ao existir *in se* e *per se*. Assim, esta tese personalista escotiana mostra-se muito útil para as reflexões contemporâneas sobre direitos humanos e dignidade humana, sobre a defesa da integridade das relações interpessoais, sobre os princípios da independência do sujeito de direitos e deveres etc.

Referências bibliográficas

Angelici, Ruben (2011). *Richard of Saint Victor, On the Trinity: English Translation and Commentary*. Pasadena: Wipf and Stock Publishers.

Bianco, Carmela (2012). *Ultima solitudo: la nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*. Milano: Franco Angeli.
Costa Freitas, Manuel Barbosa (2008). *Natureza e fundamento ontológico da pessoa em Duns Escoto*. Covilhã: LusoSofia Press.
Cross, Richard (1999). *Duns Scotus*. New York; Oxford: Oxford University Press.
— (2009). «Duns Scotus». En: Markham, Ian S. (ed.). *The Blackwell companion to the theologians*, v. 2. Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Duns Scotus, Ioannis (1950-). *Opera omnia: studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita*, 22v. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
Elías, Gloria Silvana (2015). «La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto». *Daimon*, 64, 91-100. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/172031>
Friedman, Russell L. (2011). «Medieval trinitarian theology from the late thirteenth to firteenth centuries». En: Emery, Gilles e Levering, Matthew (ed.). *The Oxford handbook of the Trinity.* Oxford; New York: Oxford University Press.
Grenz, Stanley J. (2001). *The social God and the relational self: a Trinitarian theology of the imago Dei.* Louisville; London: Westminster John Knox Press.
Iammarrone, Luigi (2003). *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma: Miscellanea Francescana.
Manzano, Isidoro (2007). «Decir la 'persona' según Escoto (un intento de interpretación)». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14, 11-31.
Tomás de Aquino, Santo (2008). *O ente e a essência*. Covilhã: LusoSofia.
Wolter, Allan B. (2015). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications.
Zizioulas, John D. (2006). *Communion and otherness: further studies in personhood and the church*. London; New York: T&T Clark.

Juliano Ribeiro Almeida é presbítero católico diocesano, mestre em teologia pelo Boston College (2015), e doutorando em teologia pela FAJE (Brasil).

Juliano Ribeiro Almeida is a Catholic diocesan priest, he has a Master in Theology by Boston College (2015) and he is a doctorate student in Theology at FAJE (Brazil).

L'*Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis* d'Antoni Andreu i l'ús de l'obra homònima de Tomàs d'Aquino

Maria Cabré Duran
Universitat Autònoma de Barcelona
mariacabre1706@gmail.com

Resum

L'escotista Antoni Andreu (*Antonius Andreae,* ca. 1280-1335) comentà la *Metafísica* d'Aristòtil en una obra titulada *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* que, en realitat, en comprèn dues: unes *Quaestiones* o comentari *per modum quaestionum* i una *Expositio* o comentari literal de l'obra aristotèlica. Aquest article pretén, més enllà de presentar Antoni Andreu, analitzar la complexitat textual del comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu i estudiar les característiques formals de l'*Expositio*, en la composició textual i doctrinal de la qual l'autor va emprar el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino.

Paraules clau: escotisme; metafísica; *expositio litteralis*; Tomàs d'Aquino; Duns Escot

Abstract. *The* Expositio in XII libros Metaphysicae *by Antoni Andreu and the use of the homonymous work by Thomas Aquinas*

The Scotist Antoni Andreu (*Antonius Andreae,* ca. 1280-1335) commented on the *Metaphysics* of Aristotle in a work called *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*, which comprises two: the *Quaestiones* or comment by *modum quaestionum* and the *Expositio* or literal commentary on the Aristotelian work. This article aims to analyze the textual complexity of the Andreu's commentary and presents, particularly, the *Expositio* and part of its textual and doctrinal background, i.e. the commentary on the *Metaphysics* of Thomas Aquinas.

Keywords: Scotism; metaphysics; *expositio litteralis*; Thomas Aquinas; Duns Scotus

Antoni Andreu fou un filòsof i teòleg escotista que visqué a cavall del segle XIII i XIV. Encara que desconeixem moltes dades de la seva biografia, com el lloc i la data del seu naixement, sabem que fou *lector* a l'*Studium* que l'Orde franciscà tenia a Montsó (*Montesono*, Aragó) i, posteriorment a l'*Studium* franciscà de Lleida[1]. D'aquesta manera, les coordenades espaciotemporals de l'acti-

1. Per a les dades biogràfiques conegudes d'Antoni Andreu, cf. Mensa i Valls, 2017: 65-70; i per a una presentació de l'autor en el context de l'escola escotista, cf. Bérubé, 1979 i Cabré Duran, 2018.

ISBN 978-84-490-8043-2

vitat professional d'Antoni Andreu són la Corona d'Aragó al llarg de les primeres dècades del segle XIV. A pesar de la insuficiència d'informació biogràfica, s'ha conservat un nombre molt important de còpies manuscrites i edicions impreses de les seves obres. Entre aquestes, pel seu èxit editorial, en destaquen tres: un comentari a la *Logica Vetus* d'Aristòtil, un tractat de filosofia natural titulat *De tribus principiis*, i un comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil. L'èxit editorial d'aquestes obres —sobretot del seu comentari *per modum quaestionum*— es vincula, directament, amb el seu èxit acadèmic, car foren llegides i estudiades arreu d'Europa en els centres d'estudis franciscans durant els segles XIV i XV, tal com prova la seva presència en moltes biblioteques universitàries europees[2]. Com expliquem aquest èxit? Una anàlisi detallada, així com l'edició crítica, de les obres d'Andreu, ens oferiria algunes claus per respondre a aquesta pregunta. En aquest context, de moment, oferim una anàlisi comparativa, tant filosòfica com formal, d'un dels seus textos, a saber, l'*Expositio super XII libros Metaphysicorum*. Aquesta obra, que forma part del seu *Scriptum super Metaphysicum Aristotelis*, se serveix, principalment, en el comentari homònim a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino; però, simultàniament, pren tesis que Duns Escot exposà en les seves *Quaestiones in Metaphysicam* i, també, en el seu comentari a les *Sentències*[3].

Antoni Andreu fou un *Scoti discipulus* que dugué a terme una síntesi i sistematització d'algunes de les tesis més fonamentals del pensament escotista, oferint les bases doctrinals a l'escola escotista que va néixer després de la mort del *Doctor Subtil*[4]. D'aquesta manera, gran part de les obres d'Andreu constitueixen, a través de la integració de passatges del *magister* en un nou marc argumental, en una clara i entenedora exposició de l'escotisme. Andreu dilucida i aclareix la complexitat i, en molts casos, ambigüitat de l'argumentació del *Doctor Subtil,* fent explícites les premisses dels seus sil·logismes i evitant qualsevol proposició que pugui conduir a una ambivalència. Així és com el nostre autor dota de coherència l'exposició escotista, tot eliminant-ne les contradiccions i les possibles confusions. Totes aquestes característiques expliquen, en gran part, que el comentari d'Andreu a la *Metafísica* assolís un èxit editorial i acadèmic superior respecte l'obra homònima del mateix Duns Escot. De fet, sembla evident que la voluntat d'Andreu en escriure el seu comentari era oferir, als membres de l'escola franciscana, una interpretació completa i exclusivament escotista de la *Metafísica* d'Aristòtil.

Antoni Andreu comentà la *Metafísica* en dues obres: en les *Quaestiones* i en l'*Expositio*, la qual constitueix una exposició literal als passatges aristotèlics. Encara que la tradició historiogràfica no sempre les ha diferenciat —car és molt probable que originàriament constituïssin un sol projecte—, cada una correspon a un gènere exegètic divers, segueixen procediments totalment opo-

2. Per al catàleg dels manuscrits coneguts de les obres d'Antoni Andreu i la relació de totes les obres que se li atribueixen, cf. Mensa i Valls, 2017: 70-121.
3. Per a una presentació general de l'*Expositio* d'Antoni Andreu, cf. Pini, 1991.
4. Sobre la relació d'Antoni Andreu amb el pensament de Duns Escot i l'escotisme, cf. Gensler, 1996.

sats i es fonamenten textualment en dos obres distintes —a pesar del seu encolatge indubtablement escotista en termes filosòfics. En les *Quaestiones,* Antoni Andreu pren algunes tesis escotistes pròpies de la *Ordinatio* i de la *Lectura* —dues versions del comentari a les *Sentències* de Duns Escot, que es consideren obres de maduresa— i les reubica en el comentari a la *Metafísica* de Duns Escot, el qual presenta grans dificultats exegètiques. Amb aquest ampli treball de reelaboració, Andreu discuteix *notando* alguns temes de la *Metafísica* aristotèlica sota el paraigües del pensament escotista més tardà, contribuint suscintament a instaurar un corpus doctrinal escotista unificat al respecte. En aquest sentit, les *Quaestiones*, que completen i sistematitzen el comentari a la *Metafísica* del *Doctor Subtil*, constitueixen una obra cabdal en la configuració d'una metafísica pròpiament escotista[5].

Pel contrari, la base textual de l'*Expositio* correspon al comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino. Encara que Andreu, en aquesta obra, comenta *sententiando* l'obra aristotèlica a la llum de les tesis escotistes, segueix la divisió i estructura que proposa el *Doctor Angelicus* en el seu comentari homònim, *In Metaphysicam*. D'aquesta manera, per tant, es troben en un mateix text 1) el comentari d'un fidel deixeble de Duns Escot, 2) el comentari de Tomàs d'Aquino i 3) algunes tesis fonamentals del pensament de Duns Escot. Per aquest motiu, l'*Expositio*, junt amb les *Quaestiones*, és objecte d'interès tant a nivell textual i historiogràfic (per exemple, perquè un ferm seguidor de la doctrina escotista hauria de fonamentar el seu comentari literal a la *Metafísica* en un text tomista?) com a nivell filosòfic (per exemple, de quina manera es resolen les discrepàncies doctrinals entre la teoria tomista de l'analogia i la tesi de la univocitat del concepte d'ésser escotista).

Tomàs d'Aquino va escriure el seu comentari a la *Metafísica*, a més d'altres comentaris a l'obra aristotèlica, entre la tardor del 1268 i la primavera del 1272, coincidint amb la seva segona etapa com a docent a la Universitat de Paris. Tanmateix, encara que constitueixi una obra rellevant en el desenvolupament del tomisme i un dels comentaris aristotèlics més llargs del Doctor, es desconeixen molts detalls de la seva composició. Ara bé, sembla que amb aquesta obra tardana, que encara no ha sigut críticament editada, Tomàs d'Aquino pretengué substituir el comentari d'Averrois a la *Metafísica*, el qual havia esdevingut, junt amb l'obra d'Avicenna, la interpretació estàndard i més popular del text aristotèlic[6].

Observem, en primer lloc, que el comentari de Tomás d'Aquino, a diferència de les *Quaestiones super Metaphysicam* de Duns Escot, conté l'exposició literal dels dotze llibres que configuren la *Metafísica* d'Aristòtil. Formalment es tracta, en segon lloc, d'un text sistemàtic i ordenat, en el qual s'hi proposa una argumentació clara entorn al subjecte i l'estatut de l'anomenada 'primera

5. Per a una presentació general de les *Quaestiones* d'Antoni Andreu, cf. Pini, 1995a; i per la relació d'aquesta obra amb l'*Expositio* i amb l'obra homònima de Duns Escot, cf. Pini, 1995b i Duba, 2014: 413-440.
6. Per a una descripció del comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino, cf. Doig, 1972 i Galluzzo, 2014.

filosofia'. En ell, el *Doctor Angelicus* segueix, per una banda, el material conceptual fornit pel mateix Aristòtil fidelment; ara bé, per altra banda, introdueix alguns passatges que fan referència a temes eminentment tomistes —com, per exemple, la distinció entre essència i existència, la idea de participació o la doctrina dels nivells de composició ontològica— que el doten d'una marcada autonomia. La fidelitat de Tomàs a la *littera* aristotèlica és un dels motius pels quals un deixeble de Duns Escot com Antoni Andreu, autoproclamat fidel a la doctrina del seu mestre i a les seves paraules[7], pot considerar el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino com un text normatiu vàlid per a fonamentar i compondre el seu propi comentari al text aristotèlic. De fet, el comentari tomista s'utilitzava, a finals del segle XIII i principis del XIV, com una guia de lectura i interpretació de la *Metafísica.* Amb tot, en prendre el comentari tomista com a font de la seva *Expositio* —un fet que, d'altra banda, no és inèdit entre els deixebles de Duns Escot—, Antoni Andreu està reconeixent implícitament a Tomàs d'Aquino com l'expositor més legítim i l'intèrpret més fiable del text aristotèlic. Aquesta darrera qüestió s'emmarca, entre d'altres coses, en èxit que assolí el comentari a la *Metafísica* del mestre dominic durant la primera dècada del segle XIV.

Ara, l'*Expositio* d'Antoni Andreu és un comentari literal als dotze llibres que componen la *Metafísica* d'Aristòtil. Inicialment i durant alguns segles, aquesta obra fou erròniament atribuïda a Duns Escot. De fet, l'*editio princeps,* publicada a Venècia per Maurice O'Fihely (*Mauritius de Portu Hibernicus*, ca. 1460-1513) de l'any 1482, ja l'atribueix al *magister* de Duns. Aquest error el perpetuà el primer editor de la *Opera omnia* escotista, Luka Wadding i, amb ell, Vivès. Ara bé, al segle XVII i dins de l'anomenada 'escola escotista' ja es debaté l'autoritat de l'*Expositio* i s'apuntà, per primera vegada, el deixeble català Andreu com l'autor de la mateixa[8]. Actualment, gràcies a la tasca duta a terme per la crítica moderna, l'atribució de l'*Expositio* a Antoni Andreu ja és indubtable[9]. Un dels arguments més sòlids que justifiquen aquesta atribució són les diverses referències que conté el text de l'*Expositio* i que remeten direc-

7. Així, Antoni Andreu, al final de la seva l'*Expositio*, sentencia que ha seguit els passos de Duns Escot tant com li ha sigut possible i en la mesura que l'ha pogut entendre: «Volo autem scire omnes litteram istam legentes, quod tam sententiando quam notando secutus sum doctrinam illius subtilissimi et excellentissimi Doctoris, cuius fama et memoria in benedictione est, utpote qui sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare, scilicet Magistri Joannis Duns, qui fuit natione Scotus, Religione Minor; unde, et verba ejus in isto scripto frequenter reperies, sicut ab ipso tradita scripturae reperiuntur. Et idcirco si aliquid bene dictum in isto opere reperies, scias a fonte et profunditate suae doctrinae, ac scientiae emanasse. Si quid vero minus bene dictum, aut ejus doctrinae quomodolibet contradicens, meae imperitiae adscribatur. Nam ego quantum sapio quantumque capio, quidquid est hic quod ipse exprimere intendebat, pes meus ejus vestigia secutus est; et ideo si aliquid aliud repugnans sibi inveniatur quandoque nunc pro tunc revoco, paratus libenti animo emendare» (*Opera Omnia*, Vivès VI, 600).
8. El primer en proposar a Antoni Andreu com a autor de l'*Expositio* fou l'escotista croat Matteo Ferchi (*Matthaeus Ferchius* o Matija Ferkić, ca. 1583-1669) en una obra titulada *Vita beati Io. Duns Scoti franciscani Doctoris Subtilis* (Bolonya, 1622-1623).
9. Cf. Mensa i Valls, 2017: 115-117.

tament el text de les *Quaestiones*, l'autoria del qual mai ha estat en dubte. Per acabar aquesta breu descripció, cal assenyalar que, al contrari de les *Quaestiones,* l'*Expositio* no gaudí de la mateixa difusió editorial, ho provem amb dos exemples: 1) l'*Expositio* s'ha conservat en un sol manuscrit (Ms. Oriel College 65, Oxford), el qual data del segle XIV; 2) de les vint-i-quatre edicions de las *Quaestiones* que es publicaren entre els anys 1471 i 1523*,* tan sols dues inclouen també el text de l'*Expositio.*

Pel que fa a l'estructura interna de l'*Expositio* observem, en primer lloc, que segueix inequívocament, gairebé paràgraf per paràgraf, el comentari homònim de Tomàs d'Aquino. A pesar de la fidelitat a l'ensenyament escotista del seu autor, l'*Expositio* depèn literalment del comentari de Tomàs d'Aquino, el qual no constitueix una simple influència textual del deixeble escotista, sinó que és la seva font principal en aquesta obra. El comentari a tots els *lemmes* aristotèlics, així com les dissertacions en forma de *notandum*, s'exemplifiquen amb passatges paral·lels de l'obra del *Doctor Angelicus*. Per aquest motiu, l'esmentat editor Maurice O'Fihely, va arribar a descriure a Antoni Andreu com un *imitator Aquinatis*[10]. Ara bé, aquesta apreciació no és completament certa, car l'adaptació del comentari del *Doctor Angèlic* a les exigències doctrinals —i, també, estilístiques— de l'escotisme que exposarem a continuació mostra amb clarividència la voluntat d'Andreu de servir a la comunitat escotista i es resisteix a considerar l'*Expositio* com una simple còpia del text tomista.

D'altra banda observem que Antoni Andreu no cita ni declara en cap moment —ni tan sols en els *explicits*— que el seu text faci referència o prengui com a base textual el comentari tomista. De fet, quan vol fer referència a alguna qüestió eludida pel *Doctor Angelicus*, en gran part per refutar-la, ho fa amb aquestes dues paraules: *quidam expositior* o, simplement, *quidam.* Tanmateix, aquesta vaga referència és molt poc freqüent al llarg de l'*Expositio.*

En segon lloc, a partir d'un estudi atent de l'*Expositio*, comprovem que aquesta és fruit d'una reelaboració textual d'Andreu sobre el text tomista homònim, la qual gira entorn a tres grans tipus d'intervencions: 1) omissió de passatges o paràgrafs sencers, 2) addició de llargues discussions en forma de *notanda*, les quals permeten tractar específicament qüestions del seu interès; 3) i correcció d'algunes afirmacions tomistes, les quals, en la interpretació d'Andreu, no concorden amb la doctrina escotista. Cal assenyalar que l'esmentat Maurice O'Fihely, en les seves *Discussiones,* ja destacà amb precisió aquesta triple intervenció d'Andreu sobre el text tomista:

> Dico enim expositorem praetensum Scoti expositionis frequenter ad verbum Thomae Aquinatis expositiones transcribere, frequenter vocabulo aliquo immutato, vel addito, vel detracto, et aliquando transpositis clausulis[11].

10. Cf. Mattheus Ferchius, *Discussiones scoticae de Commentariis Metaphysicis et Reportatis Parisiensibus ascriptis Io. Dunsio Scoto Doctori Subtili* (Pàdua, 1638), 55a i 76b.
11. Ib., 76b-77a.

Andreu du a terme aquestes tres operacions sistemàticament al llarg de tota la seva *Expositio* i ho fa sempre que considera oportú redirigir el text tomista vers l'exposició d'una tesi escotista, o quan el sentit literal de l'exegesi tomista contradiu o condueix a posicions oposades respecte alguna teoria fonamental per a la metafísica segons Duns Escot. Aquestes ocasions, segons l'expositor Andreu, requereixen prendre distància respecte el text de Tomàs d'Aquino. Amb tot, totes les intervencions d'Andreu permeten construir una *expositio* de la *Metafísica* adequada al pensament escotista o, més ben dit, a aquelles tesis filosòfiques i teològiques que Antoni Andreu considerà genuïnament escotistes. En aquest sentit definim la tasca que Antoni Andreu realitza en la seva *Expositio* com una revisió i correcció del comentari tomista de la *Metafísica* a la llum de la doctrina escotista, és a dir, una *escotització.* D'aquesta manera, la seva obra estableix, d'acord amb la tradició aristotèlica, part de base de l'anomenada 'metafísica escotista'.

Ara, cal apuntar que Andreu ajusta el text tomista a aquell conjunt de tesis que ell considera, a partir de les seves lectures, pròpies de Duns Escot. Així, a pesar de no poder-hi entrar en detall, cada vegada que emprem l'adjectiu 'escotista' en aquest article, estem fent referència a la recepció i interpretació particular que Andreu feu del pensament de Duns Escot. Conseqüentment, l'estudi en detall de l'exegesi que du a terme en l'*Expositio*, permetrà discriminar les matèries, tesis o qüestions que Andreu considera fonamentals en la filosofia escotista i, per tant, a destacar en el seu comentari literal a la *Metafísica* d'Aristòtil. En altres paraules, examinant els punts discriminants entre el text d'Andreu i el de Tomàs, i pels quals Andreu du a terme la seva sistematització, s'obtindrà un esquema del 'credo mínim escotista' segons el criteri d'aquest filòsof català. La doctrina de la univocitat de l'ésser, la teoria del principi d'individuació i de la *natura communis*, la noció de *simpliciter simplex*, la doctrina de la pluralitat de formes, o la determinació del mateix subjecte de la metafísica són alguns exemples en els quals Andreu creu convenient intervenir en el text de Tomàs d'Aquino. Cal veure com molts d'aquests temes, que no apareixen en el text tomista, constituiran el centre nuclear dels debats acadèmics i universitaris entre els membres de les ordes mendicants i, particularment, a l'interior de l'àmbit escotista després de la mort de Duns Escot (1308). És en aquest sentit que, a més de la tasca d'*escotització* esmentada, l'*Expositio* d'Andreu, en la mesura que integra noves qüestions i problemes filosòfics vius propis de les primeres dècades del segle XIV, també enclou una actualització i sintonització del comentari a la *Metafísica* tomista als nous temps.

Pel que fa a les addicions, cal assenyalar que algunes són originals del mateix Antoni Andreu —de fet, algunes provenen del text de les *Quaestiones*—, i d'altres les obté fonamentalment del text del primer llibre de l'*Ordinatio* (distincions 3 i 8) i del *Quodlibet* de Duns Escot. És significatiu comprovar que aquestes dues obres, situades cronològicament en un període tardà de la carrera del mestre escocès, estan motivades per una preocupació eminentment teològica del seu autor, a saber: la possibilitat d'un coneixement natural de Déu que, al mateix temps, preservi la seva simplicitat i transcendència.

D'altra banda, el marc teòric del comentari tomista a la *Metafísica* també és substancialment teològic, car la darrera finalitat de Tomàs d'Aquino en ell fou conceptualitzar, en un discurs sobre el coneixement de l'ésser per part de l'intel·lecte humà, les substàncies separades. Tanmateix, a diferència d'aquestes constatacions, en l'*expositio* Antoni Andreu no hi trobem rastre de la disposició teològica que contenen els comentaris homònims dels seus predecessors a la qual el text aristotèlic predisposa. Conseqüentment, i encara que no ho puguem detallar en aquesta ocasió, és molt rellevant veure que Antoni Andreu construeix la seva exposició literal a la *Metafísica* aristotèlica a partir, en gran part, de la reintegració de passatges que Duns Escot i Tomàs d'Aquino van escriure en un context exclusivament teològic i la seva reincorporació en un marc conceptual exclusivament filosòfic —com és la conceptualització de la 'filosofia primera' o metafísica, el seu estatut i el seu subjecte.

D'altra banda, i per acabar, observem que Antoni Andreu, en l'*Expositio*, també du a terme una reelaboració textual, formal i estilística, de l'obra del *Doctor Angelicus*. En primer lloc, com hem apuntat, observem que Andreu, tot i no articular el seu text en *lectiones*, copia les divisions internes amb les quals s'estructura el text de Tomàs d'Aquino. Aquesta observació és molt significativa, car l'estructura interna d'un text mai és una qüestió gratuïta ni contingent —i menys en el cas de Tomàs d'Aquino—, sinó que és un element que ajuda a configurar el mateix discurs. En segon lloc, notem que el franciscà incorpora passatges al text tomista amb la clara voluntat d'aclarir i explicitar el significat de determinats termes —la comprensió dels quals pot resultar complexa per un estudiant de la *Metafísica* aristotèlica—, així com, seguint una estructura deductiva, d'explicar o completar tesis que es troben implícites en alguns arguments sil·logístics. Aquest formalització lògica permet lliurar a l'exposició tomista, i també al text aristotèlic, de tota ambigüitat, confusió o ambivalència; de retruc, Andreu presenta un text construït a partir de la transparència i la claredat de l'argumentació, quelcom absent en els textos sobre els quals es basa la seva *Expositio.*

Exemple: el concepte de *relatio*

El mètode de composició que Antoni Andreu empra per escriure la seva *Expositio* a la *Metafísica* d'Aristòtil, i del qual n'hem destacat els trets més significatius en aquestes línies, correspon en termes generals al mètode que Andreu empra per a redactar altres de les seves obres. Entre aquestes destaquem les mateixes *Quaestiones* a la *Metafísica* i un tractat físic titulat *De tribus principiis*[12]. En elles, tal i com hem descrit en el cas de l'*Expositio*, Andreu pren els passatges de Duns Escot que més li interessen i que s'ajusten a la consistència doctrinal d'allò que vol exposar. Conseqüentment, el filòsof estableix textos autònoms respecte l'obra del seu mestre predecessor que, al mateix temps, en sintetitzen algunes de les seves tesis principals. Amb aquest enginyós mètode,

12. Per a un estudi del *De tribus principiis*, cf. Gensler, 2016.

Antoni Andreu contribuí en exposar l'anomenat 'aristotelisme escotista' i forní la base d'una filosofia pròpiament escotista.

Retornant a l'*Expositio*, i per concloure'n aquesta breu descripció, tot indica que Antoni Andreu volia oferir un comentari literal a la *Metafísica* fidel a la doctrina de maduresa de Duns Escot, i apte i comprensible pels primers membres de l'escola escotista —creada just després de la mort del mestre de Duns. Per complir aquest objectiu, optà per *escotitzar* un dels comentaris a l'obra d'Aristòtil més conegut, didàctic i clar del moment, a saber: *In Metaphysicam* de Tomàs d'Aquino.

Ara, per tal d'exemplificar succintament l'estil i el mètode emprat per Antoni Andreu a l'hora de comprendre la seva *Expositio*, prenem una part de la seva presentació del concepte de *relatio*. Amb aquest objectiu, hem individualitzat i transcrit alguns passatges de l'*Expositio* en els quals l'autor tracta sobre la relació i que, al mateix temps, s'allunyen de l'exposició de Tomàs d'Aquino. Abans de descriure aquests passatges, presentem en termes generals el concepte aristotèlic de relació que reprèn Antoni Andreu dels seus predecessors.

Antoni Andreu, tal i com proposa Tomàs d'Aquino en el seu comentari, tracta la *relatio* en termes metafísics, és a dir, en la mesura que constitueix una de les deu categories o predicables aristotèlics. Tal ho feu Aristòtil (*Metafísica* V, 15, 1020b26-32), Andreu i Tomàs tracten de la relació en el cinquè llibre dels seus respectius comentaris[13], en el qual hi exposen els sentits de les paraules i conceptes que pertanyen al camp de la ciència metafísica, de tal manera que completa el quart llibre —sobre el subjecte de la metafísica. Amb tot, el llibre V constitueix un diccionari filosòfic en el qual cada comentarista discuteix els diversos significats i accepcions dels conceptes emprats en el discurs metafísic. És en aquest context en el qual s'estudia el concepte de relació, car constitueix un dels deu elements que resulten de l'estudi lògic de la relació i interacció entre el predicat i el subjecte. En aquest context, la categoria de relació és inherent al subjecte, car el predicat de la proposició s'obté en la mesura que és relativament inherent en el subjecte. Ara bé, pel que fa a la categoria de la *relatio*, el predicat no s'obté per si mateix ni de manera absoluta, com seria el cas de la matèria i de la forma; ni es troba fora del subjecte, com seria el cas del *quan* o el *situs*; però tampoc és en el subjecte, com hi són l'acció i la passió; sinó que la relació és inherent al subjecte però s'obté respecte d'un altre subjecte.

Encara que l'estatut ontològic de la relació no fou discutit per Aristòtil —i tampoc per Tomàs d'Aquino i Antoni Andreu— en el llibre V de la *Metafísica* s'individualitzen tres tipus de relacions o modes pels quals es diu que algunes coses són relatives. El primer mode es dóna segons el nombre i la quantitat, v.g. la relació entre el doble i la mitat, el triple i el terç o el múltiple i el submúltiple («Ad aliquid dicuntur alia ut duplum ad dimidium et triplum ad partem, et totaliter multiplicatum ad multiplicati partem et continens ad con-

13. Cf. Antonius Andreae, *Expositio* V, cap. I-XIX (Vivès, 1a-125b) i Thomas Aquinas, *InMet.* V, lect. XVII, n. 1001-1032 (Cathala, 317a-321b).

tentum»). En aquest primer mode de relació, els dos elements de la relació es diuen un de l'altre, car el doble es diu respecte de la mitat i la mitat es diu respecte del doble.

El segon mode de relació aristotèlic es dóna entre les coses actives i passives, és a dir, es diu que una cosa és relativa d'acord amb la seva relació amb les categories de l'acció o de la passió. Conseqüentment, o bé es dóna segons la potència activa i passiva, com per exemple allò escalfat es diu en relació d'allò que es pot escalfar; o bé segons l'acte d'aquestes potències, com per exemple allò que talla es diu en relació a allò tallat («Alia ut calefactivum ad calefactibile et sectivum ad secabile, et omne activum ad passivum»).

El tercer i darrer mode de relació que identifica Aristòtil es dóna entre allò mesurable i la mesura, els quals no es conceben com a quantitats. Els dos elements d'aquest tipus de relació, a diferència dels anteriors, són relatius en la mesura que es refereixen a si mateixos i no perquè alguna cosa es refereixi a ells —tal com el pare es refereix al fill, i a l'inrevés i per això són relatius. Un exemple d'aquest tipus de relació és el que es dóna entre 'allò sensible' i 'allò que és sentit' o objecte del sentit; o bé entre 'allò que és vist', que no es diu relatiu en relació a allò que es veu, sinó en relació al seu objecte, que és el color.

A continuació, Aristòtil exposa els tipus de relació que mantenen aquells elements que són relatius en relació a un altre, o a raó d'un altre. Entre aquests tipus es distingeixen 1) les coses que són relatives perquè el seu gènere és relatiu, com la medicina és una ciència relativa perquè és relativa a la salut o a la malaltia; 2) la igualtat i la semblança, car es diuen en relació a alguna altra cosa ('igual a', 'semblant a'); i 3) els elements que són relatius a raó de l'accident, tal com home i 'blanc' són relatius perquè a ambdós els escau un doble ésser.

Ara, hem identificat els passatges ens els quals Andreu s'allunya o modifica el comentari del *Doctor Angelicus* pel que fa al concepte de la *relatio.* En la gran majoria d'aquest casos, aquest allunyament del text base es dóna en forma d'addició. Això és, en gran part dels passatges identificats[14], Andreu afegeix, regularment en forma de *notandum*, alguna qüestió o distinció respecte l'exposició tomista. En termes de contingut, aquestes addicions solen correspondre a aclariments i/o acotacions conceptuals, com per exemple en l'exposició de la diferència entre el subjecte i el fonament d'una relació (núm. 2) —que correspondria als elements relatius a raó de l'accident— o bé de la doble definició o *ratio* del concepte de potència o 'estar en potència', en el qual Andreu distingeix dues definicions o *rationes* (núm. 3). No obstant això, les divergències del text d'Andreu respecte el seu homònim tomista també es donen en forma d'oposició o objecció: Andreu contradiu les afirmacions de Tomàs d'Aquino afegint passatges al text base (núm. 1 i 4). Cal apuntar que aquestes ocasions, en les quals Andreu objecta explícitament l'exposició tomista —per exemple, «Sed iste expositio videtur deficere»—, solen correspondre a qüestions

14. Cf. Antonius Andreae, *Expositio* IV, Summa II, cap. 4, n. 83 (Vivès V, 714b, lin. 15-715a, lin. 26); V, Summa Unica, cap. 15, n. 114 (Vivès VI, 86a, lin. 35-87a, lin. 6); XI, Summa IV, cap. 3, n. 105 (Vivès VI, 514b, lin. 9-515b, lin. 11).

polèmiques per la mateixa teoria escotista; en la conceptualització de la *relatio*, per exemple, la relació entre la mesura i allò mesurable (núm. 1).

Antonius Andreae, *Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis*	Thomas Aquinas, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*
1. Tertius modus sumitur penes rerum perfectionem et mensurabilem, unde subiungit, quod alia supple dicuntur *ad aliquid*, *ut mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam*, *et sensibile ad sensum*. Notandum, quod ut dicit quidam expositor, mensura et mensurabile non accipiuntur hic secundum quantitatem proprie dictam, quae est de genere quantitatis (quia hoc pertinet ad primum modum, ubi est relatio mutua) sed accipitur secundum commensurationem esse rei et veritatis, ut veritas scientiae mensuratur a scibili, et veritas sensus ab objecto sensibili, et propter hoc, ut patebit inferius, in isto modo non est mutua relatio; sed in quo deficit hoc dictum, dicetur infra. (*Exp*. V, Summa Unica, cap. 14, n. 100 [Vivès VI, 82a, lin. 44-82b, lin. 18])	**1.** Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem (hoc enim ad primum modum pertinet, in quo utrumque ad utrumque dicitur : nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium ad duplum), sed secundum mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu. Et proper hoc non mutuo dicuntur mensura ad mensurabile et e converso, sicut in aliis modis, sed solum mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cuius est imago, tamquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago. (*InMet.*V, lect. XVII, n. 1003 [Cathala, 317ab])
2. Tertius modus est proprie per accidens, puta cum subiectum dicitur referri ratione accidentis sibi inherentis, ut cum dicitur homo duplus vero similis, quae sibi insunt.[...] Alia vero dicuntur ad aliquid secundum accidents, *ut homo dicitur ad aliquid, quia ei accidit duplum esse. Hoc autem* scilicet duplum *est eorum quae dicuntur ad aliquid, ut etiam album* supple *quia accidit ei,* scilicet homini *album et duplum esse,* ut sicut homo dicitur duplus, quia duplum ei accidit, ita supple dicatur similis, quia album sibi accidit. Differt autem dicere fundamentum relationis et subjectum. Fundamentum dicitur illud, in quo relatio immediate fundatur, puta similitudo in albedine; subjectum vero dicitur id, in quo funda-	**2.** Tertius modus est, quando subiectum dicitur ad aliquid, ratione accidentis; sicut homo vel album dicitur ad aliquid, quia utrique accidit duplum esse; et hoc modo caput dicitur ad aliquid, eo quod est pars. (*InMet.* V, lect. XVII, n. 1032 [Cathala, 321b])

tur mediante fundamento proximo, puta similitudo in homine mediante albedine; fundamentum autem per se refertur, albedo enim per se est similis, sed subjectum per accidens refertur, ideo dicitur hic, quod homo per accidens est similis, vel duplus.
(*Exp*. V, Summa Unica, cap. 15, n. 117 [Vivès VI, 88b, lin. 43-89a, lin. 41])

---

3. Exponit aliam particulam positam in definitione motus, quae est *inquantum tale,* vel *inquantum huiusmodi,* dicens *dico autem inquantum sic,* id est, inquantum tale, *enim* pro quia, *aes est potentia statua,* ita quod idem est aes, et est in potentia ad statuam, *tamen* secundum diversam rationem, ideo dicit quod *motus non est actus aeris inquantum est aes. Non enim est idem esse aeri, et potentiae alicui,* id est, alia est ratio aeris inquantum aes, et alia inquantum est in potentia statua, vel aliquod aliud. *Quoniam* pro quia, si supple aes *erat idem simpliciter, et secundum rationem,* scilicet inquantum est aes et inquantum est in potentia, sequitur *utique,* quod motus *erit quidem actus* aeris, scilicet inquantum aes, sicut supple est actus aeris inquantum est in potentia, quod est falsum. *Non autem est idem* secundum rationem sic, vel sic acceptum, quod probat cum subdit: *Palam autem in contrariis,* id est, in potentia ad contraria. *Posse quidem sanari et posse laborare,* id est, infirmari, *non idem sunt* secundum rationem. *Etenim* pro quia, tunc idem esset *sanari et laborare,* quia ratio potentiae sumitur ex actu, et licet supple non sit eadem potentia secundum rationem ad utrumque contrariorum, tamen est in eodem subiecto, sicut et ipsum *subiectum est idem* contrariorum. Ideo subdit, quod *subiectum autem unum, et idem est sanum et languens, sive* supple illud subiectum sit aliqua *humiditas,* sive *sanguis* in corpore animalis. Concludit ergo quod *quoniam autem non est idem,* scilicet secundum rationem posse sanitari et posse laborare; et pari ratione non est idem aes, et in potentia aes, *quemadmodum nec color est*

3. Exponit hanc particulam positam in definitione motus; scilicet inquantum huiusmodi, vel inquantum tale. Ad cuius expositionem dicit quod aes est in potentia ad statuam. Et sic idem est subiectum aes, et aes in potentia ad statuam. Tamen non est idem ratione. Sed alia est ratio aeris inquantum aes, et alia est ratio aeris inquantum habet aliquam potentiam. Et hoc est quod dicit quod non est idem aeri esse, et alicui potentiae. Si enim esset idem simpliciter secundum rationem, tunc, sicut motus est actus aeris inquantum est aes in potentia, ita esset actus aeris inquantum est aes. Sed non est idem secundum rationem aes et potentia aeris. Et hoc manifestum est in potentia contrariorum; quia posse «sanari et posse laborare», idest infirmari, non est idem secundum rationem: ratio enim potentiae sumitur ex actu. Unde, si posse sanari et posse infirmari esset idem secundum rationem, sequeretur, quod idem esset infirmari et sanari, quod est impossibile. Sic igitur non est eadem potentia ad utrumque contrariorum secundum rationem potentiae, sed est eadem subiecto; idem enim est subiectum quod potest esse sanum et languens; sive illud subiectum sit quicumque humorum in corpore animalis, sive sanguis, qui est naturalior et magis proprius vitae et animalium nutrimento, possit esse causa sanitatis et aegritudinis. Quia ergo posse sanari et posse infirmari non est idem secundum rationem, manifestum est quod neutrum horum est idem secundum rationem cum suo subiecto; quia quae uni et eidem per se sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem per se. Quia ergo non est idem secundum

idem, et visibile, quod nominat potentiam ad posse videri. Sequitur quod *motus est actus possibilis inquantum est possibile,* id est, entis in potentia, inquantum est in potentia.

Notandum, quod nihil movetur ad illud, quod est, vel iam actu habet, quia tunc frustra moveretur. Quia igitur aes est actu aes, est tamen in potentia ad formam statuae. Ideo motus non est actus aeris inquantum aes, sed inquantum est in potentia ad formam statuae; quia licet aes et statua idem sint subiecto, sunt tamen distincta secundum rationem, sicut posse sanari, et posse laborare distinguuntur ratione, ut patet ex distinctione actuum quos respiciunt, licet sint idem subiecto, quatenus idem subiectum est potens sanari, et potens laborare. Ex quo patet quod motus est actus entis in potentia, non quocumque modo, sed inquantum est in potentia.

Advertendum autem, quod cum dicitur posse sanari, et posse laborare non sunt idem, Philosophus loquitur de potentia, ut dicit respectum, non fundamentum respectus, quia fundamentum est idem utriusque, puta aliquis humor vel sanguis. Respectus autem sunt diversi, alias cum relationes correlativorum commultiplicentur terminis, sequeretur quod termini ad quos istae potentiae dicuntur, puta sanari et laborare, essent idem, ut arguitur in littera, quod tamen est manifeste falsum.

(*Exp*. XI, Summa IV, cap. 1, nn. 72-73 [Vivès VI, 483b, lin. 3-484b, lin. 1])

rationem aes, et aes in potentia ad statuam, sicut neque color et visibile, quod est potens videri, ideo necessarium fuit quod in definitione motus, dicto quod est actus existentis in potentia, adderetur, inquantum huiusmodi.

(*InMet.* XI, lect. IX, n. 2296 [Cathala, 655ab])

---

4. Notandum, quod ut dicitur ideo specialem mentionem fecit de *Ad aliquid*, quia relativa videntur esse magis remota a substantia quam alia praedicamenta, quatenus habent esse debilius, nec ut plurimum inhaerent substantiae nisi mediantibus aliis generibus, puta aequale et inaequale, mediante *quantitate*; et simile et dissimile, mediante *qualitate*; activum et passivum, mediante *actione* et *passiones*, similiter de multis aliis.

4. Et ponit specialiter de *ad aliquid*, quia ea quae sunt ad aliquid, remotiora videntur esse a substantia quam alia genera, ex eo quod sunt debilioris esse. Unde et substantiae inhaerent mediantibus aliis generibus, sicut aequale et inaequale, duplum et dimidium, mediante quantitate. Movens autem et motum, pater et filius, dominus et servus, mediante actione et passione. Et hoc ideo, quia substantia est per se existens; quantitas autem

Tamen non nego quin relatio possit fundari immediate in substantia etiam in creaturis, paternitas enim fundatur immediate in potentia generativa patris, quae est idem essentialiter cum anima, et per consequens est substantia. Non enim potest fundari in actione generativa, quia transit et non manet, et quod non est non potest aliquid fundare. Similiter filiatio fundatur immediate in potentia passiva generandi in filio.
(*Exp*. XII, Summa I, cap. 4, n. 13 [Vivès VI, 532b, lin. 43-533a, lin. 24])

et qualitas sunt entia in alio; sed relativa non solum sunt in alio, sed ad aliud.
(*InMet*. XII, lect. IV, n. 2457 [Cathala, 696a])

Referències bibliogràfiques

Antonius Andreae (1892). *Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis*. A: Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, vol. V, 440-775; i vol. VI, 1-600, Vivès, L. (ed.). París: Ludovico Vivès.

Bérubé, Camille (1979). «Antoine André, témoin et interprète de Scot». *Antonianum*, 54, 386-446.

Cabré Duran, Maria (2018). *Antoni Andreu (ca. 1280-1335), comentador de la* Metafísica *d'Aristòtil. Una reconstrucció de la univocitat del concepte d'ésser*. Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

Doig, James C. (1972). *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctirnal Study of the Commentary on the Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Duba, William O. (2014). «Three Franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet». A: Amerini, F. i Galluzzo, G. (eds.). *A Companion to the Latin Medievak Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden-Boston: Brill, 413-493.

Galluzzo, Gabriele (2014). «Aquinas's Commentary on the Metaphysics». A: Amerini, F. i Galluzzo, G. (eds.). *A Companion to the Latin Medievak Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden-Boston: Brill, 209-254.

Gensler, Marek (1996). «Antonius Andreae. Scotism's best supporting auctor». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 8. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans: I, «The making of a Doctor Dulcifluus. Antonius Andreae's contribution to the formation of Scotism», 57-67; II, «Antonius Andreae's *De tribus principiis naturae*. The Spanish Handbook of Scotism», 68-79.

— (2016). «Secutus sunt doctrinam Scoti. Antonius Andreae's Interpretation of Duns Scotus». A: Speer, A. i Jeschke, T. (eds.). *Schüler und Meister. Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, 39. Berlin-Boston: Walter De Gruyter, 371-387.

Mensa i Valls, Jaume (2017). *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis* (Corpus Scriptorum Cataloniae. Subsidia, 3). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, Facultat de Teologia de Catalunya.

Pini, Giorgio (1991). «Una lettura scotista della *Metafisica* di Aristotele: l'*Expositio in libros Metaphysicorum* di Antonio Andrea». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2/2, 529-586.

— (1995a). «Sulla fortuna delle *Quaestiones super Metaphysicam* di Duns Scoto: le *Quaestiones super Metaphysicam* di Antonio Andrea». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6, 281-361.

— (1995b). «Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' «Expositio» and «Quaestiones» on the Metaphysics». A: *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993, vol. I. Roma: PAA-Edizioni Antonianum, 375-389.

Thomas Aquinas (1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Cura et Studio M.-R. Cathala et R. M. Spiazzi. Torí-Roma: Marietti.

Maria Cabré Duran és personal docent investigador al Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, on ha obtingut el doctorat amb una tesi sobre l'escotista català Antoni Andreu, titulada *Antoni Andreu (ca. 1280-1335), comentador de la* Metafísica *d'Aristòtil. Una reconstrucció de la univocitat del concepte d'ésser*. Després de cursar el màster en Estudis Medievals de la FIDEM a Roma, ha realitzat estades de recerca a Assís (*Società Internazionale di Studi Francescani*) i a la Oxford University (Faculty of Philosophy) com a *Academic visitor*. La seva investigació se centra en la filosofia medieval catalana, concretament en l'escola escotista. És membre de la Sociedad Española de Filosofía Medieval (SOFIME) i ha estat secretària de l'equip de direcció de la revista 'Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason'.

Maria Cabré Duran is Teaching Assistant at the Department of Philosophy of the Universitat Autònoma de Barcelona, where she has obtained her PhD with a thesis titled *Antoni Andreu (ca. 1280-1335), comentador de la* Metafísica *d'Aristòtil. Una reconstrucció de la univocitat del concepte d'ésser*, about the Scotist philosopher Antonius Andreae. After attending the MA in Medieval Studies by the FIDEM in Rome, she has been an Academic visitor in Assisi (*Società Internazionale di Studi Francescani*) and in Oxford (Faculty of Philosophy). She has specialized in Catalan medieval philosophy, specifically in the Scotist school, and her doctoral thesis deals with the commentary on the *Metaphysics* of Antonius Andreas. Maria Cabré Duran is member of the Spanish Society of Medieval Philosophy (SOFIME) and has been editorial secretary of 'Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason'.

La qüestió *Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum* d'Antoni Andreu: Comparació amb Duns Escot[1]

Jaume Mensa i Valls
Universitat Autònoma de Barcelona
jaume.mensa@uab.cat

Resum

Antoni Andreu va escriure un extens *Scriptum super Metaphysican Aristotelis*, format originàriament per una *Expositio* literal (inspirada en part en el comentari de Tomàs d'Aquino) i unes *Quaestiones* (reelaboració de les d'Escot). L'objectiu d'aquest article consisteix a estudiar la qüestió *Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum* d'Antoni Andreu (còdex de la Real Biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial, G.III.25, f. 56a-b), de la seva obra *Quaestiones metaphysicae*, i comparar-la amb la corresponent qüestió de Duns Escot, *Utrum convenienter ponat Philosophus tres modos relativorum* (*Quaestiones super libros Metaphysicorum*, V, 12). Aquestes qüestions es refereixen a la *Metafísica* d'Aristòtil, V, 15, 1020b26-32.

Ens preguntarem si Antoni Andreu és un simple compilador fidel al mestre, com declara, o si la seva reelaboració d'aquesta qüestió, i en general la seva obra sencera, interpreta la doctrina escotista en una determinada direcció.

Paraules clau: Aristòtil; metafísica; relació, fonament; *Quaestiones Metaphysicae*

Abstract. *The question* Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum *by Antoni Andreu: Comparing it with Duns Scotus*

Antoni Andreu wrote a long *Scriptum super Metaphysican Aristotelis*, originally composed of a literal *Expositio* (inspired in part by Thomas Aquinas' commentary) and some *Quaestiones* (a reelaboration of the commentary on Scotus). The aim of this paper is to study the question *Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum* by Antoni Andreu (ms. Real Biblioteca, San Lorenzo del Escorial, G.III.25, f. 56a-b), in his work *Quaestiones metaphysicae*, and to compare it with the related question of Duns Scotus, *Utrum convenienter ponat Philosophus tres modos relativorum (Quaestiones super libros Metaphysicorum*, V, 12). These questions refer to Aristotle's *Metaphysics,* V, 12, 1020b26-32.

We are going to ask whether Antoni Andreu is a simple, loyal compiler of Duns Scotus, as he declares, or his reelaboration on this matter, and in general his whole work, interprets the Scotist doctrine in any specific sense.

Keywords: Aristotle; metaphysics; relation; fundament; *Quaestiones Metaphysicae*

1. Aquest article ha estat redactat dins del projecte de recerca «Corpus Digital d'Arnau de Vilanova: Filosofia i ciència a la Corona d'Aragó (segles XIII-XIV)», Ministerio de Educación y Competitividad, FFI 2014-53050-C5-2-P.

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumari

1. Introducció
2. Antoni Andreu i el seu comentari a la *Metafísica*
3. Anàlisi de la qüestió: semblances i diferències amb Escot
Referències bibliogràfiques

Inter philosophos semper fuit disputatio de relativis
Albertus Magnus, *Summa Theologiae*, I, tr. 13, q. 52, sol.

1. Introducció

Aristòtil tracta de 'la relació' (*prós ti*) en diversos llocs de la seva obra: *Metafísica*, A, 9, 990b-10-22; α, 1003b; Γ, 6, 1011a20; Δ, 7, 1017a-b; Δ, 15, 1020b25-1021b11; I, 6, 1046b32-1057b2; K, 12, 1068a9-14; N, 1, 1087a29-1090a15; *Categories*, 7, 6a37-8b24; 10, 11b16-13b35; 13, 14b24-15a13; *Tòpics*, 4,4, 124b-15-125b14; *Refutacions sofístiques*, 13, 173a32-b16; 31, 181b25-182a7; *Física*, 7, 3, 246b3-248a9. D'aquests textos, els principals són el de les *Categories*, 7, 6a37-8b24; i el de la *Metafísica*, Δ, 15, 1020b25-1021b11 (Sarrate, 1993, 1995; Lanham, 2004).

Aristòtil dedica tot el capítol 7 de les *Categories* a reflexionar sobre la relació[2]. Ja al començament defineix la relació de la manera següent (Aristòtil, 1999: 100): «Diem que estan en relació amb quelcom aquelles coses de les quals diem que precisament allò que són depèn d'altres coses o hi fa referència d'alguna manera». Tot seguit, Aristòtil posa diversos exemples i considera les propietats de la relació. I per solucionar una dificultat que hom podria fer-li considera una definició més precisa de relació (Aristòtil, 1999: 109): «solament són relatives aquelles coses l'ésser propi de les quals consisteix a tenir, d'una manera o d'altra, una relació amb quelcom». Segons la primera definició, la relació seria una dependència originada en l'atribució lingüística, és a dir, seria *secundum dici*. Segons la segona definició, la relació és «real», *secundum esse*.

La dificultat que ha fet reconsiderar a Aristòtil la primera definició és la següent: algunes substàncies segones, concretament les que són part d'un tot, com el «cap d'algú» o la «mà d'algú», poden ser considerades «relatius» (Aristòtil, 1999: 109) segons la primera definició, però, això no obstant, «podem saber què són exactament en si mateixes sense que per força hàgim de saber en relació amb què les diem, car no tenim per què saber de qui és aquest cap o de qui és aquesta mà. Per tant, aquestes coses no serien res de relatiu» (Aristòtil, 1999: 110). La segona definició evita que aquest tipus de substàncies puguin ser considerades com a relatives.

Les coses relatives, de vegades, admeten la contrarietat (virtut i vici), però no sempre (el doble no té contrari). De vegades, les coses relatives admeten el més i el menys (una cosa pot ser més o menys semblant a una altra), però no

2. Cf. Aristòtil, 1999: 100-110.

sempre (no té sentit dir més o menys el doble). Sempre, però, les coses relatives són recíproques. De vegades, no ho sembla, perquè no hem establert la seva relació de manera pertinent. Però, «si establim pertinentment allò en relació amb què parlem d'una cosa —un cop eliminades totes les altres coses que són accidentals talment que només resti allò amb què establim pertinentment la relació—, llavors pervindrem sempre a parlar d'allò amb què relacionem la cosa» (Aristòtil, 1999: 110).

El segon text important és el de *Metafísica*, Δ, 15, 1020b25-1021b11. És el text clàssic de la divisió de la relació. El llibre Δ és dedicat a trenta conceptes filosòfics destacats. Segurament és el llibre al·ludit en la *Vida dels filòsofs il·lustres*, V, 23, de Diògenes Laerci (1988: 281), amb aquestes paraules: «Dels diversos significats dels conceptes o expressions». Probablement fou escrit com una obra autònoma, que posteriorment fou inclosa en la *Metafísica*. Les categories són alguns dels conceptes més significatius del llibre. En la versió llatina, l'apartat dedicat a la relació comença amb aquesta distinció (García Yebra, 1998: 269-271):[3]

> Ad aliquid dicuntur alia *quidem* ut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et totaliter multiplicatum ad multiplicati partem, et continens ad contentum. Alia ut calefactivum ad calefatibile, et sectivum ad secabile, et *omnino* activum ad passivum. Alia ut mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile ad sensum.

Prós ti és traduït al llatí per *ad aliquid*. Les relacions de la primera classe es refereixen a un ordre numèric, determinat (com el doble respecte de l'u) o indeterminat (com el múltiple respecte de l'u o d'allò que excedeix respecte d'allò excedit). Les relacions de la segona classe s'anomenen relacions segons la potència activa i passiva i els actes de les potències: el foc respecte de la fusta. Aquestes dues primeres classes de relatius (segons nombre i segons potència) ho són «porque lo que ellas son se expresa por lo que es de otro» (García Yebra, 1998: 269-271). En canvi, en les relacions de la tercera classe, les coses relatives segons elles mateixes (com el mensurable respecte de la mesura) ho són perquè una altra cosa es diu relativa a ella (mesura).

Duns Escot dedica tres qüestions del llibre V a aquest fragment de la *Metafísica* aristotèlica:

> *Utrum conuenienter ponat Philosophus tres modos relatiuorum* (Ioannes Duns Scotus, 1997: 615-617, qüestió 12);
>
> *Utrum tertius modus distinguitur a segundo* (Ioannes Duns Scotus, 1997: 617-618, qüestió 13);

3. La traducció al castellà (García Yebra, 1998: 269-270) diu: «Relativo se dice, de unas cosas, como lo doble en orden a la mitad y lo triple en orden a la tercera parte, y en general el múltiple en orden al submúltiplo, y lo que excede en orden a lo excedido; de otras, como lo que puede calentar en orden a lo que puede ser calentado, y lo cortante en orden a lo cortable, y, en una palabra, lo activo en orden a lo pasivo; de otras, como lo medible en orden a la medida, y lo escible en orden a la ciencia, y lo sensible en orden a la sensación».

> *Utrum idem referatur ad duo per se* (Ioannes Duns Scotus, 1997: 618-640, qüestió 14).

Escot distingeix entre l'ésser absolut i l'ésser relatiu[4]. Les categories d'ésser absolut són Substància, Quantitat i Qualitat; les altres set, especialment la Relació, d'ésser relatiu. A diferència de les altres sis categories d'ésser relatiu, la Relació és l'única categoria que és definida completament per la referència a una cosa diferent. Per a Escot la relació no s'identifica amb el fonament. Qualsevol relació té una característica distintiva (ser *ad aliquid*), que la fa diferent del subjecte i de qualsevol altre accident. Tenim, per exemple, que *X* pesa més que *Y*. *X* i *Y* tenen cadascú un accident que és pesar *x*. El pes de *X* és el fonament (*fundamentum*) de la relació i el pes de *Y* n'és terme (*terminus*). Els pes de *X* i el pes de *Y* són condicions necessàries per a l'existència d'aquesta relació, però no són suficients: els pes de *X* i el pes de *Y* podrien augmentar o minvar fins a invertir la relació. La relació no s'estableix entre el pes de *X* (fonament) i el pes de *Y* (terme), sinó entre *X* i *Y*. La relació de pes entre *X* i *Y* és un accident particular diferent del pes de *X* i del pes de *Y* (King, 2002: 34-35).

Per a Escot les relacions de primera classe es fonamenten en la categoria de Quantitat; les de la segona classe en una categoria absoluta (Substància, Qualitat o Quantitat); i les de tercera classe es poden fonamentar en qualsevol categoria.

El nostre objectiu, però, no consisteix a estudiar principalment la interpretació de Duns Escot d'aquest fragment de la *Metafísica* aristotèlica, sinó la del seu deixeble Antoni Andreu, conegut com a «segon fundador de l'escotisme», l'*Scotulus* o l'*Scotellus*. Concretament, analitzarem la seva qüestió *Utrum Philosophus conuenienter et sufficienter assignet tres modos relatiuorum* (còdex de San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, ms. g.III.25) i la compararem amb la del mestre. Esperem així copsar el sentit de la tasca que Antoni Andreu porta a terme en el seu comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil.

2. Antoni Andreu i el seu comentari a la *Metafísica*

Antoni Andreu és autor d'un *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*, obra que integra un comentari literal i unes 90 qüestions intercalades[5]. El comentari literal, conegut com a *Expositio Metaphysicae*, segueix el fil de l'obra homònima de Tomàs d'Aquino (Thomas Aquinatis, 1915), el comentari per antonomàsia de la *Metafísica* aristotèlica, i se'n serveix. Els tomistes acusaren Antoni Andreu de ser un *imitator Aquinatis*. Òbviament, en molts passatges critica

4. Cf. King, 2003: 33-38. Per a la interpretació d'Escot de les categories aristotèliques, en el context de la filosofia del la seva època, vegeu Pini, 2002.
5. Pel que fa a les obres d'Antoni Andreu i a la seva bibliografia, vegeu Mensa i Valls (2017). Vegeu també l'interessant article de Lanza (2003). Per a una presentació general del comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu, vegeu: Duba (2014: 414-440) i Cabré Duran (2018). La tesi de la Dra. Cabré Duran és dedicada concretament a la univocitat.

veladament o explícitament (sense esmentar mai, però, el nom de Tomàs d'Aquino, ans referint-s'hi amb l'expressió *quidam expositor*) la interpretació tomista i en proposa l'alternativa escotista. Antoni Andreu, però, encara vol anar més enllà i superar el comentari de Tomàs d'Aquino: per això hi intercala qüestions sobre els aspectes més nuclears (Pini, 1991, 1995a). Aquestes qüestions d'Antoni Andreu són una revisió de l'obra primerenca *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* d'Escot a partir d'elements doctrinals, com per exemple la univocitat, de l'*Ordinatio* i el *Quodlibet* (Pini, 1995a, 1995b). L'*Scriptum super Metaphysicam* sencer només s'ha conservat en un sol manuscrit: Oxford, Oriel College Library, LXV. Ja a primera hora les qüestions (*Quaestiones Metaphysicae*) circulaven autònomament: actualment tenim notícia de cinquanta-sis manuscrits. A partir de l'any 1471 foren editades diverses vegades: Segons un estudi de Marek Gensler (1992), se'n feren quinze edicions incunables, més sis dels primers anys del segle XVI. L'*Expositio Metaphysicae* fou impresa sis vegades fins l'any 1520.

Com hem dit, el còdex que prenem com a base és el de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, g.III.25 (= SLE). És un còdex format per 201 folis de paper, de 228 x 156 mm., escrits a doble columna per una mà del segle XVI.

3. Anàlisi de la qüestió: semblances i diferències amb Escot

Les tres qüestions d'Escot relatives al nostre fragment són reelaborades per Antoni Andreu i transformades en sis:

> *Utrum Philosophus conuenienter assignet et sufficienter tres modos relatiuorum* (SLE, f. 56a-b; Ioannes Duns Scotus, 1495: f. 26b-c, qüestió 13);
>
> *Utrum primus modus fuerit sufficienter assignatus* (SLE, f. 56a-57a; Ioannes Duns Scotus, 1495: f. 26c-d, qüestió 14);
>
> *Utrum 2^{us} modus relationis sit bene assignatus* (SLE, f. 57a; Ioannes Duns Scotus, 1495: f. 26d, qüestió 15);
>
> *Utrum 3^{us} modus sit bene assignatus* (SLE, f. 57b-c; Ioannes Duns Scotus, 1495: f. 26d-27a, qüestió 16);
>
> *Utrum 3^{us} modus distinguatur a duobus primis* (SLE, f. 57c-58b; Ioannes Duns Scotus, 1495: f. 27a-b, qüestió 17);
>
> *Utrum idem referatur ad duo vel ad plura* (SLE, f. 58b-59a; Ioannes Duns Scotus, 1495: f. 27b-d, qüestió 18).

Andreu, doncs, ha transformat les tres qüestions d'Escot en sis, de la manera següent. La q. 12 d'Escot, tot i conservar-ne pràcticament el mateix títol, l'ha dividit en tres (les 13, 14, 15 de l'edició de Venècia de 1495). La q. 13 d'Escot ha estat desdoblada en dues: les 16 i 17. I, finalment, la 14 d'Escot es correspon amb la 18 d'Andreu.

L'estructura de la qüestió (sempre segons l'esmentat manuscrit) és la següent:

Videdur. Dues raons contràries:

1. Aquests tres modes es fonamenten sobre «diversa generalissima», per tant no pertanyen a un sol gènere (SLE, f. 56a):

> Videtur quod non, nam isti tres modi fundantur super diuersa generalissima, ergo non sunt relationes vnius generis, sed sunt in diuersis generalissimis, quod videtur absurdum. Probatio consequentie, quia relatio uel est idem cum fundamento vel est aliud. Si idem, habet propositum, quia sicut fundamenta sunt in diuersis praedicamentis ita relationes. Si relationes sunt aliud a fundamento, tum cum accipiunt speciem et distinctionem a fundamentis tanta distinctio in relationibus quanta est in fundamentis distinguentibus, sed fundamenta distinguuntur genere, ergo et relationes[6].

2. El relatiu «secundum genus», que és relatiu *per se*, no és inclòs en cap d'aquests tres modes (SLE, f. 56a):

> Preterea, aliqua sunt per se relativa, que non continentur sub aliquo istorum modorum, ergo isti modi insufficienter sunt assignati. Consequens est euidens. Sed probatur antecedens, quia multa sunt relativa secundum genus, sicut medicina refertur quia scientia, et sunt relativa per se, quia quicquid est in intellectu generis est de intellectu speciei. Si ergo genus dependet ad aliquid, sequitur quod similiter et species; huiusmodi aut[em] secundum genus non continentur sub aliquo istorum modorum trium. Contra Philosophus in littera[7].

Respondeo: Els tres modes de relatius estan assignats correctament i suficientment segons els seus fonaments (SLE, f. 56a):

> Respondeo quod isti tres modi sunt bene et sufficienter assignati, vbi sciendum est quod quamuis relationes habeant distinctiones specificas secundum proprias differentias, sicut et alia, tamen, quia latent nos et sunt ignote nobis, accipimus distinctiones earum per fundamenta per que circumloquimur earum differentias specificas, que forte propter earum modicam entitatem latent nos, ita quod ex fundamentis innotescit nobis distinctio earum relationum, sive effectiue sive materialiter, ita quod ista distinctio sit extrinseca[8].

6. Cf. Ioannes Duns Scotus (1997: 615/6-12, q. 12): «Isti diversi modi fundantur super diversa generalissima, ergo relationes sunt in diversis generalissimis. Probatio consequentiae: si relatio idem cum fundamento, tunc patet. Si aliud, cum accipiat speciem et distinctionem a fundamento, tunc tantum differrent relationes quantum fundamenta; quare si fundamenta distinguuntur genere, et relationes».
7. Cf. Ioannes Duns Scotus (1997: 615/17-21, q. 12): «Item, isti modi non sufficiunt. Quia relativa secundum genus sunt per se relativa, et non continentur sub istis modis. Probatio primi: quidquid est de intellectu generis, est de intellectu speciei; ergo si genus dependeat ad aliud, et species similiter. — Philosophus, quoad secundum, dicit in littera».
8. Cf. Ioannes Duns Scotus (1997: 622/18-623/2, q. 14): «Ad quaestionem in generali: quod distinctio est conveniens. Ubi notandum quod quamvis relationes, sicut alia, habent dis-

Ad obiectiones:

Ad primam. Nega la conseqüència. Encara que els «generalissima» siguin diversos, es poden fonamentar sobre un mateix gènere.

Ad secundam. Nega l'antecedent. Encara que els relatius «secundum genus» no pertanyin directament a alguns d'aquests tres modes, s'hi poden reduir.

Quines són les diferències de contingut entre Antoni Andreu i Duns Escot? Diguem, d'entrada, que pràcticament no hi ha cap diferència doctrinal. Els dos arguments contraris del *videtur* i la seva solució són extrets de les qüestions d'Escot. La conclusió també és pràcticament la mateixa. Andreu, però, ha utilitzat una idea de l'*Ordinatio* per donar més força argumentativa i expressiva al *corpus*[9].

Les diferències més importants, però, les trobem en el nivell de l'organització dels continguts. Hem vist que en mans d'Antoni Andreu les tres qüestions d'Escot han donat lloc a set qüestions. L'ordre d'Antoni Andreu és més clar. Així, per exemple, la qüestió 12 d'Escot conté les objeccions generals contra la triple divisió dels relatius segons Aristòtil i les particulars dels dos primers modes. Andreu crea una qüestió per a cada un dels modes (14, 15, 16) i en elles hi tracta de les objeccions particulars de cadascuna d'aquestes qüestions. En la qüestió 13 només conserva les objeccions generals. En la qüestió 12 d'Escot només hi ha les objeccions, en canvi la «solutio autoris» i les respostes a les objeccions són a la qüestió 14. Andreu extreu aquest material i el porta cap el seu lloc natural. Crea així una qüestió pràcticament nova, que com a tal no existeix en l'obra escotista, però feta de material genuí d'Escot.

Des del punt de vista estilístic Antoni Andreu poleix el text d'Escot: hi afegeix aclariments, arrodoneix les frases, les desenvolupa, elimina reiteracions. La tasca d'Antoni Andreu, ens sembla, està orientada per tres criteris:

---

tinctiones specificas per proprias differentias, tamen quia latent nos, accipimus distinctionem earum per fundamenta, ex quibus innotescit distinctio relativorum sive relationum, scilicet effective sive materialiter».

9. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I., d. 7, q. 1, n. 54 (1959: 130): «Sed secundo modo accipiendo, numquam distinguentia tantum conveniunt quantum conveniunt illa quae per illa distinguuntur, sicut patet discurrendo per omnia distinguentia. Differentiae enim specificae non includunt genus in quo conveniant, species autem distinctae per illas includitur genus in quo conveniant: et ratio est, quia distinguentia aliquid praesupponunt in ipsis distinctis quod ipsa distinguentia non includunt in intellectu suo, distincta tamen per illa includunt illud; ideo distincta conveniunt in eo, distinguentia autem non conveniunt in illo»; i Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I., d. 13, q. u., n. 80 (1963: 107): «Differentiae specificae non sunt a se effective et tamen sunt se ipsis primo distinctae formaliter, ab eo tamen sunt distinctae effective a quo sunt effective. Distingui autem 'primo formaliter' non est distingui per aliquid inclusum in uno, et in alio convenire, sed se toto formaliter distingui, etiam si per impossibile omne aliud a ratione sua circumscribatur; ita dico quod si differentiae ultimae compositae essent, se totis distinguerentur et se totis essent primo distinctae formaliter». Afirma Antoni Andreu (*ad primum*): «Similiter etiam nec est necessarium loquendo de distinguentibus intrinsicis, nam due species specialissime distinguntur non tamen se totis quia conveniunt in genere et tamen differentie specifice distinguntur se totis» (SLE, f. 56b).

a) *Sistematització*. Antoni Andreu té una visió de conjunt del tema, de les diverses qüestions que l'integren, de la seva interrelació, de les conclusions i de les premisses sobre les quals es fonamenten. I escriu pensant en aquest tot. L'arquitectura estructural i argumentativa està molt ben travada. Aquesta visió de conjunt li permet de suprimir repeticions, arguments reiteratius, detectar i suplir mancances.
b) *Simplificació*. L'estil de Duns Escot és complex, difícil, enrevessat i Andreu intenta —i sovint se'n surt— de simplificar-lo, tant pel que fa a la seva formulació lingüística com pel que fa al seu fil argumentatiu.
c) *Claredat*. En resulta un text i una exposició molt més llegible i comprensible, més diàfan sense perdre la seva profunditat conceptual[10].

S'entén, des d'aquesta perspectiva, que les obres d'Andreu fossin més utilitzades que les d'Escot en els grans centres universitaris escotistes dels segles xv i xvi. L'escotisme tal com el coneixem és obra d'Escot però també d'Antoni Andreu: amb raó ha estat considerat per Bérubé (1979: 387) com el «segon fundador de l'escotisme».

Al final del comentari de la *Metafísica* d'Escot (1892: 600), llegim aquestes paraules[11]:

> segueixo la doctrina d'aquell subtilíssim i excel·lentíssim doctor, la fama i la memòria del qual seran sempre beneïdes, com és natural que així sigui per a aquella persona que amb la seva sagrada i profunda doctrina omple i fa ressonar tot l'univers, és a dir mestre Joan Duns, de nació escocès i d'hàbit franciscà […] Lector, si trobes alguna cosa ben dita en aquesta obra, sàpigues que ha rajat de la font i la profunditat de la seva doctrina. Si hi hagués alguna cosa menys ben dita o que d'alguna manera contradigués la seva doctrina, atribueix-la a la meva imperícia (Mensa, 2015: 28-29).

10. Pini (1995b: 294-298) ha comparat globalment la relació entre les qüestions d'Antoni Andreu i les d'Escot, des del punt de vista de les aportacions d'Andreu i ha arribat a la conclusió següent. En funció de la manera com Antoni Andreu reelabora les qüestions d'Escot, aquestes qüestions es poden classificar en cinc grups. Un primer grup integra les setze qüestions que Andreu pràcticament no toca, o en tot cas només revisa aspectes lingüístics. Un segon grup és format per les vint-i-vuit qüestions que segueixen força fidelment el text d'Escot, però en els qual Andreu ha afegit o suprimit fragments. El tercer grup és el de les catorze qüestions que desenvolupen temes no presents en l'obra d'Escot. El quart grup és constituït per les quatre qüestions en les quals Andreu proposa una solució nova. Finalment, el cinquè grup reuneix les qüestions noves, és a dir, les que no tenen paral·lel en l'obra d'Escot, sigui perquè pertanyen als llibres X-XII de la *Metafísica* (que Escot no va comentar), sigui perquè tracten de temes dels nou primers llibres de la *Metafísica* que Andreu creu importants, però als quals Escot no va dedicar una qüestió pròpia.
11. En llatí (Antonius Andreae, 1892: 600): «secutus sum doctrinam illius subtilissimi et excellentissimi Doctoris, cujus fama et memoria in benedictione est, utpote qui sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare, scilicet Magistri Joannis Duns, qui fuit natione Scotus, Religione Minor […] Si aliquid bene dictum in isto opere reperies, scias a fonte et profunditate suae doctrinae, ac scientiae emanasse. Si quid vero minus bene dictum, aut ejus doctrinae quomodolibet contradicens, meae imperitiae adscribatur».

Referències bibliogràfiques

Antonius Andreae (1892). *Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis*. París: Ludovico Vives (Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, VI).

Aristòtil (1991). *Categories.* Text revisat i traducció de Josep Batalla. Barcelona: Fundació Bernat Metge.

— (1495). *Quaestiones super duodecim libros Metaphysice*. Venècia: De Gregoriis.

Bérubé, Camille (1979). «Antoine André, témoin et intèrprete de Scot». *Antonianum*, 54, 386-446.

Cabré Duran, Maria (2018). *Antoni Andreu (ca. 1280-1335), comentador de la «Metafísica» d'Aristòtil. Una reconstrucció de la univocitat del concepte d'ésser*. Tesi doctoral. Doctorat en Filosofia. Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia: 2018.

Diògenes Laerci (1988). *Vides dels filòsofs*, I. Traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Angordans. Barcelona: Laia (Textos Filosòfics, 50).

Duba, William O. (2014). «Three franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicolas Bonet». A: *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Edited by Fabrizio Amerini and Gabriele Galluzzo. Leiden-Boston: Brill (Brill's Companion to the Christian Tradition, 43), 413-493.

García Yebra, Valentín (ed. i trad.) (1998). *Aristotelis Metaphysica*. Edición trilingüe. Segunda edición revisada. Madrid: Gredos.

Gensler, Marek (1992). «Catalogue of Works by or Ascribed to Antonius Andreae». *Medaevalia philosophica Polonorum*, 31, 146-155.

Hood, Pamela (2004). *Aristotle on the Categorie of Relation*. Lanham: Univesity Press of America.

Ioannes Duns Scotus (1959). *Ordinatio*, I, d. 11-25. A: *Opera Omnia*, IV, Ciutat del Vaticà.

— (1963). *Ordinatio*, I, d. 26-48. A: *Opera Omnia*, V, Ciutat del Vaticà.

— (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libri I-V. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley (†), G. Marcil (†), T., Noone, R. Wood (eds.). St. Bonaventure (N.Y): The Franciscan Institute, St. Bonaventure University.

King, Peter (2003). «Scotus on Metaphysics». A: Th. Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: University Press, 15-68.

Krempel, A. (1952). *La doctrine de la relation chez S. Thomas*. París: J. Vrin.

Lanza, Lidia (2003). «Antonius Andreae». A: *CALMA. Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevii*, I. Florència: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 309-312.

Mensa i Valls, Jaume (2015). «Antoni Andreu, deixeble català de Duns Escot». *Revista de Catalunya*, 291, 26-36.

— (2017). *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

Philippe, M.-D. (1958). «Le relatif dans la philosophie d'Aristote», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 42, 689-710.

Pini, Giorgio (1991). «Una lettura scotista della *Metafísica* di Aristotele: L'*Expositio in libros Metaphysicorum* di Antonio Andrea». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2/2, 529-586.
— (1995a). «Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' *Expositio* and *Quaestiones* on the Metaphysics». A: Sileo, Leonardo (ed.). *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joanem Duns Scoti.* Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993. Roma: PAA, Edizioni Antonianum, 375-389.
— (1995b). «Sulla fortuna delle *Quaestiones super Metaphysicam* di Duns Scoto: le *Quaestiones super Metaphysicam* di Antonio Andrea». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6, 281-361.
— (2002). *Categories and Logic in Duns Scotus. An interpretation of Aristotle's Categories in the late thirteenth Century*. Leiden-Boston: Brill.
Sarrate, Carles (1993). «La relació a Aristòtil (I)». *Anvari de la Societat Catalana de Filosofia*, 5, 15-50.
— (1995). «La relació a Aristòtil (i II)». *Anvari de la Societat Catalana de Filosofia*, 6, 23-49.
Thomas Aquinatis (1915). *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*. Cura et studio M.-R. Cathala. Torí: Marietti.

Jaume Mensa i Valls és professor titular de Filosofia medieval al Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona i membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans. És llicenciat i doctor en Filosofia (UAB), llicenciat en Teologia (FTC) i *Paleographus-Archivarius* (Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Archivio Segreto Vaticano). La seva recerca s'ha centrat sobretot en autors medievals catalans. Actualment treballa en l'edició crítica de les obres espirituals d'Arnau de Vilanova. El seu últim llibre publicat és *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis* (Barcelona, IEC, 2017).

Jaume Mensa i Valls is Senior Lecturer of Medieval Philosophy at the Department of Philosophy at the Autonomous University of Barcelona and numerary member of the Institute of Catalan Studies. He graduated in Philosophy (UAB) and in Theology (FTC) and obtained a PhD in Philosophy (UAB) and the title *Paleographus-Archivarius* (Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Archivio Segreto Vaticano). His research has been especially centred on Catalan medieval authors. He is currently preparing the critical edition of Arnau de Vilanova's spiritual works. The last book which he published is *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis* (Barcelona, IEC, 2017).

Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo xvii en un texto colonial

Celina A. Lértora Mendoza
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI)
fundacionfepai@yahoo.com.ar

Resumen

Desde el siglo xiii al xvii la doctrina de las relaciones divinas se desarrolla, se amplifica y finalmente se estandariza en un número limitado, aunque considerable, de soluciones que ya desde el siglo xvi pueden considerarse irreconciliables; la última etapa de las controversias muestra el método disputativo teológico en su máximo desarrollo. Este corpus, elaborado en Europa, se transmite rápidamente a América, donde encontramos numerosos testimonios de las controversias teológicas *De Deo*. Se presenta un caso paradigmático tanto del *status quaestionis* final como de la *translatio* americana: el tema tal como es desarrollado en el tratado *De divina essentia et attributis* del profesor neogranadino Mateo de Mimbela SJ en un manuscrito colombiano. Representa el estado final de las discusiones de la primera y segunda escolástica sobre el tema, expuesto con profusa mención de las líneas disputativas: el tomismo, el escotismo y las variantes dentro del grupo jesuita.

Palabras clave: procesiones divinas; escolástica colonial; teología especulativa

Abstract. *The Divine Relations: State of the Art at the End of the 17th Century in Colonial Text*

From the thirteenth to the seventeenth century, the doctrine of divine relations developed, amplified, and finally standardized into a limited but considerable number of solutions that, as early as the sixteenth century, can be considered irreconcilable. The last stage of the controversies shows the theological disputative method at its maximum development. This corpus, elaborated in Europe, is quickly transmitted to America, where we find numerous witnesses of theological controversies *De Deo*. A paradigmatic case is presented, both of the final *status quaestionis* and of the American *translatio*: the theme as developed in the treatise *De divina essentia et attributis* of the neo-Granadian professor Mateo de Mimbela SJ in a Colombian manuscript. It represents the final state of the discussions of the first and second scholastics on the subject, expounded with profuse mention of the disputative lines: Thomism, Scotism and variants within the Jesuit group.

Keywords: divine processions; colonial scholasticism; speculative theology

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

Introducción
1. Mateo Mimbela SJ y el *Tractatus de Divina essentia et attributis*
2. Las relaciones divinas
3. Discusión y final
Referencias bibliográficas

Introducción

La cuestión de las relaciones (o procesiones) divinas es uno de los temas más controvertidos a lo largo de toda la historia de la teología cristiana. Desde que el pensamiento cristiano comenzó a emplear conceptos filosóficos griegos para la exposición de sus doctrinas, era inevitable un proceso de re-significación de su terminología y su conceptualización. Desde el siglo XIII al XVII, la doctrina de las relaciones divinas se desarrolla, se amplifica y finalmente se estandariza en un número limitado, aunque considerable, de soluciones que ya desde el siglo XVI pueden considerarse irreconciliables, y sin que aumenten en forma significativa los nuevos argumentos.

Este corpus, elaborado en Europa, se transmite rápidamente a América, donde encontramos numerosos testimonios de las controversias teológicas *De Deo*. Del profesor neogranadino Mateo de Mimbela se conserva un tratado *De divina essentia et attributis* en un manuscrito colombiano. Puede considerarse que representa el estado final de las discusiones de la primera y segunda escolástica sobre el tema, expuesto con profusa mención de las líneas disputativas: el tomismo, el escotismo y las variantes dentro del grupo jesuita. Dado el carácter de este trabajo, sólo será una presentación resumida y preliminar.

Se analizará este tema en dos puntos principales: 1. Presentación del marco general del *Tractatus*; 2. El tema de las relaciones divinas tal como es presentado en dos de las disputaciones: la tercera (sobre el constitutivo de la esencia divina) y la séptima (sobre los atributos divinos en general). En la discusión final se considerará: 1) la concepción de las relaciones divinas como atributos divinos; 2) la analogía de soluciones en ambos casos; 3) la consideración de la diversa clase de atributos y dentro de ellos, a cuál corresponderían análogamente las relaciones divinas; 4) el límite de la explicación racional (filosófico-teológica) de las procesiones, dentro del marco del *mysterium Trinitatis*.

1. Mateo Mimbela SJ y el *Tractatus de Divina essentia et attributis*

Mateo Mimbela SJ, profesor en Nueva Granada en el período de transición de los siglos XVII al XVIII[1] dictó su Curso de Artes que se ha conservado en manuscrito (Academia de la Historia y Biblioteca Zaldúa, de Bogotá). El *Tractatus de Divina Essentia et attributis* (cf. Lértora Mendoza, 2015) dictado en

1. Mateo de Mimbela nació en Fraga (Huesca) el 20 de septiembre de 1663, y murió el 22 de abril de 1726 en Bogotá (Díaz Díaz, 1995: 522-523). Los manuscritos han sido elencados por Walter B. Redmond (1972: 60).

1699, forma una unidad propia y en él desarrolla las cuestiones ya estandarizadas a partir de la *Summa* tomasiana, con una impronta especial que conjuga la presentación filosófica con los requerimientos de la teología (la llamada «teología especulativa»)[2]. Representa el último estadio del desarrollo disputativo de dicho tratado y de las cuestiones conexas, desde la óptica de los teólogos de la Compañía, quienes no sólo participaron en controversias seculares con otras Escuelas, sino también entre sí, especialmente en el decurso del siglo xvii. En conjunto constituye un ejemplo importante del nivel alcanzado por los profesores americanos en el último período estrictamente escolástico, e inmediatamente anterior a las primeras manifestaciones eclécticas.

El Tratado consiste en un Prólogo y doce disputaciones. Éstas van de corrido, pero se pueden agrupar en dos grandes secciones, de acuerdo con la forma estandarizada de presentar este tratado: 1) la cognoscibilidad de Dios, las pruebas de su existencia y la determinación de su constitutivo esencial; 2) la determinación de sus atributos.

La distinción de atributos de primera y segunda clase se relaciona con la cuestión de la determinación de la esencia física y la esencia metafísica de Dios, es decir, qué predicados divinos constituyen una y otra y de qué modo. Este tema se aborda en la disputación tercera, sobre el constitutivo de la esencia divina, donde se distinguen diversos tipos de predicados y a la vez distintos criterios sostenidos por los teólogos. En primer lugar, Mimbela acepta que hay predicados que llama «de primera clase»: aquellos que, sea en Dios o sea en la creatura, siempre corresponden necesariamente a su esencia: ente, sustancia, espíritu, inteligencia, voluntad (15v, 92/6)[3]; y otros que llama «de segunda clase» o predicados especiales, que se dan en Dios o fuera de Dios, pero no constituyen propiamente su definición específica, aunque por cierto se deriven de ella (por ejemplo, la justicia).

Además, se considera otra distinción de los predicados, según que ellos representen perfecciones absolutamente simples o no. Las primeras son las que de sí no indican ninguna imperfección ni distinción (32v, 194/107). En tercer lugar, se distinguen los predicados que indican perfecciones absolutas y los que indican perfecciones relativas. Sintéticamente, para nuestro profesor, las perfecciones absolutas constituyen la esencia física de Dios (20v. 120/34) y las perfecciones absolutamente simples su esencia metafísica (22, 130/44). Las perfecciones divinas del primer grupo, entonces, son las que se relacionan inmediatamente con su esencia metafísica.

2. Es decir, haciendo uso casi exclusivo de la razón natural, acercándose por tanto a la «teología natural» de la filosofía o a la «teodicea» de Leibniz. Este carácter le fue reconocido por uno de los primeros estudios de este texto (Marquínez Argote, 2002: 303-304).
3. Se cita por folio, el número correlativo de párrafo (mío) y el propio del manuscrito, que se reinicia en cada disputación.

2. Las relaciones divinas

Es un tema central en la teología sistemática y constituye un pivote entre el Tratado de Dios Uno y el de Dios Trino. Una explicación en términos de teología especulativa debe presentar las procesiones divinas (dogma de fe) en un marco conceptual adecuado para mostrar su racionalidad (aunque en los límites del *mysterium fidei* trinitario). La categoría filosófica usada para el caso es la de relación, pero profundamente resignificada. En el *Tractatus* hay dos momentos expositivos en que las relaciones divinas son tratadas especialmente, si bien dentro de los marcos respectivos (no como un tema en sí mismo, lo que no corresponde al *Tractatus* de Dios uno). Por eso las relaciones divinas aparecen cuando el marco expositivo lo exige y en ese momento adquieren visibilidad. El primero es la dilucidación del constitutivo de la esencia divina (disputación tercera); el segundo, la exposición general sistemática de los atributos divinos (disputación séptima).

2.1. El tema en la disputación tercera

La disputación tercera trata el constitutivo de la esencia divina. La exposición se estructura en siete secciones. El tema aparece por primera vez en la sección 5ª donde Mimbela expone sus conclusiones, y la primera es que las relaciones no integran la esencia física de Dios, tema que es objeto de disputas con adhesiones bastante parejas como el mismo profesor reconoce (20v, 120/34).

La doctrina sustentada se apoya en cuatro pruebas y una respuesta a las objeciones. La primera prueba (21, 121/35) es que Dios es realmente sus perfecciones absolutas necesarias, pero no las relativas (paternidad, filiación y espiración pasiva). En este caso se usa un argumento por analogía con la esencia de las creaturas. Este tema será objeto de un largo tratamiento en la disputación séptima.

La segunda prueba (21, 122/36) es indirecta y por contraposición: la inclusión de las relaciones en la esencia física de Dios impediría que las personas divinas se identificaran con Dios, porque ninguna relación se identifica con las otras dos. La tercera prueba (21, 123/37) es una reformulación de la anterior: todas las personas se identifican totalmente con la Deidad, pero no con las otras personas. La cuarta (*ibid.*), a continuación, es similar: ninguna persona es individualmente común a las tres.

La doctrina se completa con la resolución a cinco objeciones, de las cuales interesan más especialmente la primera y la cuarta. La primera objeción (21, 124/38) es que no todos los predicados absolutos integran la esencia física de Dios, precisamente porque ella es común a las tres personas, es decir, que «personalidad trina» es predicado absoluto, pero no se aplica a cada una de las tres personas. Mimbela distingue el antecedente de la prueba: si el Padre no es físicamente común a los tres, y entonces no es personalidad en sentido sustantivo, lo niega; en sentido adjetivo y denotativo, concede el antecedente y niega la consecuencia (125/39). Quiere decir que el Padre —por ejemplo— se iden-

tifica realmente con la trinidad o personalidad trina (sentido sustantivo) pero *no denota* la identificación con los tres (sentido adjetivo).

La cuarta objeción (22, 128/41) afirma que las relaciones son física y realmente la esencia de Dios, lo que debe aceptarse si —como el proponente— se acepta la distinción virtual entre esencia y relaciones[4]. Mimbela recurre a una distinción un tanto barroca y por analogía: las relaciones son realmente *lo mismo* que los predicados absolutos (porque son la Deidad) pero *no son* predicados absolutos.

2.2. El tema en la disputación séptima

La disputación séptima trata los atributos de Dios en general, en cuatro secciones. El primero de los dos pasos más importantes sobre las relaciones divinas en esta disputación es la sección 2ª sobre la inclusión de los atributos. Aquí se expone la conclusión más importante del profesor: la esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las relaciones la esencia (contra tomistas y escotistas) y hace valer las conclusiones anteriores sobre la esencia divina, en especial porque la inclusión exigiría la distinción real, algo inaceptable (52, 337/124). Y además las personas se identificarían en la esencia y en las relaciones (52, 338/125).

La inclusión (o no inclusión) se plantea también con respecto a tres aspectos: la predicación concreta y abstracta, a la inclusión formal y a la cognoscibilidad. En los tres casos el tema se expone a partir de objeciones. Con respecto a los concretos y abstractos (52v, 339/126), sostiene que las propiedades de Dios tomadas en concreto, es decir, las de las tres personas individualmente consideradas, se incluyen en la esencia divina y en ese sentido interpreta la posición de Tomás de Aquino, quien no habla de los concretos y abstractos como físicos (Padre y paternidad).

La segunda cuestión (52v, 340/127) es la inclusión formal de las relaciones en Dios, lo que Mimbela niega, pero el objetante afirma sobre el principio —defendido por los Santos Padres— de que todo lo que está en Dios es esencialmente Dios; a lo cual responde con la distinción entre decirse formalmente e incluirse formalmente. Lo mismo vale para el argumento del objetante presentado lingüísticamente (51v, 341/128), es decir, como predicación: un atributo puede expresar formalmente la perfección de todos, pero eso no significa que se defina por los demás, lo que, por otra parte, es falso.

Finalmente, la tercera cuestión es la conexión entre conocimiento e inclusión y el argumento del contrario procede por analogía: el conocimiento perfecto de un atributo implica el de la esencia, y lo mismo vale para las relaciones. Mimbela responde con una distinción: es diferente conocer la esencia de Dios como término del conocimiento —lo cual concede— que como constitutivo formal de dicho conocimiento, lo que niega (52v, 342/129).

4. La distinción virtual que propone Mimbela, en efecto, expresa identidad real y sólo distinción a los efectos de salvar las predicaciones contradictorias que deben aceptarse por fe («el Padre es Dios», «el Hijo es Dios» y «El Padre no es el Hijo»).

El segundo paso importante es la sección 3ª sobre la distinción de los atributos entre sí, muy amplia y dividida en cinco subsecciones.

La subsección 1ª rechaza la distinción de los escotistas y en este contexto se introduce el tema como un elemento argumentativo. Los escotistas niegan la distinción virtual y aceptan la formal aduciendo la inseparabilidad de las perfecciones. Mimbela responde con el caso contrario de las relaciones, inseparables pero distintas (53v, 349/136).

La doctrina de Mimbela se completa con las precisiones formuladas al responder dos objeciones. La primera es que debe haber distinción formal en Dios porque la Deidad no es formalmente producida y la filiación sí. La respuesta de Mimbela es totalmente previsible: para explicarlo basta la distinción virtual porque —y ésta es la precisión— es extrínseca al objeto y sólo señala discrepancia en nuestros conceptos (54, 351/133). Otra precisión es que entre las perfecciones divinas no hay ninguna distinción porque sólo se refieren a la verificación de los contradictorios (54, 353/140).

La subsección 2ª defiende argumentativamente en su segunda conclusión la distinción virtual entre las perfecciones divinas absolutas y relativas con los argumentos que ya se han adelantado: por principio debe negarse toda distinción divina porque va contra la absoluta simplicidad de Dios; por tanto, sólo deben admitirse aquellas distinciones imprescindibles y en el grado menor, es decir, que de ningún modo impliquen distinciones en la realidad. La menor distinción que salva lo exigido por la fe y da razón de las predicaciones contradictorias entre los relativos divinos es la distinción virtual, luego ella es la única a ser admitida (54v, 356/143). Las otras posiciones, afirma, no sólo no son necesarias para salvar los contradictorios, sino que tampoco lo hacen correctamente (55, 357/144)[5].

Las objeciones a la doctrina de la distinción virtual se formulan, como es de suponer, desde las teorías de las distinciones formal y *ex natura rei*. La solución de Mimbela es que si «formalmente» se refiere al conjunto «virtualmente distinta» lo acepta (56, 365/152 y 366/153); pero es claro que el objetante no lo interpreta así, por lo cual en realidad no hay una respuesta. Además, toda distinción, cualquiera sea, se configura como tal por la negación de alguna identidad, y eso es inevitable. Mimbela insiste en que la distinción virtual es negación de identidad, en efecto, pero no porque formalmente uno no sea el otro, sino en razón del modo como se verifican los contradictorios (56, 367/154).

En tercer lugar, el objetante usa el argumento de Mimbela llevándolo a sus últimas consecuencias, dos de las cuales muestran contradicción. Al hilo de la controversia, se usan o no se usan ciertas distinciones que pueden salvar argumentativamente la propia posición, pero no pueden derribar la del contrario.

5. Además, discute con algunos jesuitas, como Platel, quien niega la distinción virtual entre la Esencia y las relaciones considerando que las llamadas «contradictorias» lo sean realmente porque no hay identidad de predicación (55, 358/145). Mimbela considera que esta propuesta no soluciona el problema.

Esta situación es propia de la forma disputativa, que puede prolongarse indefinidamente y por eso cada autor la concluye donde le parece oportuno, como en este caso, comprendiendo que la cuestión en definitiva queda irresuelta.

En la subsección 3ª, que plantea si se da distinción virtual entre los predicados absolutos de Dios y cuya conclusión es negativa (57, 372/159), vuelve a aparecer la justificación de la distinción virtual para las relaciones, como contraejemplo: no puede haber distinción virtual donde no hay distinción respecto a un tercero, como es el caso de las relaciones trinitarias, según se ha visto (57, 372/159). En primer lugar, porque la oposición de contradictorios distingue realmente los extremos (el Padre del Hijo) y esto no sucede en el caso de los predicados divinos absolutos (57, 373/160). Segundo, porque los predicados contradictorios implican distinción real al menos mediata o en un tercero, en aquellos entre los cuales se verifican (57, 374/161). En las argumentaciones que siguen hay algunas precisiones nuevas. Una relación (por ejemplo, la paternidad) no se identifica adecuadamente con la Esencia porque no se identifica con todo aquello con lo cual la Esencia se identifica (por ejemplo, la filiación) y esto implica que se salvan los contradictorios con los predicados identificados, lo que no sucede con los predicados absolutos (57v, 377/164).

Aquí vuelve a reafirmar nuestro profesor lo que podría llamarse «la navaja de Mimbela»: las distinciones sólo pueden aceptarse restrictivamente, no siendo éste el caso, los predicados absolutos no se distinguen de ningún modo, y sólo se distinguen con la menor distinción (la virtual) los relativos (58, 379/166). La cuestión del origen de las procesiones no era pacífica entre los teólogos y Mimbela prefiere soslayarla, mediante una distinción que aclara el sentido aceptable de la afirmación del oponente: se verifica contradicción en sentido formal, pero no en sentido real (59, 386/173). Además, evita la controversia sobre las procesiones aduciendo que no es el lugar de tratarlo (59, 387/174).

En la subsección 4ª, que plantea si los predicados libres se distinguen virtualmente de los necesarios hay una breve referencia a las relaciones y la defensa de la distinción virtual: ella infiere el misterio de la Trinidad sin defectibilidad virtual, porque verifica las contradictorias, así la defectibilidad virtual salva el misterio de la libertad divina sin distinción virtual tomada de las contradictorias (60, 395/182).

La subsección 5ª y última de esta tercera sección, pregunta si puesta la distinción virtual se da precisión objetiva, lo que se niega. Hay aquí un complejo tratamiento del tema en relación con el conocimiento, que si bien toma como referencia nuestro asunto, lo excede en muchos aspectos, por lo cual me limitaré a una breve mención de las conexiones temáticas más importantes. Mimbela afirma una distinción entre estas dos proposiciones verdaderas «la Esencia no es producida» y «la Filiación es producida» en cuanto al término del conocimiento porque la Esencia se conoce por su propio conocimiento, y la Filiación no se conoce por el conocimiento de la Esencia (60v, 400/187).

Las últimas referencias a la problemática de las relaciones divinas se hallan en la sección 4ª, referida a la trascendencia (62, 411/197) y predicación de los atributos. Precisamente se trata de explicar por qué las relaciones no son trascendentes. Acepta un cierto modo de hablar habitual de «tres sabios» o «tres omnipotentes», en el sentido de «tres que tienen sabiduría y omnipotencia» porque no se multiplican las perfecciones absolutas sino las relativas, pero tomadas en otro sentido son falsas (62, 412/198).

Mimbela expone su doctrina en cuatro asertos: 1º: los predicados de omnipotencia, sabiduría, voluntad y otros que exigen la voluntad no son trascendentes, y en esto convienen todos (62v, 415/201); 2º: la eternidad y la inmensidad no son trascendentes, y por lo tanto no puede decirse tres inmensos, o sustantivamente eternos, ni tres inmensidades y eternidades en abstracto; es común a todos los Padres (62v/63, 416/202); 3º: la aseidad y el ser necesario no son trascendentes (63, 417/203)[6]; 4º: existencia, ente, cosa, uno, verdadero, perfecto, *quididad* y otras semejantes son trascendentes, y por tanto se pueden admitir tres subsistentes, incluso sustantivamente, y en sentido abstracto tres existencias relativas realmente distintas (63, 418/204).

En cuanto a la predicación mutua de los atributos, hay una regla general: la Esencia se predica de los atributos y cada uno de ellos de los otros, al menos en sentido real (63, 420/206) y por lo tanto es válido decir «la justicia es misericordia» y «la Esencia es filiación».

3. Discusión y final

Debemos ahora sintetizar la doctrina expuesta en función de los cuatro ejes anotados al comienzo. Con respecto al primer punto, la consideración de las relaciones como atributos parece coherente con el criterio teórico de un Tratado de Dios Uno, porque en ese marco y conforme a la tradición escolástica compartida, hay tres ejes temáticos: existencia, esencia y atributos. No correspondiendo a los dos primeros, sólo cuadra el tercero. Por otra parte, también dentro del marco de dicho tratado, los atributos se consideran perfecciones, lo que también es coherente en el sentido de que todo lo que se diga de Dios debe ser una perfección.

Sin embargo, este planteo supone dos asunciones al menos problemáticas. La primera, considerar «relaciones» a lo que técnicamente la teología de la Trinidad llama «procesiones», término que designa el proceso por el cual se «producen» (aunque esta palabra también es impropia) el Hijo y el Espíritu Santo. Esta terminología supone una profunda transformación del concepto filosófico de relación, que ya había adelantado Escoto al hablar de las relaciones subsistentes para designar a las personas divinas. Esta categoría conceptual ha sido resig-

6. Precisa aquí el sentido: «La razón es que estos predicados pueden entenderse coherentemente en el Credo, en las palabras 'Increado el Padre, increado el Hijo, increado el Espíritu Santo; no tres increados, sino un increado'. La palabra 'increado' se entiende como ente por sí y ente necesario».

nificada de tal modo que ha perdido la mayor del significado filosófico del concepto (si no todo), por lo cual casi nada de lo que se dice en filosofía sobre la categoría relación resulta aplicable.

La segunda asunción es considerar las relaciones como predicados y por tanto como perfecciones, lo que también tiene sus dificultades, pues resulta por lo menos extraño considerar que ser Hijo es una perfección de Dios como ser justo. Precisamente por eso en este tratado se hace un doble sistema teórico de atributos, resultando la compleja clasificación que se ha mencionado al comienzo. En mi concepto, la opción de organizar un sistema que incluya Dios Uno y Dios Trino conduce a este necesario reduccionismo.

El segundo eje problemático, que se deriva de lo anterior, es la necesidad de lograr un tratamiento análogo de los atributos absolutos y los relativos, lo cual sólo se consigue a medias. Las causas de esta deficiente analogía son, a mi modo de ver, principalmente dos: la primera, que mientras los predicados absolutos pueden explicarse para la Deidad a partir de las construcciones metafísicas con las salvedades relativas a la predicación eminencial e infinita, esto no es posible para las relaciones. La segunda es que mientras los predicados absolutos y en general las perfecciones, entendidas como «nombres de Dios» tienen una base bíblica diríamos débil, que admite una exégesis metafórica, las personas divinas no son «nombres divinos» y su consideración como «atributos» debe ser mediada por una construcción puramente teórica, pero al mismo tiempo compatible con los textos bíblicos que deben ser entendidos en sentido literal, con consideración además de los documentos dogmáticos y de las autoridades eclesiásticas patrísticas y monacales.

El tercer eje, como es claro, se deriva del primero. Hay que decir que la construcción de Mimbela soslaya el problema de ubicar sistemáticamente las perfecciones relativas, y de hecho no tienen un lugar sistemático en su clasificación. Podríamos decir que las relaciones divinas son presentadas transversalmente, como un eje diferente. Esta estrategia tiene la ventaja de no comprometer anticipadamente cuestiones en definitiva ajenas al tratado de Dios Trino, que no se ocupa en directo de las perfecciones de la Deidad, lo cual constituye sin duda una fortaleza de la opción. Pero su debilidad es que —por la misma razón— tampoco aporta al tema trinitario una construcción realmente útil para la consideración de las procesiones como personas de una misma esencia, que es el punto central de este dogma básico del Cristianismo.

Finalmente, parece también claro que en todo este tratamiento (y lo mismo sucede con los teólogos escolásticos de doctrina ortodoxa) hay que lograr un delicado equilibrio entre la exposición justificadora del dogma y la salvaguarda de su misterio. En ese sentido puede decirse que Mimbela recoge esta concepción heredada sobre la presentación argumentativa de los dogmas de fe, y por eso las relaciones divinas, no siendo tema específico del tratado, ni tampoco objeto de una parte sistemática suya, ocupan en él un lugar central.

Referencias bibliográficas

Díaz Díaz, Gonzalo (1995). *Hombres y documentos de la filosofía española,* vol. V (M-N-Ñ). Madrid: CSIC.

Lértora Mendoza, Celina Ana (2015). «*Tractatus de Divina Essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ». *Revista Dialogando*, 3, 19-46.

Marquínez Argote, Germán (2002). «Mateo Mimbela (1663-1736), el maestro aragonés que enseñó filosofía y teología en el Nuevo Reino de Granada». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 297-326.

Redmond, Walter B., (1972). *Bibliography of the Philosophy in the Iberiam Colonies of America*. The Hague: M. Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2743-4>

Celina A. Lértora Mendoza es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, y Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado treinta libros y 325 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido y es profesora en diversas universidades argentinas (UBA, Salvador, UCA, Univ. Nac. del Sur) y extranjeras. Dirige proyectos de investigación a nivel nacional e internacional. Es miembro de diversas asociaciones referidas a la filosofía y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) y Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Celina A. Lértora Mendoza is Doctor in Philosophy from the Catholic University of Argentina and the Complutense University of Madrid. She also is Doctor in Theology from the Pontificia Universidad Comillas (Spain), and Scientific Researcher of the Conicet, an institution of which she has been a Fellow. She specializes in the history of medieval, Colonial and Latin American philosophy and science, and in epistemology. She has published thirty books and 325 articles and has participated in 230 congresses, conferences and meetings on topics of her field. She has been and is professor at several Argentinian universities (UBA, Salvador, UCA, Univ. Nac. del Sur) as well as abroad. She directs research projects at the national and international level. She is member of several associations related to philosophy and history of science. She is founding president of the Foundation for the Study of Argentine and Iberoamerican Thought (FEPAI) and General Coordinator of the Latin American Network of Medieval Philosophy.

3

Logic, Theory of Knowledge and Aesthetics

Lógica, teoría del conocimiento y estética

Lògica, teoria del coneixement i estètica

San Agustín como preparación del escepticismo medieval

Manuel Bermúdez Vázquez
Universidad de Córdoba
manuel.bermudez@uco.es

Resumen

Uno de los pensadores más importantes e influyentes durante la Edad Media fue San Agustín. Cuando este adoptó la filosofía de la Academia platónica atravesó un periodo en el que valoró, ponderó y, probablemente, utilizó algunos de los trebejos habituales que se encontraban en el arsenal del escepticismo. Agustín, con este platonismo cristiano, favoreció, posiblemente de manera no intencionada, lo que fue un cierto escepticismo, y ello a pesar de ser tan ajeno a la falta de confianza del intelecto humano. Es generalmente aceptado que Agustín utilizó las mismas herramientas del escepticismo para combatirlo —en este caso, el escepticismo académico—, lo cual lo convierte en una parada necesaria para dilucidar un panorama general de la trayectoria escéptica medieval.

Palabras clave: escepticismo; San Agustín; filosofía medieval

Abstract. *Augustine of Hippo as a Preparation of Medieval Skepticism*

One of the most important and influential thinkers of the Middle Ages was St. Augustine. When he adopted the philosophy of the Platonic Academy, he went through a period in which he valued, pondered, and probably used some of the usual devices from the arsenal of skepticism. Augustine, with this Christian Platonism, enhanced, possibly unintentionally, what was a certain skepticism, and this despite being so alien to the lack of confidence in the human intellect. It is generally accepted that Augustine used the same tools of skepticism to combat it —in this case, academic skepticism— which makes him a necessary step in elucidating a general panorama of the skeptical medieval trajectory.

Keywords: Skepticism; St. Augustine; medieval philosophy

Uno de los pensadores más importantes e influyentes durante la Edad Media fue San Agustín. Cuando este adoptó la filosofía de la Academia platónica atravesó un periodo en el que valoró, ponderó y, probablemente, utilizó algunos de los trebejos habituales que se encontraban en el arsenal del escepticismo. Agustín, con este platonismo cristiano, favoreció, posiblemente de manera inintencionada, lo que fue un cierto escepticismo, y ello a pesar de ser tan ajeno a la falta de confianza del intelecto humano.

ISBN 978-84-490-8043-2

Es generalmente aceptado que Agustín utilizó las mismas herramientas del escepticismo para combatirlo —en este caso, el escepticismo académico—, lo cual lo convierte en una parada necesaria en cualquier intento por dilucidar un panorama general de la trayectoria escéptica medieval. De esta situación surgen opiniones como la de Luis Bacigalupo, quien considera que la impresión que los textos de San Agustín transmiten es la de la adopción de una postura escéptica radical (Bacigalupo, 1999: 135), cuando decimos radical, nos referimos al escepticismo pirrónico. Este investigador alcanza semejante conclusión porque considera que tanto en el plano teórico como en el plano práctico San Agustín se halla muy alejado de las posturas del escepticismo mitigado de la Academia, mientras que, paralelamente, continúa utilizando un tipo de escepticismo para atacar a esta. Sin embargo, también señala Bacigalupo que San Agustín cree que Cristo es la verdad y las Sagradas Escrituras el criterio práctico que hay que seguir: el de Hipona sería un escéptico al que se le ha revelado la Verdad[1].

No obstante, afirmar que Agustín adoptó cierto escepticismo radical podría resultar, quizá, un tanto aventurado. De hecho, como señala Christopher Kirwan, no parece probable que Agustín conociera fuentes del escepticismo distintas a Cicerón y su obra *Academica*[2]. Ni siquiera leyó griego, al menos no hasta el final de su vida, y el *Contra los académicos* es una obra escrita justo después de su conversión al cristianismo (año 386), en un periodo de relativa juventud —tenía unos 32 años—, lo cual nos arroja el resultado de la más que probable ignorancia de las fuentes pirrónicas por parte de San Agustín. Además de todo esto, tenemos el hecho de que el de Hipona acabará por considerar el escepticismo como una doctrina errónea y pecaminosa (Román, 1994: 21). Para terminar con esta breve semblanza filosófica inicial de Agustín podemos agregar la opinión de Martínez Marzoa, quien en su *Historia de la Filosofía* no deja muy bien parado al de Hipona cuando dice de él que su base filosófica era exigua, sostenida por la lectura en latín de las *Enéadas* de Plotino y pocas cosas más de los neoplatónicos. Según Martínez Marzoa, estas lecturas mencionadas formaron parte de un proceso personal por el que atravesó San Agustín para acabar convirtiéndose al cristianismo. Así, el pensamiento del de Hipona se habría nutrido casi exclusivamente de ese fondo adquirido en su juventud, pues parece que, una vez convertido al cristianismo, no volvió a ocuparse de escritos de filósofos (Martínez Marzoa, 1984: 363-364).

Resulta paradójico señalar cómo el platonismo, en su visión agustiniana que exhibe un realismo extremo desde el punto de vista de la confianza en el conocimiento humano, pudo provocar ciertas actitudes escépticas (Beuchot, 1996: 37). Podemos pensar que, en realidad, aquellos que ciertamente tenían raíces escépticas fueron los nominalistas tardomedievales y no los seguidores de Agustín. No obstante, investigadores como Konstanty Michalski han demostrado desde principios de siglo, aportando fuentes manuscritas y docu-

1. Seguimos la línea de Bacigalupo.
2. Véase Kirwan, 1983: 205-224. Véase también Schmitt, 1972: 24.

mentales, el desarrollo cierto de este escepticismo, si bien quizá este desarrollo no sea tan amplio y profundo como pretende indicar el erudito polaco. Una de las claves de esta evolución pudo ser que Agustín, con su teoría de la iluminación, dio tal importancia a la intervención divina en la dinámica del conocimiento humano que este vio disminuida su fiabilidad y la confianza que podía ser puesta en él (Michalski, 1969: 67-149)[3].

El panorama intelectual que enmarcaba estas vetas de supuesto escepticismo liviano puede esquematizarse brevemente de la siguiente manera: Santo Tomás de Aquino se oponía a San Agustín y colocó al conocimiento humano en una mejor situación que la propuesta por el de Hipona; fue seguido por los pensadores dominicos, mientras que los franciscanos se aproximaron más a Agustín e intensificaron la falta de confianza en el conocimiento. El franciscano Duns Escoto minimizó hasta el extremo algunos aspectos del conocimiento que el ser humano podía alcanzar sobre Dios, iniciando de esta manera lo que podemos considerar una escuela escéptica. Guillermo de Ockham era de la misma opinión, aunque la posición de este respecto al escepticismo sigue siendo motivo de polémica entre los investigadores[4]. Los que no consideran que Ockham sea un escéptico defienden que la única noción válida de escepticismo en este periodo es la de Nicolás de Autrecourt (Beuchot, 1989: 307-319). Ockham, aunque crítico con algunos aspectos del pensamiento de Escoto, no sólo estaba de acuerdo con él, sino que también fue su continuador, iniciando de este modo una escuela de pensamiento crítico y vagamente escéptico al final de la Edad Media.

El agustinismo, así, dejó la huella clara de un escepticismo incipiente, como lo hizo también el averroísmo con su teoría de la doble verdad basada en la idea de que las cosas pueden ser verdad desde el punto de vista de la razón o del de la fe. Esto significó el cuestionamiento, una vez más, de la capacidad de la razón humana de conocer a Dios. Esta aproximación dio lugar a otra escuela de pensamiento que sospechaba y no confiaba en el conocimiento.

A lo largo del siglo XIV fue apareciendo una serie de curiosos argumentos sobre la posibilidad de que Dios estuviera mintiendo. En las discusiones sobre la *potentia Dei absoluta*, Ockham y sus seguidores estudiaron la posibilidad de que la omnipotencia divina fuera tan grande que pudiera hacer reales cosas imposibles o contradictorias. La cuestión que surgió entonces fue si Dios podía hacer que el hombre percibiera algo que no fuera real. Si la respuesta era afirmativa, Dios era un mentiroso. Esta posibilidad fue sugerida *ex professo* por John de Rodington (Nardi, 1952: 80)[5], cuestión que no solo no fue estable-

3. El artículo de Michalski fue escrito en 1928.
4. Podemos distinguir dos perspectivas en la crítica filosófica moderna sobre Ockham: una la que atribuye a este un escepticismo incipiente, representada por Gilson, véase Gilson (1958, vol. II: 348). La otra perspectiva estaría representada por los que no consideran que Ockham presente este escepticismo, véase McCord (1987, vol. I: 551 y ss). En el caso de esta segunda opción, esta investigadora, Marilyn McCord, defiende a Ockham de lo que ella considera «la acusación tradicional» sobre el escepticismo del franciscano.
5. La obra de Nardi tiene un apéndice titulado *Giovanni di Rodington e il dubbio hiperbólico di Cartesio*.

cida por Ockham y sus seguidores, sino que había aparecido mucho antes. Pedro de Lombardía, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, este último un franciscano también, habían planteado el problema de la posibilidad de que el ser humano pudiera ser engañado por un ángel o un demonio, acercándose poco a poco a la idea de que Dios mismo podía ser el mentiroso (Gregory, 1982: 517-527).

El simple hecho de que Dios, para ser todopoderoso —de acuerdo con su *potentia absoluta* pero no de acuerdo con su *potentia ordinata*— podía mentir, hacía tambalearse toda la estructura del conocimiento. Bajo estas circunstancias no habría ningún elemento del conocimiento que sirviera como evidencia, ya que las leyes naturales podían cambiar ante la intervención divina; de esta manera, la ciencia sería veraz sólo en tanto que la todopoderosa voluntad divina no lo impidiera. Tal era el dios de los seguidores de Ockham (también anteriormente de los averroístas y los seguidores de Escoto). Los tomistas, no obstante, dieron prioridad al intelecto de Dios sobre su voluntad. Serán los seguidores de Ockham los que digan que la cualidad de todopoderoso de Dios alcanza su punto máximo cuando puede hacer que el hombre acepte lo contradictorio, como puede verse en Pedro de Alíaco[6]. Este enfoque llegará hasta Descartes (Gregory, 1974: 477-516)[7]. De hecho, la idea del engaño procedente de Dios alcanza a Suárez, pensador influido por los nominalistas, y también a Descartes (Muralt, 1985: 118).

De acuerdo con la visión tradicional de Ockham, el ser humano puede ser engañado no por un demonio, como Descartes sugerirá tres siglos después, sino por el mismísimo Dios. La diferencia crucial entre Descartes y su predecesor parece ser que Descartes, al menos, trató de remediar el daño epistemológico de los efectos del escepticismo, mientras que Ockham no[8]. De todos modos, que Ockham fuera el iniciador de una corriente escéptica no está claro, si bien la crítica más moderna comienza a señalar que su epistemología no presentaba más implicaciones escépticas que aquella de sus contemporáneos[9]. Esta circunstancia nos situaría en una de las claves de la cuestión escéptica

6. Pedro d´Ailly (1350-1420), más conocido como Pedro de Alíaco, filósofo y teólogo francés, autor del *Imago mundi*, obra célebre porque su lectura convenció a Cristóbal Colón para decidirse a emprender el viaje en busca de las Indias por Occidente. Su objetivo principal fue resolver el cisma de occidente que dividía a la iglesia cristiana (1378-1417). Participó en dos concilios que trataron de resolver el conflicto, Pisa y Constanza. Defendió una forma moderada de la teoría conciliar, sosteniendo que la autoridad suprema de la iglesia depende de un concilio general antes que del papa. Algunas de sus teorías fueron adaptadas y desarrolladas por Lutero y otros reformistas.
7. Amos Funkenstein, en su libro *Theology and scientific imagination from Middle Ages to the 17th century*, traza el camino inverso seguido desde el escepticismo de Descartes hasta las discusiones medievales sobre la potencia de Dios (*potentia Dei*) que ya implicaban algunas paradojas lógicas. Pierre Bayle, en su *Dictionnaire*, en el artículo dedicado a Gregorio de Rímini, reutiliza algunos argumentos de esta especie de escepticismo medieval ligado a la posibilidad de que Dios esté mintiendo.
8. Véase para esto el interesantísimo estudio de Groarke, 1984: 281-301.
9. En esta línea están McCord Adams y también Thijssen, J. M. M. H.

medieval: la aparición de elementos procedentes del escepticismo en varios autores medievales, sin que a estos se les pueda o deba adscribir a la corriente de la duda.

Investigadores como Thijssen han señalado que la discusión sobre las consecuencias escépticas de la epistemología de Ockham ha desaparecido y que el debate ha redirigido su atención hacia la visión de Ockham sobre un Dios que puede provocar en el ser humano falsas creencias, como por ejemplo que algo existe cuando no existe. Los intérpretes modernos de la teoría de Ockham critican lo que ellos consideran que es una omisión: para el franciscano las creencias falsas que hemos señalado antes están basadas en los que él llama «cogniciones abstractas», nunca en cogniciones intuitivas, pero en ninguna parte de su obra indica cómo pueden distinguirse las cogniciones intuitivas de las abstractas (Thijssen, 2002: 201).

Existe también otra perspectiva que revela la sospecha escéptica en muchos pensadores medievales. Una de estas fuentes fue la doctrina, mencionada unas líneas más arriba, de la doble verdad, sostenida por los averroístas latinos: mientras que algunas cosas son verdaderas para la ciencia, otras son solamente ciertas para la fe. Cuando esta contradicción surge es cuando se produce la aparición de la duda. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, propuso que era posible cierto conocimiento racional de Dios, mientras que los averroístas lo dudaron o negaron. Al hacer esto, los averroístas estaban reduciendo la credibilidad de la razón. Además, había otro tipo de enfoque, a saber, la cuestión que simplemente preguntaba si el conocimiento humano era capaz, con sus poderes y facultades, de discernir algo real de algo solamente plausible, esto es, si un objeto cualquiera representaba algo real o simplemente algo que no existía. Si no se puede distinguir entre lo que es real y lo que es plausible, podemos estar en el error, lo que nos lleva al escepticismo.

En realidad, la lista de autores medievales que estamos mencionando que pudieron ejercer un papel más o menos importante a la hora de describir la tenue veta de escepticismo medieval parte toda ella del escepticismo académico expuesto por Cicerón. Habrá sido la influencia de San Agustín a la hora de criticar y comentar el texto ciceroniano la que ponga en marcha toda esta cadena de autores que, en un análisis minucioso, podrían considerarse moderadamente escépticos o bien que hicieron uso de algunas de las herramientas presentes en la panoplia del escepticismo.

Autores como Lactancio y San Agustín presentaron una discusión sobre el escepticismo de la Academia. Su análisis sobre el escepticismo académico será muy importante y permitirá hacer de este una herramienta accesible durante la Edad Media. Bien es cierto también que sus consideraciones e interpretaciones de la filosofía de la Academia son muy diferentes, si no opuestas. Mientras Lactancio aprueba la postura del escepticismo académico expuesto por Cicerón, —él ve en la crítica académica de las escuelas dogmáticas un camino para llegar al conocimiento—, Agustín lo contempla de una manera contraria, para este las dudas escépticas deben ser refutadas para alcanzar el conocimiento y la posibilidad de una fe firme apoyada en la certeza de Dios (Schmitt, 1972: 25).

Agustín de Hipona, con su obra *Contra los académicos*, trató de refutar el escepticismo académico. Si bien es verdad que este trabajo no puede compararse con otros del mismo autor —por ejemplo, *De civitate Dei* o *Confessiones*— la importancia como un escrito clave en su desarrollo intelectual no se escapa a ningún investigador. A pesar de que el escepticismo ocupaba un lugar tan importante en el pensamiento de Agustín y en su vida, las fuentes desde las que tuvo acceso a esta corriente no son, en absoluto, variadas. No hay ninguna evidencia de que Agustín conociera trabajos originales en griego de orientación escéptica. El de Hipona nunca leyó griego y, si lo aprendió, lo hizo muy mayor, cuando ya la etapa escéptica que sufrió quedaba muy atrás. Su única fuente sobre la tradición escéptica parece haber sido exclusivamente la obra de Cicerón.

Para Agustín la posición académica tenía poco valor y trató de acabar con ella y refutarla a través de su obra. Para el de Hipona la salida del dilema escéptico se encontraba mediante «la combinación de la sumisión a la autoridad cristiana y la aceptación de la insistencia platónica de que la verdad yace más allá de las inconsistencias del mundo material, en una esfera no material, sino espiritual» (Schmitt, 1972: 31)[10].

La importancia e influencia del de Hipona fue enorme a lo largo de toda la Edad Media. Si bien el *Contra los académicos* no fue una obra muy popular sí que alcanzó cierta difusión. Schmitt hace una simple comparación numérica para valorar la atención que esta obra pudo recibir: en la lista de los manuscritos de Agustín que había en Italia se recogían veintidós manuscritos del *Contra los académicos* existentes en las bibliotecas italianas. Esto lo podemos comparar con los ochenta y un ejemplares de *Confessiones*, los ciento cinco de *De civitate Dei* y los setenta y dos de *De trinitate* (Schmitt, 1972: 32).

De aquí se puede inferir que este trabajo fue conocido por muchos pensadores y teólogos tardomedievales y de la temprana Edad Moderna. Sin embargo, relativamente pocos tomaron en serio el escepticismo como hizo Agustín.

El autor del *Contra los académicos* alcanza el escepticismo académico universal (Testard, 1958: 92) a través de la asistencia a las prédicas dominicales de San Ambrosio, que actúa de intermediario para la transmisión de la doctrina contenida en *Cuestiones académicas* de Cicerón. La recepción de esta corriente por parte de Agustín tiene una doble cara: por un lado, positiva, en

10. Vale la pena señalar aquí que Schmitt considera que existen insinuaciones y alusiones sutiles en los escritos de Agustín que parecerían demostrar que algunas reminiscencias de su adhesión juvenil a ciertas posiciones escépticas nunca fueron eliminadas totalmente. Sin embargo, el investigador británico, tempranamente malogrado, no las indica. Schmitt considera que, conforme el pensamiento de Agustín fue evolucionando y madurando, la importancia central del cristianismo fue aumentando a expensas de otras doctrinas filosóficas, en este caso sería la corriente del escepticismo. No obstante, esto no equivale a decir que su platonismo no permaneció en su acerbo intelectual a lo largo de toda su vida, a pesar de sus obras tardías *Retractationes* y *Quaestio de ideis*. La conclusión respecto a esta evolución sería que, al menos en un nivel consciente, el elemento cristiano pasó a ocupar un lugar más predominante y el elemento de la filosofía griega pasó a ocupar un lugar en el contexto intelectual de la formación de Agustín.

tanto que le permite el abandono del maniqueísmo, por otro lado, totalmente negativa. El autor antiguo se acerca al escepticismo académico sin entusiasmo, sin la coerción de los hechos, sin utilizar sólo la duda, y todo ello a título provisional. Con el tratado del *Contra los académicos* intentan refutar el escepticismo que él mismo practica (Testard, 1958: 94). San Agustín, por lo tanto, no parece resignarse completamente al escepticismo, sino que reacciona y formula una refutación total de aquella doctrina, asumida inicialmente como elemento provisional. Su obra puede ser, en conjunto, interpretada como una denuncia de la gravedad de la crisis escéptica (Testard, 1958: 129) que lo atraviesa y que lo sitúa en medio de la profunda y dolorosa impotencia en la búsqueda de la verdad cristiana (Kirwan, 1983: 205-224).

Conclusiones

El escepticismo, si bien de una forma muy sutil, atravesó latente pero vivo los siglos de la Edad Media. Fruto de esta existencia mitigada será el resurgimiento del interés por la corriente de la duda en los siglos XV, XVI y XVII.

Uno de los primeros en producir esta situación en la Edad Media fue el propio San Agustín. Este, probablemente a su pesar, pudo provocar ciertas actitudes escépticas con la utilización de algunas herramientas de esta corriente. Ahora bien, el hecho de que el de Hipona hubiera dado origen a esta situación no significa que se le pueda considerar un integrante de la escuela escéptica. Una de las claves fundamentales de esta cuestión es que los perfiles escépticos medievales se han sostenido en el progresivo debilitamiento de la razón llevado a cabo por una importante corriente intelectual de la época, a cuya cabeza podríamos situar a San Agustín.

El agustinismo sentó las bases para cierto escepticismo medieval, siempre muy mitigado y de escasas, por no decir nulas, raíces pirrónicas. El tipo de duda medieval será, en la mayor parte de las ocasiones, de origen académico, en cuyas bases se encontraba el pensamiento platónico. Tras esta línea de pensamiento en la que la duda tiene cierta cabida podemos situar, siempre con muchas cautelas y precauciones, a Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Nicolás de Autrecourt. Estos autores presentan vetas de duda en su obra, probablemente persiguiendo fines distintos de los escépticos y más orientados hacia la intensificación de la falta de confianza en el conocimiento que hacia la meta de la suspensión del juicio y la ataraxia.

La cuestión fundamental del escepticismo en la Edad Media será cómo determinar qué autores pueden ser considerados escépticos. El problema surge porque, a pesar del carácter débil del escepticismo en estos siglos, muchos pensadores y filósofos utilizarán elementos y herramientas propios de esta corriente[11]. Si debiéramos etiquetar como filósofo escéptico a todo intelectual que recogiera en su obra algún detalle de Arcesilao, Carnéades, Enesidemo o

11. Se han escrito recientemente varias tesis doctorales en Brasil precisamente sobre esta cuestión: Palacios (2006), Pereira (2012) y Simoes (2012).

Sexto Empírico deberíamos redactar una lista interminable con nombres que no encajarían con el ideal de pensador escéptico, ya sea académico, ya pirrónico. El problema radica en que la mayor parte de estos filósofos medievales utilizarán los argumentos escépticos de una forma instrumental y, además, temporal, como simple elementos pasajeros útiles para llevar el discurso a su terreno y, de este modo, dar un remate más oportuno a la exposición de sus ideas y propuestas —ello habida cuenta de la utilidad manifiesta de los tropos y argumentos escépticos para acabar prácticamente con cualquier postura filosófica dogmática—.

El verdadero dilema de la crítica académica contemporánea es un problema de interpretación del peso específico de los argumentos escépticos en las obras de estos filósofos medievales que los utilizaron. Al ser una cuestión fundamentalmente de interpretación, aún no se ha llegado a ninguna conclusión que permita afirmar la adscripción escéptica de muchos de estos autores.

Referencias bibliográficas

Bacigalupo, Luis E. (1999). «La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes». *Pensamiento*, 211, 135-145.

Beuchot, Mauricio (1989). «Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt». *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 307-319.

— (1996). «Some traces of the presence of scepticism in medieval thought». En: Richard Popkin (ed.). *Scepticism in the history of philosophy*. Boston: Dordrecht.
<https://doi.org/10.1007/978-94-017-2942-0_3>

Funkenstein, Amos (1985). *Theology and scientific imagination from Middle Ages to the 17th century*. Princeton: Princeton University Press.

Gilson, Étienne (1958). *La filosofía en la Edad Media*, traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos.

Gregory, Tullio (1974). «Dio ingannatore e genio maligno: nota in margine alle *Meditationes*». *Giornale critico della filosofia italiana*, 477-516.

— (1982). «La tromperie divine». *Studi medievali*, 23, 517-527.

Groarke, Leo (1984). «Descartes' first meditation: something old, something new, something borrowed». *Journal of the history of philosophy*, 22, 281-301.
<https://doi.org/10.1353/hph.1984.0037>

Kirwan, Christopher (1983). «Augustine against the Skeptics». En: Myles Burnyeat (ed.). *The skeptical tradition*, 205-224.

Martínez Marzoa, Felipe (1984). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Istmo.

McCord Adams, Marylin (1987). *William Ockham*. Notre Dame (Indiana): Universidad de Notre Dame.

Michalski, Konstantin (1969). «Les sources du criticisme et du scepticism dans la philosophie du xive siècle» En: Kurt Flasch (ed.). *La philosophie au xive siécle: six études*. Frankfurt, 67-149.

Muralt, André de, (1985). *La métaphysique du phénomène: Les origines medievales et l'élaboration de la pensée phénomènologique*. Paris: Vrin.
Nardi, Bruno (1952). *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*. Roma: Del Ateneo.
Palacios, Pelayo Moreno (2006). *O estamento da verdade no Contra Academicos de Agostinho*. Sao Paolo: USP.
Pereira Júnior, Antonio (2012). *Agostinho e ceticismo: um estudo da crítica agustiniana ao ceticismo em Contra Academicos*. Natal: UFRN.
Román, Ramón (1994). *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Córdoba: Servicio de Publicaciones UCO.
Schmitt, Charles B. (1972). *Cicero scepticus*, La Haya: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-1037-4>
Simoes, Edilezia Freire (2012). *O critério da verdade no Contra Academicos de Agostinho*. Vitoria: UFES.
Testard, Maurice (1958). *Saint Augustine et Cicéron*. París: Études Augustiennes.
Thijssen, J. M. M. H. (2002). «The quest for certain knowledge in the fourteenth century: Nicholas de Autrecourt against the Academics». En: Juha Sihvola (ed.). *Ancient scepticism and the sceptical tradition*. Helsinki: Philosophical Society of Finland, 199-223.

Manuel Bermúdez Vázquez, doctor en filosofía y Profesor Titular de filosofía de la Universidad de Córdoba, donde trabaja desde el año 2008. Antes fue profesor de instituto. Recibió los premios extraordinarios de licenciatura (año 2000) y doctorado (año 2005). En 2007 recibió el Premio Leocadio Martín Mingorance como investigador menor de 35 años. Es coordinador del Aula de Debate de la Universidad de Córdoba.

Manuel Bermúdez Vázquez, PhD in Philosophy and Associate Professor at Universidad de Córdoba, where he works since 2008. Before that he was a high-school professor. He won a prize for best marks both in his degree and PhD. He also got the Leocadio Martín Mingorance Award as the best researcher in Humanities under 35. Nowadays he is coordinator of "Aula de Debate de la Universidad de Córdoba".

On the Relation between Natural Philosophy, Mathematics and Logic in the Investigation on Atomism in the Middle Ages

Lídia Queiroz
Universidade do Porto
Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL)
liqueiroz@sapo.pt

Abstract

In the first half of the fourteenth century, a great polemic surrounding atomistic conceptions arose at the University of Oxford and the University of Paris. This paper will focus on the use of two tools of investigation on atomism, to wit, "thought experiments" and the "theory of supposition", which reveal the prominence of the *a priori* in late medieval debates on atomism. The paper intends to show the heuristic role of those two tools in the investigation of unobservable phenomena. The imaginative scenarios express the relation between natural philosophy, mathematics and logic, illustrating the medieval conception of science.

Keywords: a priori; thought experiments; theory of supposition; Thomas Bradwardine

Resumen. *Sobre la relación entre la filosofía natural, la matemática y la lógica en la investigación del atomismo en la Edad Media*

En la primera mitad del siglo XIV, se ha levantado en la Universidad de Oxford y en la Universidad de París una gran polémica en torno a las concepciones atomistas. Este trabajo se centrará en el uso de dos herramientas de investigación en el atomismo, a saber, los «experimentos de pensamiento» y la «teoría de la suposición», que revelan la prominencia de lo *a priori* en los debates medievales tardíos sobre el atomismo. El artículo pretende mostrar el papel heurístico de estas dos herramientas en la investigación de fenómenos no observables. Los escenarios imaginativos expresan la relación entre la filosofía natural, la matemática y la lógica, ilustrando la concepción medieval de la ciencia.

Palabras clave: a priori; experimentos de pensamiento; teoría de la suposición; Thomas Bradwardine

Summary

1. Introduction
2. The Oxford Calculators and the thought experiments
3. The theory of supposition
4. Atomism and infinite divisibility
5. The relation between Mathematics and Physics in scholastic philosophy
Bibliographical references

ISBN 978-84-490-8043-2

1. Introduction

In the early fourteenth century, a great polemic around atomistic conceptions arose at the University of Oxford and the University of Paris. At Oxford, the philosophers Henry of Harclay (in *Questiones*) and Walter Chatton (in *Reportatio super Sententias*) have defended atomism, while Thomas Bradwardine (in *Tractatus de continuo*), William of Alnwick (in *Determinationes*) and Adam Wodeham (in *Tractatus de indivisibilibus*) have combated it. A little later, the same scenario of controversy erupted at Paris, with the atomists Gerard of Odon (in *Tractatus de continuo*) and Nicholas Bonetus (in *Praedicamenta*), among others, and their opponents, as John the Canon (in *Questiones super octo libros physicorum)*. The fact that all this controversy, both in England and France, being formed and developed in a short time (between approximately 1315 and 1335) and being illustrated by a significant number of texts written by supporters of opposing doctrines seems to show the importance given by medieval authors to the question.

What led to the emergence of atomistic conceptions may have only been the recognition that the arguments in book VI of *Physics* (where Aristotle develops a deep treatment of the continuum) were no longer fully convincing. One cannot also assure if it was the treatment of theological questions that led to arrive at an annulment of the traditional anti-indivisibilist perspective or if the theological questions where, to a large extent, we see appearing the discussion around the indivisibles only served as pretexts to the defense of their own atomistic conceptions (for instance, we can see the Aristotelian thesis of the impossibility of composition of continua by points or indivisibles appearing in a *quaestio* about the mouvement of angels). Anyway, what we do know is that in the late Middle Ages emerges a theory that had been adopted (and discussed) in Antiquity: atomism. And, in most authors, this medieval atomism is of mathematical nature: the *indivisibilia* are seen as geometric points, that is, absolutely unextended.

2. The Oxford Calculators and the thought experiments

Let's take Bradwardine's *Tractatus de continuo* as a reference text for this paper on atomism: this treatise is considered by John Murdoch as being perhaps "the brightest" (1974: 18) of all medieval works written in the context of the controversy around the atomistic composition of the continuum. This text also provides a clear image of the character essentially "analytical and critical" which characterizes the fourteenth century[1]. Bradwardine is known to be one of the so-called *Calculatores* of Oxford, that is, a group of logicians, mathematicians and physicists of the first half of the fourteenth century, who sought to apply the logico-mathematical calculation in solving problems of natural philosophy. Because of that methodology, they were called "Calculators".

1. *Vide* Murdoch, 1978; 1975a: 280-289; 1975b. This work is supported by a research grant from the Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal).

Logic plays a prominent role in the resolution of natural philosophy problems in the late Middle Ages and takes a leading role in the construction of arguments in the aforementioned *Treatise on the continuum*. The analytic character of late medieval learning can be seen as something like "natural philosophy without nature":

> what one finds as a dominant feature of fourteenth-century natural philosophy — especially at Oxford, but so too in the dissemination of the ideas and methods of *Anglicana* at Paris — is the extension of the application of logic and logico-mathematical techniques in not just resolving, but even in creating and then resolving, problems in natural philosophy (Murdoch, 1982b: 174-175).

The *philosophia naturalis* or *physica* that the "Calculators" of Oxford study relied on reasonings *secundum imaginationem* ("by imagination"), building up thought experiments (hypothetical or imaginary) based on objects expressed by the use of letters to designate the variables that are idealized in order to serve as the "thought experiments" of the problems in question (for instance, calculations on the movement)[2]. The Oxford philosophers developed then a new methodology for analyzing various issues of physical or theological nature to which they have called *procedere secundum solam imaginationem* (to proceed only according to imagination). Thus, the expression *secundum imaginationem* often begins to appear in the texts, to designate the speculative exercise of formulation and development of hypothetical theses for the analysis of issues that could never be considered if it depended on the direct observation of the listed cases.

The ambitioned goal is the refutation or approval of a particular position (real or imaginary) based on reason (and not on empirical verification). The technique of the imaginary or thought experiments allows to distinguish between natural and logical impossibilities: cases that could not be physically observed are, however, *imaginabiles absque contradictione* (imaginable without contradiction). There are things that are *impossibile per se*, that is, logically impossible. It can be done (*esse factibilis*) only that which does not imply contradiction (*quod non implicat contradictionem*) and — it is known — there are two possible senses of *implicare contradictionem*: (1) in the strict sense, what *includit contradictionem*, that is, a formal *contradictio* between two realities that cannot occur simultaneously (two contradictories); (2) in a broad sense, that which *includit repugnantiam*, that is, a reality that in no way can the mind or *intellectus* accept or conceive.

The reasoning *secundum imaginationem* supported on the application of logical subtleties of mathematical abstraction. One do not see in Oxford masters a clear phenomenon of valuing experience and observation in view of the "experimentation" of their theories. One can say that

2. For thought experiments in late medieval debates on atomism, *vide* Grellard, 2011.

> the question upon which we ourselves place so much emphasis, namely empirical applicability, was never seriously considered. […] [Philosophers of the Merton College were] concerned with consistency rather than truth. […] In the almost total absence of the requisite sorts of measuring apparatus it is hard to see how matters could have been otherwise (North, 1992a: 88).

Alternatively, those philosophers test their theories "mentally"[3], considering the remarkable advances in logic of Oxonian tradition. The reasoning *secundum imaginationem* must obey a requirement of plausibility: if something was consistently imagined, it was then demonstrated its possibility.

As said before, in *Tractatus de continuo*, Bradwardine denounces the absurdities that the defense of *compositio continui ex indivisibilibus* engenders, and he reaches this goal approaching the question *de compositione continui* from various angles. It is in the "Conclusions" of the treatise that the philosopher seeks to refute the atomistic theses, highlighting the impossibility of being true because they collide with basic principles of all domains of knowledge. In a treatise conducted according to the axiomatic method, the "Conclusions" begin by being demonstrated by logical deduction from a set of undemonstrated propositions but admitted as true (a series of "Definitions" and "Assumptions" presented at the beginning of the work) and, then also, from propositions already proven. Let's turn our attention to an example of a thought experiment present in Bradwardine's *Tractatus de continuo*, more specifically in the porism of Conclusion 19:

> Vas concavum resupinum positum equedistantis orizonti supra locum elementi fluxibilis plus istius elementi continere in loco humo quam alto. Tali vero vase pleno elementi huius ascendente affluere quasdam partes: descendente vero contentum fluidum congregari, et maxima vasis latera vacua derelinqui, atque liquidi summitatem ultra vasis dyametrum continue elevari. Rursum tale vas talis elementi semiplenum ascendens fieri aliquotiens magis plenum, aliquotiens vero plenum et superius cumulatum: et aliquando in tantum quod affluent quedam partes descendens effici minus plenum. Si vero tale vas ponatur simpliciter infra locum huius elementi, per totum contraria prioribus evenire (Bradwardine, 2013: 110 and 112).

This porism is extracted from a Conclusion of mathematical nature, in which Bradwardine intends to demonstrate the infinite divisibility of a finite straight line. Demonstrating that a geometric line can be infinitely divided into parts (one can always take a part out of what has already been taken, without ever reaching a minimum from which one can no longer advance in division, that is, an indivisible), what Bradwardine tries to prove is that every magnitude, of whatever extension, can be infinitely divided. We will approach this subject again further on (in another section of this paper); for now, let us focus on the porism, which is related to these two phenomena of nature:

3. About the role of the procedure *secundum imaginationem* and the "natural confirmation" of a thesis, *vide* Murdoch, 1982b.

condensation and rarefaction. Consider "horizon" as what we call the "horizon line", that is, the line of apparent contact between Heaven and Earth. And from here we must consider that such a vessel would not remain immobile on this line all the time; on the contrary, it would be subject to both upward and downward movements, of different vessel positions: to above that line and sometimes further down. And follow the "natural" results: the surface of a liquid in a container will rise progressively the more the container is taken to the center of the earth, and, conversely, it will decrease at its peak the further the container is raised to the heavens (or in other words, the same container will have more water when lower than when higher). The natural corollary is demonstrated as follows:

> A centro mundi ducantur linee recte ad singula puncta in superficie suprema talis particule, que omnes, si sunt equales, habetur intentum. Si non sunt equales, igitur illud grave fluxibile exeuns in termino linee longioris et per consequens superius descendet inferius ad latus, et sic donec omnes partes sperice adequantur […] (Bradwardine, 2013: 114).

As we have just seen, this imaginative scenario expresses the relation between natural philosophy and mathematics. And, as we can easily understand, such experience of natural science could only be a thought experiment: given the structure of the experiment, it wouldn't be possible to perform it. Thought experiments are very useful when particular physical experiments are impossible to conduct — and so they are made in imagination, becoming theoretical experiments. In Peter King's words, "thought experiments, in their mediæval use, support theories which have no check or control, no way to test their correctness or incorrectness, as opposed to the modern experimental method" (1991: 56). A thought experiment is a device with which one performs an intentional, structured process of speculation within a problem domain, where the emphasis is on the conceptual, rather than on the experimental part.

According to James Weisheipl,

> the more valuable contribution to problems of physics was made by Thomas Bradwardine and the other Mertonian 'calculators' who tried to examine physical problems in terms of mathematical principles. All such problems were argued *longe et late* in what might be called a 'letter-calculus', originally suggested by Aristotle himself in *Physics* but carried to extremes by the Oxford calculators […]. This letter-calculus was simply the use of letters of the alphabet to signify terms or concepts, and the practice of arguing logically with these letters, much as Euclid had done in his *Elements* (Weisheipl, 1984: 626).

In fact, in the approach of the thematic of continuity, it had become common practice, in the late Middle Ages, the use of two new methods: the "logical" and the "geometrical". Intellectuals of the fourteenth century developed them. And among twelve areas of knowledge used by Bradwardine in his

refutation of atomism, one can easily perceive the prominence of two powerful weapons: mathematics and logic.

Taken as a rigorous paradigm, Euclid's *Elements* is of crucial importance in the aforesaid medieval treatise, where a unique role is recognized to mathematics in the discovery of the truth about problems of natural philosophy, as it can be appreciated in Conclusion 56 of the *De continuo*:

> Nullus enim physico certamine se speret gavisurum triumpho nisi mathematica utatur consilio et auxilio confortetur. Ipsa est enim revelatrix omnis veritatis sincere et novit omne secretum absconditum at omnium litterarum subtilium clavem gerit. Quicunque igitur ipsa neglecta physicari presumpserit, sapientie ianuam se nunquam ingressurum agnoscat (Bradwardine, 2013: 158).

Bradwardine has not neglected mathematics at all, showing himself absolutely aware that the gateway to physics has to be opened by it. More contemporaneously, it started to be discussed whether it is appropriate to speak of the embryonic development of a new physics at Oxford, in the fourteenth century, the beginning of a mathematized physics[4]. Meanwhile, among medievalists it has become common to disseminate the idea that it was developed a "new physics" or "mathematical physics" in Oxford school and that the *new physics* of the fourteenth century was transmited from England to the continent.

3. The theory of supposition

Examining Bradwardine's *Tractatus de continuo*, we can also ask ourselves whether we are facing a logicized physics[5]. Another aspect that deserves our attention when addressing the question of atomistic theses being "mentally" tested is the "theory of supposition" within logic. The theory of supposition, of the terminist logic developed in the twelfth and thirteenth centuries, stimulated great debates and scientific developments in medieval logic of the fourteenth century, affecting other areas of knowledge, namely natural philosophy. In William Courtenay's *Schools & Scholars in Fourteenth-Century England* one reads that:

> the thrust of fourteenth-century terminist logic was to simplify a more elaborate procedure by reducing the necessary steps for arriving at solutions and by using symbols to represent longer phrases or procedures. Often this was done by substituting a letter for a phrase or proposition. The more extensive use of Latin abbreviations also served this purpose […]. Syncategorematic terms were usually more highly abbreviated than categorematic terms. Again, the

4. Among many other reading possibilities, *vide*, *v. g.*, Sylla, 1997. The thesis that modern science began in the Middle Ages is controversial. The reading of Grant, 1996: xi-xiv, is quite inspiring for a reflection.
5. On the prominent role of Logic in solving problems of natural philosophy, in the late Middle Ages, *vide* Murdoch, 1989.

> use of symbols and the shortening of steps in problem solving were aspects that logic shared with mathematics (Courtenay, 1987: 241)[6].

Logic became the methodological basis of all disciplines and the Oxonian masters took into extreme the Aristotelian idea that logic serves as *organon/ instrumentum* for sciences.

The theory of supposition was created in the medieval period and it corresponds to what today we would call a "theory of quantification" (Murdoch, 1974: 25)[7]. Medieval philosophers saw in the theory of supposition an extraordinary resource to show the errors in which the atomists incurred, drawing attention to the grammatical position where the syncategoremes appear in a proposition affecting the extension of categorematic terms, and allowing to perceive big differences between apparently equal propositions.

The *logica modernorum* (distinct from *logica antiquorum*, that is, Aristotelian and Boecian logic) is a *logica terminorum* (logic of terms): the logic centered on proposition (the *logica antiqua*) is now conjugated with that of the syntax and semantics of terms (articulated in the distinction between *significatio* and *suppositio*). The scholastic logicians conduct a study *de proprietatibus terminorum*, giving the prominent place not so much to the signification (*significatio*) of a term (given by its definition) but to its supposition (*suppositio*).

The supposition of a term is discovered by an intrapropositional analysis, by observing the syntactic grammatical function (and sometimes semantics) of the terms in a proposition. The terms are either categoremes or syncategoremes: the firsts, signify something by themselves, by conventional representation (nouns, adjectives, pronouns and verbs); the seconds, the remaining, nothing representing or supposing themselves (*supponere pro* — to take the place of), that is, conjunctions, adverbs and prepositions. Firstly, it was considered "syncategoremes" the auxiliary terms in the proposition, that is, those words that only have a signification if in combination with others; but then (towards the end of the thirteenth century), what happened was that some terms came to be considered problematic and to be treated as syncategoremes, and the list increased. *Syncategoremata* are the terms *omnis*, *totus*, *ambo*, *quaslibet*, *et*, *vel*, *an*, *preter*, *neuter*, *nullus*, *non*, *solus*, *tantum*, *si*, *nisi*, *infinitum*, *incipit*, *desinit*, *maximum*, *minimum*, *maius*, *minus*, *tempus*, *instans*, *gradus*, *spacium*, *pars proportionalis*, *divisum*, *velocius*, *motus*, and others, because all of these have the power of affecting the supposition of others in the proposition and, therefore, the meaning of it: either because they are clearly syncategoremes or because they are in *function*. The list of syncategoremes then goes on to include names, adjectives and verbs. The works *Syncategoremata*, the one of Peter of Spain and the one of William of Sherwood, are major milestones in the study of syncategoremes of Parisian and Oxonian tradition of "modern"

6. On the learning *for the domain of Logic* which medieval philosophers extracted *from* Euclidean *geometry*, by the fact of the treatise being an axiomatic system, *vide* Murdoch, 1970.
7. For a concise deepening of the idea of "quantification in medieval physics", *vide* Crombie, 1990: 73-90 (especially 89-90).

logic, respectively. And Oxford authors reject all extra-propositional supposition, they never admitted the existence of the so-called "natural supposition" of Parisian logic. For the Oxonian logic, it only makes sense to speak of the function of signification based on a propositional context.

The theory of *suppositio* is a novelty introduced by scholasticism that would prove fruitful for logical developments, adding, however, more difficulties. The truth or falsity of propositions begins to be analyzed in terms of the supposition of the syncategorematic expressions and, to know it, it is necessary to look at the grammatical position of the parts of the discourse. Thus, it is revealed that some propositions were true although they appeared to be false and others false even though they seemed to be true. There could also be a third alternative: a single proposition to have a proof and a refutation, both plausible. To medieval sophisms (*sophismata*) would be given a fundamental role in this propositional analysis: ambiguous or obscure propositions offered themselves as an illustrative puzzle of problems of supposition, which had to be solved. But "the whole point is not to rule out ambiguities, but to bring them under control" (Novaes, 2005: 36). The critical examination of sophisms requires the leap from natural language to a metalinguistic plan. Throughout this, the logical rules are being applied or discovered, allowing the identification of the causes of the deceit of the sophism or even to show that it does not occur, that is only apparent[8]. Sophisms belonged to the university curriculum in the fourteenth century.

A *sophisma* is not a "sophism" in the usual sense of the term (its identification with the typical reasoning of the sophists), that is, it is not a fallacious proposition through which one seeks to defend something false, trying to confuse and to deceive the opponent. It is rather a kind of "puzzling-sentence" (Libera, 1998: 387), which first requires the elucidation of its difficulties in logical terms so that the false interpretation is rejected. Through sophisms (logical puzzles or paradoxes), one explores problems of the suppositional logic, testing the propositions. Especially in the fourteenth century, sophisms were evaluated on the basis of syntactic and semantic rules. The logical disputes *de sophismatibus* had become a traditional method of work at the Faculties of Arts and had proved to be very useful for clarifying the problems involved by the presence of syncategorematic terms in the propositions, since they may play different roles in them depending on their relative positions. Thus, the distinct kinds of suppositions (*modi supponendi*) were illustrated by the study of sophisms. Fourteenth century Oxonian logicians exalted the idea that the supposition occurred *within* and *by* the propositional context and the sophism becomes a method that extends itself to all areas of knowledge, namely to natural philosophy. The *sophismata* allow to test the validity of logical rules and to make demonstrations. In Oxford, the *Calculatores* discuss the

8. To deepen the medieval notion of "sophism", *vide* Murdoch, 1982c: 85-100; Kretzmann, 1982: 211-240; Yrjönsuuri, 1990: 645-654.

cases, the rules and the arguments from a metalinguistic point of view[9], not allowing thus that philosophical imaginary be limited by impediments of realistic nature. The *sophisma* becomes then a conceptual framework that allows the examination of a question from the point of view of what is logically permissible and not subjugated to what is factually possible.

Speculating about the factors which had led the logic (and the propositional analysis: terms and their context) to assume a dominant position in the framework of knowledge in the late thirteenth — fourteenth century, John Murdoch states that:

> the utilization of sophisms, the application of logic, and metalinguistic analysis constitute something that is generally characteristic of fourteenth-century philosophy […]. These things represent a good part […] of what made the fourteenth century 'analytic'. It is presently difficult to say just why such a way of approaching and resolving problems increased so markedly in this century. Surely, the very central position occupied by logic in medieval university curricula was a contributing factor. Yet if we focus our attention more strictly upon the phenomenon of metalinguistic analysis, then it seems extremely plausible that another cause of the rise of *that* kind of 'being analytic' is to be found in the rapidly growing belief in the absolute contingency of the natural world and in the concomitant concerns with the certitude of knowledge and with the grounding of this certainty, not in contingent *things*, but in *propositions* as the only possible bearers of the requisite universality and necessity characteristic of demonstrative knowledge (Murdoch, 1982b: 197-198)[10].

4. Atomism and infinite divisibility

In a proposition, the term *infinitum* can be used in a categorematic or syncategorematic sense, depending on the position in which it appears in the proposition, differently affecting the name to which it confers a *suppositio determinata* or a *suppositio confusa*. The extension of the categoremes is modified by the presence of the syncategoremes and the exercise of the *sophismata* is, therefore, linked to the resolution of logical-semantic problems. Such syncategorematic expressions have sufficient force to affect the truth or falsity conditions of a proposition. If a syncategoreme appears in Subject position, it is to be taken syncategoremetically; if in Predicate position, categoremetically[11]. The Latin expressions *tantum quod non maius sive tot quod non plura* and *non tantum quin maius sive non tot quin plura* illustrate, respectively, the ideas of categorematic infinity and syncategorematic infinity, relative to continuous or discrete quantities. In fact, they correspond to how scholasticism designated infinity in act and infinity in potency, that Bradwardine expresses in the defi-

9. Absolutely fundamental is the reading of Murdoch, 1981.
10. *Vide* also Murdoch, 1982a: 204-205.
11. The position "subject" or "predicate" is understood to be before or after the copula in the proposition, respectively.

nition of the categorematic infinity (*quantum sine fine*) and the syncategorematic infinity (*quantum et non tantum quin maius*) (Bradwardine, 2013: 76).

The notions of infinity in act and in potency go back to Aristotle's philosophy. The Aristotelian refutation of the actual infinity is presented in the third book of *Physics*, where the philosopher clearly shows that "there is no actually existent infinite body" (Aristotle, *Physics*, III, 5, 206a7). However, the existence of the infinite also can not be denied at all: it occurs naturally[12], in the form of potentialities. The Stagirite distinguishes the (1) infinite by addition of the (2) infinite by division[13]. Both reveal a possible *potential* infinity in both continuous and discrete quantities. Thus, number, time and continuum manifest the infinity by addition, and time and continuum may also reveal the infinity by division (in the latter case, the number no longer appears in the list, since it has no maximum but it has a minimum). The infinite in potency occurs when, for example, a continuum is divided into parts[14] or when this, by composition, can always continue to receive a new part[15]. The "infinite" is therefore an attribute of number and of magnitude, it is predicate of quantity. Now, "the infinite cannot exist actually" (Aristotle, *Metaphysics*, XI, 10, 1066b11), "it has no independent existence as the finite has" (*Idem*, *Physics*, III, 6, 206b14-15)[16]. The potential infinite is dynamism, in contrast to an actual infinity that would be completeness, that is, implying the presence of a limit[17]. Hence the categorematic infinite is the infinite in absolute (*simpliciter*), a maximum, while the syncategorematic infinite is a relative infinite (*secundum quid*), that is, it points out to the possibility of being always conceived a greater quantity than the whole given quantity (however great it may be), that is, surpassing it. Thus, the *infinitum secundum quid* admits more and less, which does not happen with the *infinitum simpliciter*. In line with the Aristotelian tradition, "being" has then more than one meaning[18], and a group of these meanings derives from the fact that something can exist in act or in potency. The *infinitum in actu* is "that which there is nothing beyond" and the *infinitum in potentia* "that of which some part is always beyond" (Aristotle, *Physics*, III, 6, 206b34-35)[19].

12. Cf. Aristotle, *Physics*, III, 7, 207b1-3.
13. In Aristotle, *Physics*, III, 6, 206b3-26.
14. One can assure the existence of the potential infinite for the fact that "division never ceases to be possible" (Aristotle, *Metaphysics*, IX, 6, 1048b15-16).
15. It should be noted, however, that Aristotle does not allow the existence of a physical magnitude which, by an infinite additive, surpasses the greatest of the existent things (*vide* Aristotle, *Physics*, III, 6, 206b20-27). And one does not arrive at infinite in act (an infinite magnitude or multitude) by the successive addition of finite parts.
16. Aristotle, *Metaphysics*, IX, 6, 1048b14-15: "But the infinite does not exist potentially in the sense that it will ever actually have separate existence; its separateness is only in knowledge".
17. Cf. Aristotle, *Physics*, III, 6, 207a13-14.
18. Cf. Aristotle, *Physics*, III, 6, 206a19.
19. The actual infinite or in categorematic sense is a determinate infinite, whereas the potential infinite or in syncategorematic sense is an infinite in process, unfinished, always susceptible of receiving something extra. With respect to a given quantity, we can divide it or add new

As aforesaid, because *infinitum* can be either categorematic or syncategorematic, it is possible to form sophisms whose solutions turn on the distinction between the categorematic and the syncategorematic *use* of the term in a given proposition. Let us consider these two propositions as examples:

1) "Continuum divisibile esse in infinitum" (Bradwardine, 2013: 80).
2) "In infinitum continuum est divisibile".

In the first proposition, *infinitum* comes after the copula and so it is to be taken as a categoreme, which means that a continuum can be completely divided into an infinity of parts *in actu*, and so the proposition is false. On the other hand, in the second proposition the term *infinitum* comes in the beginning of it, having there the meaning of to be *in potentia*, expressing potential infinite divisibility; and so the proposition is true, considering the possible number of cuts. In sum, an inverse order of the term *infinitum* within a proposition and the truth value is otherwise. To clarify "exactly why one or the other position of a term like *infinitum* had one result rather than another was, more often than not, a matter of convention" (Murdoch, 1982a: 195). Taking in consideration the theory of supposition within philosophical discussions — using logic as an argumentative and demonstrative method —, we can observe the chains of rigidity and technicity[20] arising, since it demands logical sophistication. Supposition theory is the basis for a theory of thuth conditions.

5. The relation between Mathematics and Physics in scholastic philosophy

It is important to note that, in Bradwardine's *Tractatus de continuo*, by means of a single demonstration — conducted according to the axiomatic method, respecting the rules of logic and the due order of the deductive steps — valid inferences are made in three domains: (1) what is true of a particular case; (2) what is true of any other case of the same class, generalizing the results obtained by means of x methodical procedure (ie: it shall be understood, for instance, "Be a straight line AB…" as the expression of the following idea "Consider the straight line just like any straight line")[21]; and (3) what is true in the realm of physics. In relation to this last level of the generalizing tendency of the demonstration, we shall note that after the statement of Conclusion 57 of the *De Continuo* one reads that: "duplex est scientia speculativa, scilicet realis et sermocinalis. Realis est triplex, ut patet 6° Methaphysice, scilicet mathematica, naturalis et divina" (Bradwardine, 2013: 158).

---

parts to it successively; beginning to enumerate the parts, as such, they exist and are finite, and those which remain to be enumerated, infinite.

20. For more technical details about the medieval theory of supposition, *vide* Parsons, 2014: 184-226.
21. The demonstrations that Bradwardine presents are about particular cases of continua and the guarantee that such proofs have a generalizable validity to all cases of the same kind is related to *Suppositio* 3 of the treatise.

It should be noted that, according to Aristotle, mathematics was included in a group designated as "real sciences", where physics and metaphysics also stood. Scholastic authors, relying on Aristotelian philosophy, believed that what is said about the mathematical continuum is equally true for the physical continuum (which is also explicable by the understanding of mathematics as *scientia realis*). For Aristotle, mathematical beings are "structural modes of being of sensible things" (Reale, 1999: 185). As George Molland states, "Bradwardine's *realist* view of geometry also led him to take the ontological consequences seriously" (1978: 135 [*our italics*]). Taking the Aristotelian way, as the objects of geometry have a potential existence in nature, although the demonstration of Bradwardine is made within the framework of geometric continua, the results obtained still apply to the physical continua[22]. To know, "the only reason that allowed Bradwardine to make this erroneous inference lay in a fundamental confusion between the formal, mathematical sciences and those of the physical world" (Murdoch, 1957: 316). This treatise mirrors well the philosophy of science in the fourteenth century.

Let's not conclude, however, that the aim which the medieval atomists had in view, with their theories, was to establish physical laws for natural phenomena. There is nothing in their writings which could indicate that intention[23]. What happens is that these philosophers actually engage in the discussion of questions such as qualitative change, the propagation of light, etc., but they do so because they need to find the variables for the mathematical approach of a more general problem. Using these resources, they present new conceptions about the continuum, in an inevitable offensive, thus, against the anti-indivisibilist doctrine of Aristotle. And for such they use mathematics because the atom of which they speak about has no extension, being idealized as a mathematical point. And "this form of atomism seemed natural to medieval thinkers. For this atomism resulted not from a physical exploration of nature, but from a purely intellectual reaction to the abstract analysis that Aristotle had made of the continuity of magnitudes" (Murdoch, 1974: 27).

Bibliographical references

Aristotle, Physics: *Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1979.

— *Metaphysics*, transl. by W. D. Ross. In: Barnes, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, vol. II. Princeton: Princeton University Press, 1985, 1552-1728.

22. Murdoch, 1957: "Bradwardine was firmly convinced that whatever he had to say concerning the mathematical — for him strictly geometrical — continuum applied also to the physical continuum" (p. 316); "he undoubtedly intends to infer that whatever be the structure of the mathematical continuum, so must be the structure of the physical continuum" (p. 324).
23. "The Oxford indivisibilists do not seem to have been anxious to promote physical atomism" (North, 1992b: 149).

Courtenay, William (1987). *Schools & Scholars in Fourteenth-Century England*. New Jersey: Princeton University Press.

Crombie, Alistair (1990). *Science, Optics, and Music in Medieval and Early Modern Thought*. London—Ronceverte: The Hambledon Press.

Grant, Edward (1996). *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817908>

Grellard, Christophe (2011). "Thought experiments in late medieval debates on atomism". In: Ierodiakonou, Katerina & Roux, Sophie (eds.). *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*. Leiden-Boston: Brill, 65-79.

King, Peter (1991). "Mediaeval Thought-experiments. The Metamethodology of Mediaeval Science". In: Horowitz, Tamara & Massey, Gerald (eds.). *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 43-64.

Kretzmann, Norman (1982). "Syncategoremata, Exponibilia, Sophismata". In: Kretzmann, Norman *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-245.

Libera, Alain de (1998). *La Philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Molland, George (1978). "An Examination of Bradwardine's Geometry". *Archive for History of Exact Sciences*, 19, 113-175. <https://doi.org/10.1007/BF00328611>

Murdoch, John (1957). *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de Continuo*, Ph.D. dissertation, University of Wisconsin.

— (1970). "The Medieval Euclid: Salient Aspects of the Translations of the Elements by Adelard of Bath and Campanus of Novara". In: *Colloques. Textes des rapports*, vol. 1. Paris: Albert Blanchard, 67-94.

— (1974). "Naissance et développement de l'atomisme au Bas Moyen Âge Latin". In: Allard, G.-H. & Ménard, J. (eds.). *Cahiers d'études médiévales II. La science de la nature: théories et pratiques*, 11-32.

— (1975a). "From Social into Intellectual Factors. An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning". In: Murdoch, John & Sylla, Edith (eds.). *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*. Dordrecht—Boston: D. Reidel Publishing Company, 271-348. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1781-7_9>

— (1975b). "A Central Method of Analysis in Fourteenth-Century Science". In: *Proceedings of the XIVth International Congress of the History of Science, vol. 2. Tokyo:* Science Council of Japan, 68-71.

— (1978). "The Development of a Critical Temper: New Approaches and Modes of Analysis in Fourteenth-Century Philosophy, Science and The-

ology". In: Wenzel, Siegfried (ed.). *Medieval and Renaissance Studies. Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

— (1981). "*'Scientia mediantibus vocibus*': Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy". In: Beckmann, Jan *et al.* (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Acts of the Sixth International Congress of Medieval Philosophy, (*Miscellanea Mediaevalia*, vol. 13/1). Berlin: Walter de Gruyter, 73-106.

— (1982a). "William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity". In: Kretzmann, Norman (ed.). *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. Ithaca—London: Cornell University Press, 165-206.

— (1982b). "The Analytic Character of Late Medieval Learning: Natural Philosophy without Nature". In: Roberts, Lawrence (ed.). *Approaches to Nature in the Middle Ages*. Binghamton—New York: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 171-213.

— (1982c). "Mathematics and Sophisms in Late Medieval Natural Philosophy". In: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve*. Louvain-la-Neuve: Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 85-100.

— (1989). "The Involvement of Logic in Late Medieval Natural Philosophy". In: Caroti, Stefano & Murdoch, John (eds.). *Studies in Medieval Natural Philosophy*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 3-28.

North, John (1992a). "Natural Philosophy in Late Medieval Oxford". In: Catto, J.I. & Evans, Ralph (eds.). *The History of the University of Oxford*, vol. II. Oxford: Clarendon Press, 65-102.

— (1992b). "Astronomy and Mathematics". In: Catto, J.I. & Evans, R. (eds.). *The History of the University of Oxford*, vol. II. Oxford: Clarendon Press, 103-174.

Novaes, Catarina (2005). *Formalizations «après la lettre». Studies in Medieval Logic and Semantics*. Alblasserdam: Haveka BV.

Parsons, Terence (2014). *Articulating Medieval Logic*. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688845.001.0001>

Reale, Giovanni (1999). *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*. Barcelona: Herder.

Sylla, Edith (1997). "Transmission of the New Physics of the Fourteenth Century from England to the Continent". In: Caroti, Stefano & Souffrin, Pierre (eds.). *La nouvelle Physique du XIVe siècle*. Firenze: Leo S. Olschki, 65-110.

Tomás Bradwardine (2013). *De continuo.* Introdução, tradução e notas por Lídia Queiroz, texto latino por J. Murdoch (†), prefácio J. Meirinhos. Porto: Afrontamento.

Weisheipl, James (1984). "Ockham and the Mertonians". In: Catto, J.I. (ed.). *The History of the University of Oxford*, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 163-213.

Yrjönsuuri, Mikko (1990). "Obligationes, Sophismata and Oxford Calculators". In: Knuuttila, Simo *et al.* (eds.). *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, vol. II. Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, 645-654.

Lídia Queiroz holds a PhD in Philosophy from the Faculty of Arts of University of Porto. She completed a postgraduate degree in medieval philosophy at that Faculty, obtained the European Diploma in Mediaeval Studies of FIDEM (in Rome) and studied paleography at the Center for the History of Philosophy and Science (in Nijmegen, Holland). She is a postdoctoral researcher at the Institute of Philosophy of the University of Porto and at the Center for Philosophy of Sciences of the University of Lisbon.

Lídia Queiroz es doctora en Filosofía por la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto. Concluyó, en la misma Facultad, un posgrado en filosofía medieval. Obtuvo el Diplôme Européen d'Études Médiévales de la FIDEM (en Roma) y estudió paleografía en el Center for the History of Philosophy and Science (en Nijmegen, Holanda). Es becaria de postdoctorado en el Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto y en el Centro de Filosofia de las Ciências de la Universidade de Lisboa.

Teoría medieval del símbolo

Florentino Aláez Serrano
Universidad Complutense de Madrid
fjalaez@notariado.org

Resumen

La Edad Media descubre la potencia estética del símbolo como elemento productor de belleza y de fealdad, que conducirá a Juan Escoto Eriúgena y a Hugo de San Víctor al simbolismo estético, que afirma que la belleza del mundo es símbolo de la belleza de Dios, y metafísico, en cuanto el mundo corpóreo es símbolo de Dios. Pero Alberto Magno y Tomás de Aquino, que incorporan a su pensamiento la estética de la proporción y la estética de la luz, guardarán silencio sobre el símbolo e intentarán desterrarlo de su nueva metafísica de cuño aristotélico.

Palabras clave: estética; neoplatonismo; simbolismo

Abstract. *Medieval Theory of Symbolism*

The Middle Ages discovered the aesthetic potency of the symbol as an icon of beauty and ugliness. This theory led John Scotus Eriugena and Hugh of Saint Victor to the aesthetic symbolism that asserts the beauty of the world as a symbol of the beauty of God, and to the metaphysical symbolism, when the corporeal world is a symbol of God. This notwithstanding, Albertus Magnus and Thomas Aquinas—who incorporated into their (system of) thought the aesthetics of proportion and the aesthetics of light—remained silent about the power of symbolism and tried to banish it from their new Aristotelian metaphysics.

Keywords: aesthetics; Neoplatonism; symbolism

La tesis que pretendo defender aquí se puede resumir en pocas palabras: el simbolismo, como teoría explicativa de la belleza y del arte a partir de la idea de símbolo, es una invención de la Edad Media que surge dentro de la filosofía neoplatónica medieval y que, precisamente por ello, Alberto Magno y Tomás de Aquino intentarán olvidar y desterrar de su nueva metafísica de cuño aristotélico.

Es cierto que la Antigüedad conoció la alegoría, en su doble vertiente de figura literaria y de procedimiento hermenéutico (cf. Curtius, 1948, vol. I: 292-294), pero nunca pretendió cimentar sobre ella una reflexión teórica acerca de su valor estético. La distinción entre símbolo y alegoría es del siglo XVIII (cf. Mortara Garavelli, 1988: 299), en la Edad Media eran términos equiva-

ISBN 978-84-490-8043-2

lentes. En cualquier caso, el símbolo medieval es mucho más que una simple figura retórica.

Hay manuales que transmiten la idea de que en la Edad Media hubo una única estética, una sola manera de sentir la belleza. Para ello, se apoyan en filósofos distantes, muy distantes los unos de los otros. Por el contrario, yo pretendo marcar los límites que separan las estéticas medievales, a pesar de que sean compatibles entre sí y de que casi siempre se superpongan en proporciones diversas.

El concepto medieval de belleza se compone de tres elementos, que darán lugar a otras tantas corrientes de pensamiento: la armonía (*consonantia*), el esplendor (*claritas*) y el símbolo. El primero, que origina la estética de la proporción, procede de la filosofía antigua (*vid*. Tirado San Juan, 2013) y, en concreto, de los pitagóricos y de los platónicos, que conciben la armonía como la unión de lo diverso. La estética de la proporción es meramente cuantitativa y no logra explicar el placer que el hombre medieval siente cuando contempla la luz y los colores. Para salvar este escollo surge el segundo de los elementos, el esplendor y, con él, la estética de la luz, cuyas líneas maestras traza el pseudo Dionisio en *De los nombres divinos* IV, 7, a partir de Plotino (*vid*. Piñero Moral, 1996), que afirmaba que «la belleza consiste más en el resplandor que refulge en la proporción» (Plotino, 1998, vol. III: 454). La estética de la luz tiene, por lo menos en su origen, un sentido místico. El éxtasis es para Plotino una experiencia luminosa: «[…] la visión, inundando sus ojos de luz, no hace que por mediación de la luz vea otra cosa, antes bien la luz misma era el objeto de la visión […]» (Plotino, 1998, vol. III: 478), «y entonces es cuando es posible ver a aquél y verse a sí mismos según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingrávida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios» (Plotino, 1998, vol. III: 552).

La estética de la luz se hace tangible por primera vez en la arquitectura gótica del siglo XII con la reforma de la abadía de Saint-Dénis de París (cf. Pochat, 1986: 134). El abad Suger de Saint-Dénis, atraído por el brillo del oro y de las piedras preciosas, inventa la vidriera. Insta a los maestros de obras constructores de catedrales a que abran vanos en los muros para que el templo se inunde de luces de colores (cf. Duby, 1981: 48-49).

El tercer elemento es el símbolo, que da lugar a una nueva estética, compatible con las anteriores, pero diferente, aunque alguna autora como Jèssica Jaques Pi inserta el símbolo dentro de la metafísica de la luz, «que concibe el mundo a imagen de la divinidad, y tiene un rotundo matiz simbólico» (Jaques, 2003: 33).

El símbolo llegará a tener una presencia omnímoda en la vida del hombre medieval, y perdurará a lo largo del tiempo hasta nuestros días, hasta el punto de que Ernst Cassirer (Breslau, 1874 — Princeton, 1945) definirá al hombre no como un animal racional sino como un animal simbólico, que vive en un universo simbólico compuesto por el lenguaje, el mito, el arte y la religión (cf. Cassirer, 1944: 47-49). Y Erwin Panofsky (Hannover, 1892 — Princeton, Nueva Jersey, 1968) inventará una nueva disciplina, la iconología, que tratará

de descubrir y revelar valores simbólicos de la obra arte, más allá de la descripción de significaciones primarias y secundarias, que es lo que venía haciendo la iconografía (cf. Panofsky, 2004: 50).

Toda la estética medieval es simbólica, pero no solo lo es la estética. El mundo entero aparece ante el espectador que lo contempla como un fenómeno pansemiótico. El hombre medieval permanece ciego ante la concatenación causal de los acontecimientos, solo está atento a su significación. El universo, más que naturaleza, es un criptograma poblado de significados. Nada es lo que parece. Todas las cosas, más allá de su apariencia natural, esconden y revelan una realidad subyacente y oculta. Es lo que Umberto Eco llama el *alegorismo universal*, que constituye «una forma mágica y alucinada de mirar el universo, no por lo que parece, sino por lo que podría sugerir» (Eco, 1997: 89).

Sin esta sensibilidad para percibir la dimensión simbólica del mundo, la mentalidad medieval deviene incomprensible. Y, en efecto, el sentido simbólico del arte medieval permanecerá ignoto para el hombre del Renacimiento y para el hombre moderno (por lo menos hasta el romanticismo), que solo eran capaces de concebir un arte mimético.

El simbolismo es especialmente intenso dentro del espacio sagrado. Desde la Antigüedad el rito cristiano se califica de místico (en el sentido de secreto) por su valor simbólico (cf. Sainz Rodríguez, 1961: 45-51). El templo es símbolo de la Iglesia y mira hacia Oriente, porque en Oriente estuvo el Paraíso. La poderosísima orden de Cluny, la primera de las órdenes monásticas, que servirá de modelo a las demás, centra la vida del monje en el culto divino, en cuanto símbolo de la gloria (*vid*. Weisbach, 1949).

El símbolo se aplica tanto a la belleza de la naturaleza como a la belleza del arte—de lo que hoy llamamos arte, porque el hecho es que en el Medievo no había surgido todavía el concepto de las Bellas Artes—. El hombre medieval disfruta de la belleza sensible en todas sus manifestaciones.

La estética de la Antigüedad (y del Renacimiento) se mueve dentro del paradigma de la mímesis, según el cual el arte imita la naturaleza. La Edad Media crea un nuevo paradigma destinado a sustituir al anterior, en el cual el arte expresará lo sagrado o lo trascendente por medio del símbolo. Es el nuevo horizonte del románico y el gótico. Aunque, junto a esta simbología sagrada, desarrollará también una simbología profana. En todo caso, el simbolismo abroga la ley de la imitación y, como consecuencia de ello, potencia hasta límites insospechados la creatividad del artista.

Además de la función propiamente estética, de creación de belleza, el símbolo cumple otras dos funciones. En primer lugar, una función docente que consiste en enseñar a los iletrados, a los que no saben leer, que son casi todos. Hay referencias tempranas de esta función didáctica. Gregorio Magno (Roma, h. 540 - Roma, 604), escribe en su *Epistola ad Serenum* que la pintura representa para los ignorantes lo mismo que la escritura para los que saben leer.

Al mismo tiempo, el símbolo sirve para esconder ciertos mensajes a los no iniciados. El propio pseudo Dionisio afirma claramente en su *Teología mística* 1, 2, que la mística debe quedar reducida a ellos: «ten cuidado de que nada de

esto llegue a oídos de ignorantes: los que son esclavos de las cosas mundanas. Se imaginan que no hay nada más allá de lo que existe en la naturaleza, física, individual» (Pseudo Dionisio Areopagita, 1995: 371).

El simbolismo estético medieval no solo opera en el ámbito religioso sino también en el mundo profano, quizás porque entonces no había tanta distancia entre lo sagrado y lo profano como hoy en día. Todo el universo y toda la vida del hombre estaban teñidos por la religión. La serie de tapices *La dama y el unicornio* que se conservan en el museo Cluny de París tienen por lo menos dos significados: el amor humano y el amor divino. La rosa es en la literatura religiosa símbolo de belleza, renacimiento y virginidad, al tiempo que en el ámbito profano remite al amor carnal y a los órganos sexuales de la mujer (cf. Fumagalli Beonio Brocchieri, 2002: 13-16).

Es difícil acotar el concepto medieval de símbolo, que es diferente del concepto moderno. La palabra latina *symbolum* (del griego *symbolon*) tiene un sentido predominantemente religioso, se refiere al resumen de los artículos de fe: el *Credo* o *símbolo de los apóstoles*. El latín de la época usaba términos como *signum*, *figura*, *imago*, *exemplum*, *memoria* o *similitudo*, que hoy se traducen por símbolo, y *denotare*, *depingere*, *figurare*, *monstrare*, *repraesentare* o *significare*, que hoy entendemos por significar, aunque cada uno expresa un matiz peculiar (cf. Pastoureau, 2004: 11).

El símbolo se distingue del emblema (apellido, escudo de armas o atributo iconográfico) en que no remite a una persona o grupo humano, sino a una idea, aunque emblema y símbolo pueden ir unidos (cf. Pastoureau, 2004: 13). El símbolo es en sí algo aparente, material, mientras que lo simbolizado permanece más o menos oculto, es algo oscuro, difícil de explicar con palabras. El ejemplo más claro es el mundo sensible como símbolo de la trascendencia. El simbolismo medieval se desarrolla sobre todo en contextos neoplatónicos en los que arraiga con fuerza la teología negativa. La simbología se convierte en el lenguaje de lo inefable, desde la convicción de que no es posible saber qué es la belleza y deviene inexpresable el goce que emerge de su contemplación, ante el que solo cabe el silencio.

El vínculo que une al significado con el significante en el pensamiento contemporáneo es puramente arbitrario o convencional. En el mundo medieval, no. Michel Pastoureau subraya la relación que liga al símbolo con lo simbolizado: «aunque es polimorfo, el símbolo medieval casi siempre se construye en torno de una relación de tipo analógica, es decir, basada en el parecido —más o menos grande— entre dos palabras, dos nociones, dos objetos, o bien en la correspondencia entre una cosa y una idea» (Pastoureau, 2004: 17). Pero esta analogía es muy diferente de la imitación. El símbolo medieval ocupará el lugar de la mímesis antigua.

El resultado es que el símbolo es más real que lo que simboliza: «el símbolo siempre es más fuerte y más verdadero que la persona o la cosa real a la que debe representar porque, en la Edad Media la verdad siempre se sitúa fuera de la realidad, en un nivel superior a ella. Lo verdadero no es real» (Pastoureau, 2004: 22). Precisamente por ello, la historia simbólica, si quiere entender la

mentalidad del hombre medieval, ha de olvidarse un tanto de la distancia que separa lo real de lo imaginario (cf. Pastoureau, 2004: 19).

Descifrar el significado del símbolo es tarea ardua en el tiempo presente, desde la mentalidad racional del hombre moderno, porque el símbolo está sujeto a un código de significación mal conocido que opera siempre en contextos determinados, sin mensajes unívocos, sino que portan altas dosis de ambigüedad. El símbolo impone al espectador una tarea continua de interpretación. Vivir entre símbolos supone una operación constante de encriptación y desencriptación de mensajes.

Los códigos de significación de la simbología medieval proceden de la Biblia, del mundo antiguo y de los pueblos bárbaros. Toda la simbología es, para Pastoureau, cultural (cf. Pastoureau, 2004: 24). Por el contrario, para Carl Gustav Jung el símbolo es la expresión de un arquetipo o contenido del inconsciente colectivo, que es universal, común a todos los hombres (cf. Jung, 2010: 10, 11 y 14).

También debe tenerse muy presente al estudiar los símbolos la doble perspectiva emic/etic que usa la antropología, porque es muy diferente la manera en que ve las cosas el hombre medieval inmerso en un mundo simbólico, del punto de vista del investigador moderno, que desde fuera pretende describir, interpretar y comprender el fenómeno con objetividad.

El mundo simbólico es muy complejo. Junto al *alegorismo universal* del hombre corriente, Umberto Eco distingue una *pansemiosis metafísica* de tipo teológico y filosófico, que ve en el efecto el signo de la causa (cf. Eco, 1997: 89).

El símbolo, en cuanto tal, no es más que un mecanismo de comunicación entre personas. Pero la Edad Media descubre su enorme potencia estética, como elemento productor de belleza y de fealdad, hasta el punto de servirse de él para explicar qué es la belleza y qué debe ser el arte. Todo ello desemboca en un simbolismo estético, que afirma que la belleza del mundo es símbolo de la belleza de Dios. Esto es posible porque el filósofo medieval vislumbra, junto a la belleza visible, una belleza invisible.

Pero no solo ocurre con la belleza. Todo el neoplatonismo medieval soporta un cierto dualismo metafísico, cuando distingue dos órdenes de realidad: el mundo visible o sensible, al que se accede por medio de los sentidos, y el mundo invisible o inteligible, al que se accede por medio de la razón y de la imaginación (cf. Jaques, 2003: 130-131). Lo mismo que hace con la belleza, el filósofo se vale del símbolo para explicar la articulación de los dos mundos. Y, así, el simbolismo medieval no solo es estético, también es metafísico en cuanto afirma que el mundo corpóreo es símbolo de Dios y de las realidades invisibles.

Se han querido ver antecedentes del simbolismo medieval en Grecia, en la cultura celta, en el cristianismo clandestino antiguo, en la exégesis bíblica de los cuatro sentidos (Clemente y Orígenes), pero lo cierto es que es hijo de la filosofía neoplatónica. Ya Plotino veía el mundo sensible como una imagen que imita su modelo o arquetipo (cf. Plotino, 1998, vol. III: 160-161).

Esta doctrina de origen platónico se transmite a través de Macrobio y Calcidio, dos filósofos neoplatónicos del siglo IV de los que no se sabe casi

nada, insignificantes en su tiempo, pero que ejercieron enorme influencia en toda la Edad Media. Casi se puede decir que enseñaron el neoplatonismo a los filósofos medievales.

Calcidio (*vid*. Macías Villalobos, 2015: 11-57) escribió un *Comentario al Timeo* en cuyo capítulo 247 cita la *República* (508b12-c2) y pone de relieve que el mundo inteligible tiene su propio Sol del que es imagen el del mundo sensible (cf. Calcidio, 2014: 327).

Y Macrobio, en su *Comentario al Sueño de Escipión* (I, 14), ve en la belleza de las cosas el reflejo como en un espejo del rostro de la Divinidad: «el Alma crea y llena de vida a todos los seres que vienen después de ella; ya que este fulgor único lo ilumina todo y se refleja en todas las cosas como un único rostro enfrente de muchos espejos colocados uno detrás de otro» (Macrobio, 2005: 79).

El pseudo Dionisio (*vid*. Valiente Sánchez-Valdepeñas, 1997, y Andia, 1997) elabora una nueva estética, la estética de la luz, de raíces antiquísimas en los cultos solares, que estará presente en toda la filosofía medieval. Y, además, esboza tímidamente una estética del símbolo, una concepción simbólica de la belleza, pero con simples fogonazos que va hilvanando al hilo de sus especulaciones místicas, sin un desarrollo conceptual completo. Así concibe el mundo como símbolo de Dios. En la *Carta* X (c. 1.117 B), de autenticidad discutida, dice que «lo visible es realmente imagen de lo invisible» (Pseudo Dionisio Areopagita, 1995: 412). Es una afirmación tangencial que ni repite ni desarrolla en sus libros. La Belleza es un atributo de Dios. Y, como consecuencia de ello, se percata en la *Jerarquía celeste* (II, 4) de que la belleza del mundo conserva ciertos vestigios de la belleza divina (cf. Pseudo Dionisio Areopagita, 1995: 129), porque procede de ella. Pero en ningún sitio afirma claramente que la belleza visible sea símbolo, imagen o espejo de Dios.

Sus ideas influirán en el arte. Los místicos de entonces veían el mundo como un cubo coronado por la bóveda celeste, un modelo que los arquitectos de Oriente trataron de imitar en los templos, adoptando la forma de un cubo cubierto por una cúpula semiesférica, como, por ejemplo, la iglesia de Santa Sofía en Estambul (cf. Tatarkiewicz, 2007: 35).

Más allá de estos antecedentes, el formulador del simbolismo medieval (cf. Bruyne, 1946, vol. I: 359-374), tanto metafísico como estético, será Juan Escoto Eriúgena, el primer lector conocido de Calcidio, para quien «no hay ninguna realidad [866A] sensible y corpórea que no signifique una cosa inteligible e incorpórea» (Escoto Eriúgena, 2007: 641).

Solo Dios es la suma y verdadera belleza (cf. Escoto Eriúgena, 2007: 183-184). Pero, fiel a la teología negativa, ha de reconocer que Dios en sí mismo es invisible, incomprensible, oculto, desconocido, carente de forma y especie (cf. Escoto Eriúgena, 2007: 388). Sin embargo, lo divino se nos manifiesta por símbolos o teofanías: «Llamo teofanías a las imágenes de las realidades visibles e invisibles, por cuyo orden y belleza se conoce que Dios existe» (Escoto Eriúgena, 2007: 183-184). En la criatura Dios se hace visible, comprensible, manifiesto, conocido, hermoso y especioso (cf. Escoto Eriúgena, 2007: 388). Todo lo visible, tanto la naturaleza como el arte, tiene valor simbólico.

Pero no todo es belleza, también hay fealdad. Predica la belleza del mundo en su conjunto, una armonía en la unidad (cf. Escoto Eriúgena, 2007: 335), y no de una cosa en particular (cf. Escoto Eriúgena, 2007: 748-749). Escoto se percata de la existencia de *dissimilia signa* (signos desemejantes) (cf. Escoto Eriúgena, 2007: 591-592 y 775), seres monstruosos o deformes, que quizás sirvieron de modelo a los seres representados en los capiteles de muchos edificios románicos.

El pensamiento de Escoto permanece un tanto escondido durante los doscientos años siguientes, hasta que en el siglo XII rebrota con fuerza y contagia a casi todos los filósofos su pasión simbolista. Guiberto de Nogento de Novigento (Clermont, h. 1055 - 1124) afirma en su autobiografía (*De vita sua sive Monodiarum suarum tres libros* [2, PL 156, c. 840) escrita hacia 1114 que «toda belleza temporal es el reflejo de la belleza eterna» (Tatarkiewicz, 2007: 223), incluso la belleza de la mujer (cf. Bruyne, 1946, vol. I: 210).

Alain de Lille (Lille, h. 1128 - Abadía de Cîteaux en 1202) es autor de un poema que dice:

> [579A] Toda criatura del mundo, es para nosotros como un libro, como un cuadro, también como un espejo.
>
> [579B] Es un símbolo fidedigno de nuestra vida, de nuestra muerte, de nuestra condición, de nuestro destino (Raña Dafonte, 2009: 151).

El máximo artífice de la noción medieval de símbolo y del simbolismo estético/metafísico es Hugo de San Víctor (Sajonia, 1096 — París, 1141) (*vid.* Piñero Moral, 2001), que usa la palabra latina *symbolum* como sinónimo de *figura* y de *signum*, y es autor del primer tratado de estética titulado *De tribus diebus* (el libro VII y último del *Didascalicon de studio legendi*), en el que estudia las clases de belleza sensible y los elementos determinantes de la misma.

Es autor de un *Comentario a la Jerarquía celeste* (1137), en el que define el símbolo (*symbolum*) como «una colección de formas visibles destinada a mostrar las invisibles» (Jaques, 2003: 127). Porque «las cosas visibles son imágenes y copias (*imagines et simulacra*) de las que no se pueden ver con los ojos» (Jaques, 2003: 133-134). Y añade en la misma obra:

> Todas las cosas visibles que nos han sido dadas a fin de educarnos visiblemente por medio de símbolos, es decir, de figuras, están destinadas a significar y explicar las cosas invisibles […] Son signos de las cosas invisibles e imágenes de aquellas realidades que existen en la sublime e incomprensible naturaleza de la divinidad y que se hallan sobre toda inteligencia y sobre toda la comprensión (Jaques, 2003: 128).

Aquí se ve que la naturaleza simbólica de todo lo visible deriva de la teología negativa que hace imposible para el hombre el conocimiento de Dios.

El vínculo que une los dos mundos es la analogía. Las cosas visibles conducen a las invisibles porque hay entre ellas cierto parecido:

> Hay una cierta semejanza entre la belleza visible y la belleza invisible, de acuerdo con la mutua relación que entre ellas estableció el invisible Artífice. En virtud de esta relación, como si se tratara de espejos, cosas que tienen diversas proporciones constituyen una sola imagen. Es manifiesto pues que la mente humana, convenientemente estimulada, pasa de la belleza visible a la invisible (Jaques, 2003: 138).

De aquí se desprende que la belleza visible tiene una naturaleza especular. Es una copia, y nada más que una copia, de la belleza invisible, que es la auténtica.

Esta manera de razonar conduce a Hugo al simbolismo estético, cuando afirma en el *Comentario a la Jerarquía celeste* que «la belleza visible es imagen de la belleza invisible» (Jaques, 2003: 130-131), y no solo esto, sino que es sobre todo «la imagen más evidente de Dios» (cf. Bruyne, 1946, vol. II: 249).

Pero, hay una diferencia entre ellas. La belleza invisible es simple y uniforme, mientras que la belleza visible es múltiple y está dotada de una proporción variada (cf. Jaques, 2003: 137-138). Todas las formas sensibles son símbolo de Dios, tanto si son semejantes o bellas, como si son desemejantes (cf. Jaques, 2003: 135). Muchos filósofos medievales acogen la doctrina pitagórica de la *pankalía*, de la belleza de todas las cosas, hasta el punto de negar la fealdad, entendida como lo contrario de la belleza. *Turpe* no significa feo para ellos, sino el grado mínimo de belleza.

Por medio de la belleza de las cosas creadas se accede a la belleza suprema (cf. Bruyne, 1946, vol. II: 256). El gozo de la belleza sensible es la vía de ascenso a la belleza invisible. Esta doctrina tiene un inequívoco sentido místico. Para progresar en la vía mística en preciso empezar por la percepción y el gozo de la belleza sensible. Hugo de San Víctor es un místico, cuyo simbolismo radical termina por confundir el gozo estético con la experiencia mística. Ahora bien, la belleza invisible no está al alcance de cualquiera, solo del hombre sabio. Los demás permanecerán anclados en la belleza visible (cf. Bruyne, 1946, vol. II: 220).

Hugo afirma el carácter simbólico, no solo de la belleza, sino de todo el mundo visible. Y considera la naturaleza y, junto a ella, cualquier obra de arte, como un símbolo de Dios, a quien califica de artífice (cf. Jaques, 2003: 137-138), en línea con el demiurgo platónico del *Timeo*. Reconoce en el *Didascalicon* que «todo el mundo […] sensible es como un libro escrito por el dedo de Dios […] Cada una de las criaturas es como una figura, no inventada por decisión humana, sino puesta por el juicio divino en orden a la manifestación de la invisible sabiduría de Dios» (cf. Jaques, 2003: 128-129). De aquí se deduce que todo su simbolismo, que en un principio es estético, termina por convertirse en metafísico. El mundo, todo el mundo, es símbolo de Dios y nada más que símbolo de Dios.

Otros filósofos posteriores desarrollarán el simbolismo, como el discípulo de Alberto Magno, Hugo de Estrasburgo, en su *Compendium theologicis veritatis*, y Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* (*vid*. González Ríos, 2015).

Pero el simbolismo estético, omnipresente en los primeros siglos de la Baja Edad Media, no llega a la escolástica del siglo XIII. Alberto Magno y Tomás de

Aquino incorporan a su pensamiento la estética de la proporción y la estética de la luz, pero guardan silencio sobre el símbolo. Se apartan del paradigma simbólico, que en todo momento permanece ausente de su filosofía, sin negarlo expresamente ni refutarlo.

Santo Tomás se refiere a la armonía y al esplendor: «lo bello consiste en una cierta claridad y en una cierta proporción» (Jaques, 2003: 104). Dios es la causa de la belleza del mundo: «Dios es denominado bello por cuanto es la causa de la consonancia y de la claridad de todas las cosas» (Jaques, 2003: 95). E incluso llega a admitir que la belleza procede de la iluminación divina: «La forma es una cierta irradiación que proviene de la claridad primera» (Jaques, 2003: 106). Pero, de aquí no pasa y en ningún momento llega a afirmar que el mundo o la belleza del mundo sean imagen o símbolo de Dios.

Para formular su teoría del arte vuelve al paradigma mimético de la Antigüedad y afirma que «el arte imita a la naturaleza» (Jaques, 2003: 162). Vive en un mundo de símbolos, rodeado de obras de arte que en ningún momento pretenden imitar la naturaleza, sino transmitir un mensaje simbólico, pero no le dedica la más mínima atención al símbolo ni a su función estética. Pretende saber lo que las cosas son y no lo que significan. Y esto supone la liquidación del alegorismo medieval.

Quizás ello se deba a que el simbolismo estético/metafísico medieval es perfectamente compatible con la filosofía neoplatónica, pero se compadece mal con la metafísica aristotélica que inspira la filosofía tomista. La concepción del mundo como símbolo de Dios, y nada más que símbolo de Dios, deja traslucir una cierta inconsistencia del mundo visible, de la realidad espaciotemporal, muy del gusto de los místicos, pero difícil de digerir para los teólogos escolásticos del siglo XIII.

Referencias bibliográficas

Andia, Isabel (ed.) (1997). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Bruyne, Edgar de (1946). *Estudios de estética medieval*, 3 vols. Madrid: Gredos, 1958.

Calcidio (2014). *Traducción y Comentario del Timeo de Platón*, introducción, traducción y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Zaragoza: Libros Pórtico.

Cassirer, Ernst (1944). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México D.F.: FCE, 1963.

Curtius, Ernst Robert (1948). *Literatura europea y Edad Media latina*. México D.F.: FCE, 1955.

Duby, Georges (1981). *San Bernardo y el arte cisterciense (El nacimiento del gótico)*. Madrid: Taurus.

Eco, Umberto (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Lumen.

Escoto Eriúgena, Juan (2007). *Sobre las naturalezas (PERIPHYSEON)*. Navarra: EUNSA.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa (2002). *La estética medieval*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2012.
González Ríos, José (ed.) (2015). *La dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás de Cusa. Genealogía y proyección*. Buenos Aires: Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires.
Jaques Pi, Jèssica (2003). *La estética del románico y el gótico*. Madrid: A. Machado Libros.
Jung, Carl Gustav (2010). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
Macías Villalobos, Cristóbal (2015). «Calcidio, traductor y comentarista del *Timeo* platónico». Ágora. *Estudos Clássicos em Debate*, 17/1, 11-57.
Macrobio (2005). *Comentario al Sueño de Escipión*, edición de Jordi Raventós. Madrid: Siruela.
Mortara Garavelli, Bice (1988). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra,1991.
Panofsky, Erwin (2004). *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial.
Pastoureau, Michel (2004). *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz, 2006.
Piñero Moral, Ricardo (1996). «La teoría del arte en Plotino». *Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea*, 47/142-143, 27-57.
— (2001). «La teoría del Arte en Hugo de San Víctor». *La Ciudad de Dios*, CCXIV/1, 145-162.
Plotino (1998). *Enéadas*. Porfirio. *Vida de Plotino*, 3 vols. Madrid: Gredos.
Pochat, Götz (1986). *Historia de la estética y la teoría del arte. De la Antigüedad al siglo xix*. Madrid: Akal, 2008.
Pseudo Dionisio Areopagita (1995). *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: BAC.
Raña Dafonte, César (2009). «Dos poemas del maestro Alano de Lille (1114/1129-1203)». *Revista Española de Filosofía Medieval*,16, 151-158.
Sainz Rodríguez, Pedro (1961). *Espiritualidad española*. Madrid: Rialp.
Tatarkiewicz, Wladyslaw (2007). *Historia de la estética. II. La estética medieval*. Madrid: Akal.
Tirado San Juan, Víctor Manuel (2013). *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética*. Madrid: Universidad San Dámaso.
Valiente Sánchez-Valdepeñas, Ángel-Vicente (2004). *El «Corpus Dionysiacum» y su influencia en la obra de Juan Escoto Eriúgena*. Tesis doctoral inédita. Madrid: UNED.
Weisbach, Werner (1949). *Reforma religiosa y arte medieval*. Madrid: Espasa-Calpe.

Florentino Aláez Serrano es doctor en filosofía por la UNED y doctor en ciencias de las religiones por la Universidad Complutense de Madrid. Autor del libro *San Juan de la cruz y el misticismo herético*.

Florentino Aláez Serrano holds a Doctoral Degree in philosophy from the UNED and is a Doctor in Sciences of Religions from the Universidad Complutense de Madrid. He is the author of the book *San Juan de la Cruz y el misticismo herético.*

Relatio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura

Isabel M.ª León Sanz[1]
Universidad de Navarra
ileon@unav.es

Resumen

Este trabajo presenta la idea de relación en S. Buenaventura y los ámbitos donde la estudió este autor, principalmente en el contexto de la teología trinitaria y de la creación. Después se plantea el alcance estético de la red de relaciones que configuran el universo: S. Buenaventura contempla el mundo como un conjunto ordenado donde los seres constituyen una variedad que no es caótica ni confusa sino armonía de distintos y orden de opuestos. Se observa el origen de este orden en la sabiduría y bondad del principio creador, y se destaca la conexión entre el orden de la naturaleza y la belleza en el pensamiento bonaventuriano.

Palabras clave: relación; orden; belleza; creación; jerarquía

Abstract. Relatio-Ordo-Pulchritudo *of the Universe in the Thought of St. Bonaventure*

This paper presents the idea of relation in St. Bonaventure, who studied this topic principally in the context of Trinitarian theology and Creation. Then, it considers the aesthetic dimension of the network of relations that shape the universe: St. Bonaventure contemplates the world as an ordered whole where beings constitute a variety that is not confusing or chaotic, but a harmony of different items and an order of opposites. The origin of this order is found in the wisdom and goodness of the creative principle, and thus appears also the connection between order of nature and beauty in St. Bonaventure's thought.

Keywords: relation; order; beauty; creation; hierarchy

Sumario

1. La relación en S. Buenaventura
2. El orden como factor de la belleza del universo en S. Buenaventura
Referencias bibliográficas

1. Este trabajo es fruto del proyecto de investigación «Unidad y pluralidad del Logos en el mundo. *Explicatio y ratio naturae* (s. IV-XIV). Hermenéutica medieval», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España, nº ref. FFI2015-63947-P.

ISBN 978-84-490-8043-2

S. Buenaventura contempla el universo como cierta unidad en la que se integran múltiples seres relacionados entre sí[2]. No obstante su inmensa variedad, constituyen un conjunto ordenado donde los elementos se articulan según proporciones numéricas y cualitativas, ofreciendo un espectáculo de gran hermosura[3].

Orden y belleza poseen un carácter relacional: en este estudio se plantea la conexión entre estos aspectos. Dentro del marco general que unifica este volumen, primero se introduce la idea de relación en S. Buenaventura; y después se recuerda la tradición donde se sitúa la asociación entre orden y belleza, planteando cómo se conectan en el pensamiento bonaventuriano. La brevedad de estas páginas sólo permite presentar concisamente el hilo argumental que enlaza estas ideas, junto con una selección de textos.

1. La relación en S. Buenaventura

Para S. Buenaventura la relación consiste en el «esse in comparatione ad alterum». Los seres poseen cierta apertura en su misma realidad: no existen únicamente como entidades aisladas, sino que *son* en referencia a otras realidades, tienen la aptitud para existir en referencia a otros e interaccionar entre sí. La relación es propiamente el *respectum*, el «ser en comparación», por eso este autor considera que la relación no introduce composición en el propio sujeto. Pero al mismo tiempo, ese *respectum* afecta en alguna medida a su ser, pues tal ente *es* en relación. En un texto de I *Sent.*, d. 33, citando libremente un pasaje del *De Trinitate* de Boecio, dice que «relatio non in eo quod est *esse* consistit, sed in *comparatione*»; y poco después amplía esta idea, comentando que «*esse in comparatione* dicuntur a Boethio, non quia non sint in re, sed quia, cum sint in re, non sunt in ea *absolute*, sed in *comparatione ad alterum*»[4].

Se trata por tanto de un accidente peculiar, que propiamente no inhiere en la sustancia, es decir, no introduce composición en ella[5]. Pero a la vez, ese existir en referencia *ad aliud* radica en un determinado modo de ser de los sujetos relacionados que hace posible establecer esa comparación y afecta en

2. *Qu. mysterio Trinitatis*, q. 2, a. 1, ad 10 (V, 63): «omnis enim rerum diversitas intra unam universitatem est comprehensa, quae in se quidem est finita et limitata et perfecta»; se trata de una diversidad «cum ordine et connexione et inclinatione ad unitatem». Los textos bonaventurianos proceden de la edición crítica de Quaracchi excepto los sermones, que siguen la edición de Bougerol: cf. bibliografía.
3. *Breviloquium* II, c. 3 (V, 221): la estructura del universo es tal «ut fiat debita connexio, concordia et correspondentia […] ad perficiendum et decorandum universum». Las proporciones numéricas lo articulan y rigen «reddentibus ipsum proportionaliter tam pulchrum quam perfectum et ordinatum, ut suo modo suum repraesentet principium». Estos aspectos han sido estudiados desde diversas perspectivas: entre otros, Parodi (2007), Casarella (2006), Do Carmo Silva (1974), Spargo (1958: 50-71).
4. I *Sent.* d. 33, a. un., q. 1, ad op. 4 y ad 4 (I, 571 y 573).
5. *Ib.*, concl. (I, 572): [*relatio*] «non videtur esse in substantia nec praedicare aliquid in subiecto, sed dicere respectum ad aliud».

alguna medida a su existencia[6]. S. Buenaventura califica el *respectum* que los reúne como un *modus se habendi* de los términos de la comparación, y observa en los entes relacionados una *habitudo* o referencia que los ordena entre sí[7].

Las ideas que se acaban de esbozar en rápida secuencia permiten destacar la conexión que establece S. Buenaventura entre relación y orden: «relatio dicit ordinem et habitudinem»[8]. El *respectum* que enlaza distintas realidades ejerce una función ordenadora. Hay un punto de comparación que vincula sujetos distintos conforme a una referencia relativa, estableciendo algún tipo de unidad entre ellos.

En consecuencia, puede apreciarse que en S. Buenaventura la relación es una noción en cierto modo omnicomprensiva, que cabe aplicar analógicamente a toda la realidad: al mismo Ser divino, a lo creado en referencia a su Artífice, y a los innumerables seres y redes relacionales que configuran el universo.

a) De modo privilegiado, S. Buenaventura estudió la relación en el contexto de la teología trinitaria. En continuidad con la tradición, fue consciente de la idoneidad de este concepto para adentrarse, por vía analógica, en la explicación de la pluralidad personal de Dios. Como la relación no produce composición en la sustancia, no afecta a la simplicidad y perfecta actualidad del sumo Ser y, por tanto, no es contraria a la unidad divina. Pero a la vez introduce un factor de distinción entre los términos, y así proporciona un cauce adecuado para pensar la distinción personal en el seno del único Dios[9].

b) En el área de las relaciones entre lo creado y el Creador, cabe destacar varios ámbitos.

Por una parte, se establece una relación en el orden del ser, que constituye además una línea distintiva entre el primer Principio y las criaturas. S. Buenaventura afirma que sólo el primer Ser es un «ens absolutum a nullo dependens»; en cambio, cualquier otro ser es un «ens respectivum», porque «habens aliquid de dependentia»[10]. Todo ser finito es un *ens respectivum* en el sentido de que guarda una relación constitutiva con el primer Principio, y ésa es la referencia fundamental que caracteriza las realidades creadas, «quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet»[11].

6. Cf. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, concl. (II, 34-35), donde distingue tres tipos de relaciones y su incidencia en los términos relacionados.
7. Cf. I *Sent*. d. 26, a. un., q. 1, ad 3 (I, 454). La proximidad entre *relatio* y *habitudo* no era infrecuente en el lenguaje filosófico de la época. El *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* de A. Blaise indica que *habitudo* significa *respectus*, relación o referencia; en *Firmini Verris Dictionarius* se añaden la *aptitudo habendi*, y la *convenientia* o *congruitas*; en el *Diccionario latino-español* de Nebrija se traduce por disposición.
8. *Ib*., ad 5 (I, 454). Cf. I *Sent*. d. 24, a. 2, q. 2, ad 1 (I, 427).
9. En *Breviloquium* I, c. 4 (II, 212) explica que la relación tiene una doble comparación, al sujeto *in quo* y al término *ad quem*. Del primero procede sin formar composición, en cambio en el segundo permanece, provocando distinción; y así es como la sustancia divina contiene la unidad, mientras que la relación multiplica la trinidad.
10. *Qu. mysterio Trinitatis* q. 1, a. 1, f. 14 (V, 46).
11. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, concl. (II, 34-35).

Esta dependencia en el ser viene modalizada por los rasgos específicos de la causalidad divina. Aquí tiene interés recordar que S. Buenaventura desarrolló con gran profundidad la analogía entre el obrar creador y una operación artística. Esta idea poseía raíces en la Sagrada Escritura, pero además se mostraba coherente con el modo de actuar propio de Dios, sumo Espíritu, cuya vida consiste en una perfecta comunión de intelección y amor. La producción de las criaturas debía ser, en consecuencia, fruto de un obrar inteligente y amoroso, y por eso la causalidad creadora reúne la triple dimensión de eficiencia, ejemplaridad y finalidad. Un artífice produce una realidad conforme a la idea de su mente y movido por algún fin; en el caso de Dios, todo lo crea de la nada con su acción omnipotente, de acuerdo con el ejemplar de su sabiduría y movido por su benevolencia (León Sanz, 2016: c. IV). A la luz de este modo de plantear la acción del primer principio, S. Buenaventura considera que la relación constitutiva de las criaturas hacia Dios se manifiesta en una serie de propiedades que remiten, respectivamente, hacia la eficiencia, la ejemplaridad y la benevolencia de la primera causa. Esta idea se encontraba ya presente en Alejandro de Hales[12], que consideraba la unidad como la disposición por la que el ente creado se conforma con la causa eficiente, la verdad con la causa ejemplar, y la bondad con la causa final[13]. Buenaventura siguió a su maestro en este planteamiento y señaló que esas propiedades responden a la huella que deja la triple modalidad de la causa primera en sus obras, imprimiendo en ellas una permanente referencia hacia su Creador. Puede verse en un texto del *Breviloquium* donde, al tratar de las «conditiones entis nobilissimae et generalissimae», dice que unidad, verdad y bondad constituyen una triple «habitudo» según la cual se comparan los seres con la dimensión eficiente, ejemplar y final de la causa creadora. Desglosa además esa triple relación desarrollando varias series de propiedades: «y por eso [toda criatura] es una, verdadera, buena; modificada, bella, ordenada; medida, distinta y ponderada; pues el peso es una inclinación ordenadora»[14]. En esta secuencia es interesante señalar que la belleza o *species* se sitúa en correspondencia con la causalidad ejemplar, la verdad y la distinción (lo confuso, deforme o desordenado como tal, carece de belleza).

En tercer lugar, hay que aludir a la relación de expresión y significación que existe entre el Creador y las criaturas. Se trata de un tema que S. Buenaventura desarrolló con gran profundidad, y probablemente sea el aspecto más conocido de su pensamiento. Al concebir la creación como una operación artística, explicó la acción divina como una emanación expresiva, pues el ejemplar expresa la semejanza del objeto realizado; y el objeto, a su vez, imita a su prototipo, su forma representa la idea ejemplar que ha presidido su ejecución. De este modo, a través del arte creador se fundamenta una relación de origen

12. *Summa Fratris Alexandri*, I, n. 73 (Quaracchi: I, 115).
13. Aertsen comprendió este esquema como una «fundamentación trinitaria de los trascendentales del ser en la triple causalidad creadora» (Aertsen, 2003: 55), pues la eficiencia se atribuye al Padre, la ejemplaridad al Hijo y la bondad plenificante al Espíritu Santo.
14. *Breviloquium* II, c. 1 (V, 219).

recíprocamente expresiva y significativa: Dios expresa en todas sus criaturas alguna faceta de su infinita perfección y belleza, y por eso cada ser posee una semejanza significativa de Dios —por mínima que sea— que invita a nuestro entendimiento a encontrarse con la fuente última de la verdad, bondad y belleza de las cosas. En el pensamiento bonaventuriano las criaturas son comprendidas como palabras amorosas (*verba intelligibilia* que conforman los seres) pronunciadas por el Artista divino, componiendo el multiforme poema de la creación, expresivo de su belleza.

c) Si consideramos ahora las relaciones que se establecen en el universo mismo, integrándose en un conjunto ordenado, S. Buenaventura las explica tanto en función del origen creador como a partir de la propia entidad de los seres finitos. Respecto al primero, haciendo eco a Aristóteles, razona que es propio del sabio ordenar[15]. Por eso dice que la sabiduría divina no admite que Dios haga algo sin modo ni medida: es preciso que haya orden y distinción en todo lo creado[16]; en esa línea, se refiere en otro lugar a la congruencia del orden que guarda siempre la sabiduría divina en todas sus obras[17]. Pero, a la vez, la necesidad del orden no procede sólo de la acción del agente, sino que es consecuencia de la misma condición finita y compuesta de los seres creados, que exige la ordenación e interdependencia de unos a otros[18]. Allí donde se da una pluralidad real de seres, o hay un orden entre ellos, o hay confusión[19].

El Artífice divino sumamente sabio ha creado un universo organizado con una inteligibilidad intrínseca. Dios crea las cosas *ordinate* en cuanto al tiempo y al lugar, y las gobierna *ordinate* en cuanto a la influencia de unas en otras[20]. Tanto en el ámbito celeste como en la tierra, «ubique sunt et gradus et ordo»[21]. En ocasiones S. Buenaventura emplea la locución «machina mundana» para referirse al universo, que resulta especialmente significativa en cuanto denota el orden racional que el artífice plasma en su obra; e incorpora la belleza como elemento integrante de esa comparación: «est enim pulchritudo magna in machina mundana»[22]. No se trata de una expresión original suya; se había hecho ya frecuente en el siglo XII, como puede verse en Hugo de S. Víctor, que

15. Cf. I *Sent*. d. 39, a. 1, q. 1, f. 3 (I, 685), I *Sent*. d. 44, a. 1, q. 2, ad 3 (I, 785), etc.
16. I *Sent*. d. 43, a. un., q. 3, f. 5 y concl. (I, 772).
17. II *Sent*. d. 17, a. 2, q. 1 (II, 419).
18. Cf. *ib.*, concl.: «Summa ergo responsionis est, quia non decet Deum facere creaturam, quin ordinem habeat et mensuram; et ratio est ex parte creaturae, quia necesse est, omnem creaturam esse limitatam, eo quod ex nihilo, et eo ipso quod composita est».
19. I *Sent*. d. 35, q. 6, ad 3 (I, 613). Buenaventura propone distintos modos de ordenar varios elementos: «aut ergo prioritatis, aut dignitatis aut originis» (cf. *ib.*, f. 2: I, 613); lo analiza detalladamente en I *Sent*. d. 20, a. 2, q. 1 (I, 372-373). Para un estudio sistemático de este tema, cf. Hellmann, 1974.
20. *Breviloquium* II, c. 5 (V, 222). El orden que imprime en sus obras procede de que el primer principio «habet in se ordinem naturae in existendo, ordinem sapientiae in disponendo, ordinem bonitatis in influendo».
21. *Sermo I de sanctis Angelis* (Bougerol, 2, 689).
22. *Breviloquium,* proem., 3 (V, 205). En el *Kirchenlateinisches Wörterbuch* de Sleumer, entre varias acepciones de la palabra *machina* se incluye expresamente *machĭna mundi*, que traduce como la obra de arte del mundo, el orden mundial.

contempla la «universitatis…machinam» admirando la sabiduría y racionalidad con que se relacionan el conjunto de los seres, y ponderando su conveniencia, concordia y belleza[23].

2. El orden como factor de la belleza del universo en S. Buenaventura

La asociación entre orden y belleza procede, ante todo, de la experiencia inmediata. Al observar la naturaleza asistimos al espectáculo de unos procesos que se encadenan con regularidad según ritmos determinados, y se interrelacionan de forma ordenada. Esta evidencia dio origen a una prolongada reflexión que se remonta, al menos, a la estética musical de raíces pitagóricas. El descubrimiento de las estructuras matemáticas que definen las proporciones de sonidos y acordes musicales contribuyó a reforzar la convicción de que el mundo es un cosmos: un conjunto ordenado de gran belleza. Cuando el pensamiento griego entró en contacto con la tradición veterotestamentaria, estas ideas encontraron una feliz síntesis en el libro de la Sabiduría, donde el hagiógrafo, dirigiéndose a Dios, exclama: «todo lo hiciste según medida, número y peso» (Sb 11,20). El estudio de esa terna alcanzó una extraordinaria fecundidad a lo largo de los siglos, dando lugar a lo que De Bruyne denominó una «estética sapiencial», por su origen en el citado versículo (De Bruyne, 1947: 121-ss). La tríada «medida, número y peso» fue explicitada por S. Agustín con la serie «modus, species, ordo». En *De natura boni* refirió primariamente esas propiedades al bien; sin embargo, su conocimiento de los autores clásicos, unido a su propia personalidad de artista, le llevaron a extender su alcance hacia la belleza, a la que asoció con el número, la *species*, el orden y la armonía[24]. El desplazamiento estético de la tríada sapiencial se consolidó especialmente en los pensadores del siglo XIII (De Bruyne, 1946: III, 165-ss y 230-ss).

S. Buenaventura se sitúa en esta tradición. Contempla el universo como un conjunto ordenado que se configura como armonía de diferentes y un orden de opuestos[25]. Y vincula explícitamente lo bello con el orden, afirmando que «pulchritudo consistit in ordine»[26] y «ordinatio decorat»[27]. Para comprender la reunión de ambos conceptos es preciso acudir a la idea de belleza que posee este autor. En sus obras no ofrece una única definición, sino que diversifica la descripción de sus caracteres: es bella la luz, la forma, el orden, la semejanza expresiva de la imagen, la estructura matemática de la realidad, la armonía de los contrarios, etc. Si todos estos rasgos se asocian con la belleza, deben presentar algún elemento común. Al buscar qué es lo que en último término da razón de lo *pulchrum*, se acoge a la intuición genial de S. Agustín,

23. Hugo de S. Víctor, *De tribus diebus*: de situ (CCCM 177, 12).
24. Sobre estos temas, sigue siendo actual el detallado estudio de Svoboda (1958).
25. II *Sent*. d. 3, II, a. 1, q. 1, ad 1 (II, 114); II *Sent* d. 23, a. 1, q. 1, f. 3 (II, 532).
26. II *Sent*. d. 9, a. un., q. 6, ad op. 3 (II, 252).
27. II *Sent*. d. 3, II, a. 1, q. 1, ad 1 (II, 114).

que identificó la belleza como una «aequalitas numerosa»[28]. Esa idea no era una conclusión simplemente teórica, sino que arrancaba de la experiencia, del agrado que produce la percepción de lo armonioso[29].

En la línea agustiniana, S. Buenaventura afirma que «pulchritudo consistit in pluralitate et aequalitate»[30], y en su pensamiento esta expresión no se refiere sólo a las proporciones matemáticas, sino que posee el sentido más amplio de unidad en la pluralidad. Aquí se encuentra el punto que enlaza las distintas cualidades manifestativas de la belleza, que pueden resolverse en diversas maneras de verificar una unidad plural (León Sanz, 2016: 107-116). Allí donde hay un principio que reúne una pluralidad en unidad, hay belleza. De este modo, el orden es factor de belleza precisamente porque implica reunir un conjunto de elementos en función de una relación que los dispone y jerarquiza. La misma belleza posee un carácter relacional: hay armonía en la realidad bella como tal, en la que una pluralidad de elementos se configura según cierto orden, y hay belleza en la armonía del conjunto del universo.

La fuente radical de la *pulchritudo* es Dios trino, en el que se verifica de modo pleno la unidad y la igualdad en la comunión simplicísima de las tres personas divinas, que se distinguen según un orden de origen. En el universo creado, la belleza tiene que manifestarse necesariamente como gradación de diferentes o armonía de contrarios, pues una multiplicidad uniforme no sería bella sino monótona, y un conjunto confuso carecería de consonancia y distinción; además, no podría ser expresión de la belleza del Ejemplar divino, que contiene en perfecta simplicidad una plenitud infinita. En cambio, la pluriformidad ordenada de los seres finitos es hermosa, incluso permite incorporar en un conjunto bello las partes deformes y en sí mismas desordenadas.

Para seguir estas ideas se puede seleccionar un texto del comentario al segundo libro de las *Sentencias*, donde analiza tres definiciones de jerarquía que había dado Dionisio en *De caelesti hierarchia*, c. 3 § 1. Esta noción se emparenta con el orden, pues, como indica S. Buenaventura, «omnis ordo reducitur ad aliquam hierarchiam»[31]. La primera de esas definiciones se refiere a la jerarquía increada, que Dionisio identificaba con la belleza: «hierarchia est divina pulchritudo». S. Buenaventura lo interpreta precisamente a la luz de la definición agustiniana de la belleza como *aequalitas numerosa*, poniendo de relieve que en Dios se cumple la simplicidad de la unidad junto con la pluralidad personal en perfecta comunicación[32]. Por eso, en Él se encuentra la suma belleza «a partir de la igualdad perfectísima y de la semejanza de los

28. S. Agustín, *De musica* VI, 13, 38 (NBA III/2, 680).
29. S. Agustín, *De vera religione* 30, 55 (NBA VI/1, 88): «sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat».
30. II *Sent*. d. 9, praenot. (II, 238).
31. II *Sent*. d. 9, a. un., q. 7, ad op. 1 (II, 253).
32. *Ib.*, praenot. (II, 238).

iguales»[33]. En cambio, en el plano de las criaturas la belleza sólo puede surgir de la gradación de seres diferentes, como consecuencia de su finitud. Y así, hablando de los ángeles señala que «es necesario que la belleza perfecta y la conveniencia ordenada en el género de las criaturas surja a partir de cierta diversidad conveniente, en una gradación proporcional»[34].

Entre las múltiples consecuencias que cabría estudiar a propósito de estas ideas, interesa mencionar antes de terminar un aspecto que destaca precisamente la vinculación del orden y la belleza del universo con la operación creadora. Como veíamos antes, Dios produce todas las cosas conforme a su sabiduría y movido por su benevolencia. De la sabiduría proviene el orden que guardan entre sí las distintas partes del universo, y de su bondad procede la ordenación de las cosas hacia el fin[35]. Por eso, el orden de lo creado no sólo se refiere a la disposición estructural, sino que incluye un aspecto dinámico, se constituye en el tiempo. Y así como sabiduría y bondad se integran en la acción del Artífice divino, también se conforman recíprocamente los tipos de orden que proceden de ellas, de manera que las partes del universo tienen el orden que tienen en función del fin[36]. Esta idea conlleva entre otros aspectos que, al terminar la historia, la justicia de Dios restaurará la deformidad y el desorden introducidos por el pecado, conduciendo la creación hacia la belleza de la plenitud escatológica[37]. Por eso S. Buenaventura prefiere la comparación agustiniana de la belleza del universo con un poema, pues incluye ambas realizaciones del orden: en la estructura que articula sus elementos y en el desarrollo hacia el fin, comprendido no sólo en sentido temporal sino como culminación[38].

Referencias bibliográficas

Fuentes

Alexander Halensis (1924). *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad aquas claras (Quaracchi): Collegii S. Bonaventurae.

S. Aurelius Augustinus (1965-2011). *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA). Dir. A. Trapè, O.S.A.-R. Piccolomini, O.S.A., edizione latino-italiana, 44 v. Roma: Città Nuova Editrice.

S. Bonaventura (1882-1902). *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. episcopi cardinalis opera omnia*, 10 v. Ad aquas claras (Quaracchi): Collegii S. Bonaventurae.

33. *Ib.*, q. 8, concl. (II, 255).
34. *Ib.* Estas ideas son frecuentes en S.Buenaventura. Por ejemplo, en el *Sermo I de sanctis Angelis* describe así la belleza del universo: «In ista visione ostensus est ei hierarchicae dispositionis ornatus, et quantum ad ordinis eius pulchritudinem, et quantum ad operationis eius praeclaritatem, quia hierarchicae dispositionis ornatus et habet in se ordinationem praeclaram» (Bougerol, 2, 686).
35. II *Sent*., d. 30, a. 1, q. 1 (II, 714).
36. I *Sent*. d. 44, q. 3, concl. (I, 786).
37. II *Sent*. d. 32, a. 3, q. 1 (II, 769-771).
38. *Breviloquium*, proem., 2 (V, 204).

— (1993). *Sermones de diversis*, nouvelle édition critique par J. G. Bougerol, t. 2. Paris: Les Editions Franciscaines.
Hugo de sancto Victore (2002). *De tribus diebus* (CCCM 177), cura et studio D. Poirel. Turnhout: Brepols.

Otras referencias

Aertsen, Jan A. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
Cassarella, Peter J. (2006). «*Carmen Dei*. Music and Creation in Three Theologians». *Theology Today*, 62, 484-500. <https://doi.org/10.1177/004057360606200405>
De Bruyne, Edgar (1946). *Estudios de estética medieval*, t. 3. Madrid: Gredos, 1958-1959.
— (1947). *La estética de la Edad Media*. Madrid: Visor, 1994.
Do Carmo Silva, Carlos H. (1974). «Carácter rítmico da Estética bonaventuriana». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30, 256-292.
Hellmann, J. A. Wayne (1974). *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras*. München-Paderborn-Wien: Grabmann-Institut.
León Sanz, Isabel María (2016). *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*. Pamplona: EUNSA.
Parodi, Massimo (2007). «Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura». *Doctor Seraphicus*, 54, 93-110.
Spargo, Emma J.M. (1953). *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*. New York: Franciscan Institute Publications.
Svoboda, Karel (1933). *La estética de S. Agustín y sus fuentes*. Madrid: Augustinus, 1958.

Isabel María León Sanz es Doctora en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid, 1996) y Doctora en Teología (Universidad de Navarra, 2015). Profesora Adjunta de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Miembro del grupo de investigación «Hermenéutica patrística y medieval (LOGOS)». Se ha especializado en el pensamiento de san Buenaventura, especialmente en cuestiones de estética, teología trinitaria y teología de la creación. Entre sus publicaciones más recientes: *El arte creador en san Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza* (Pamplona: EUNSA, 2016), por la que ha recibido el Premio Marco Arosio, Edición especial 2017 (UPRA); «La clave cristológica del misterio de la creación en Laudato si'», en Tomás Trigo (ed.). *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si'*, 355-374 (Pamplona: EUNSA, 2016); «La creación como arte de la Trinidad en san Buenaventura», en *Scripta Theologica* 47/3 (2015), 579-605.

Isabel María León Sanz is Doctor in Philosophy (Universidad Complutense de Madrid, 1996) and Doctor in Theology (Universidad de Navarra, 2015). She is Associate Professor at the Faculty of Theology of the University of Navarra, and member of the "Patristic and medieval hermeneutics (LOGOS)" research group. She is specialized in the thought of St. Bonaventure, particularly in Aesthetics, Trinitarian Theology and Theology of Creation. Her most recent publications include: *El arte creador en san Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza* (Pamplona: Eunsa, 2016), which has received the Marco Arosio Award, Special Edition 2017 (UPRA); "La clave cristológica del misterio de la creación en Laudato si'", included in Tomás Trigo (ed.), *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si'*, 355-374 (Pamplona: Eunsa, 2016); "La creación como arte de la Trinidad en san Buenaventura", *Scripta Theologica* 47/3,2015, 579-605.

Estética y teología en el icono medieval

Albert Moya Ruiz
Universitat Internacional de Catalunya
amoya@uic.es

CC BY

Resumen

La tradición icónica medieval constituye un lugar de encuentro privilegiado para examinar y determinar, histórica y especulativamente, los fecundos vínculos existentes entre la experiencia estética y la teología cristiana. Presentado como símbolo de la encarnación y ventana a lo absoluto, el icono alcanza en el medievo una estatura superior al arte pues, por un lado, es capaz de hacer visible lo invisible en mayor grado que ninguna otra forma artística y por otro, constituye para el creyente un medio eficaz de salvación, llegando incluso a poseer en el contexto de la Iglesia ortodoxa, un estatuto sacramental.

Palabras clave: icono; arte; culto; oriente; imagen

Abstract. *Aesthetics and Theology in the Medieval Icon*

The medieval iconic tradition constitutes a privileged place to trace and determine, historically and speculatively, the fruitful links between aesthetic experience and Christian theology. Presented as a symbol of incarnation and a window into the absolute, the icon reaches in the Middle Ages a status superior to art because, on the one hand, it can make visible the invisible to a greater degree than any other artistic form and on the other it constitutes, for the believer, an effective means of salvation, even possessing in the context of the Orthodox Church a sacramental status.

Keywords: icon; art; cult; Orient; image

Sumario

1. Introducción
2. La imagen cultual frente a la obra de arte
3. Estética y teología en el icono
4. Conclusiones
Referencias bibliográficas

1. Introducción

No es ninguna novedad señalar que desde inicios del siglo xx existe un interés creciente por el arte del icono ya sea tanto en su vertiente puramente estética o artística como en su dimensión teológica, catequética o litúrgica. Más allá del redescubrimiento que tanto el Romanticismo como las primeras

ISBN 978-84-490-8043-2

vanguardias heroicas realizaron de la imagen icónica bizantina, en línea con su peculiar búsqueda de lo espiritual y lo sagrado, los iconos no han dejado nunca de poseer un lugar privilegiado en la tradición espiritual ortodoxa, que los acoge y los abraza como parte fundamental del culto litúrgico y la oración contemplativa.

En este sentido no deja de ser sorprendente y significativo que el arte del icono, a diferencia de la mayor parte de manifestaciones artísticas de carácter religioso y cultual que ha dado la historia de la humanidad, siga hoy produciéndose con solvencia más allá de su propio contexto histórico (el del Imperio Bizantino). De hecho, el icono sigue erigiéndose hoy como algo más que un simple objeto museístico o manifestación de un dogma. Contemplado en toda su complejidad histórica, teológica y estética, el icono constituye un «tesoro espiritual» que tiene una importante incidencia. Una incidencia que sobrepasa ampliamente su propia matriz cristiano-ortodoxa[1].

Es precisamente gracias a su capacidad de superar barreras históricas y geográficas que el icono puede ocupar hoy un lugar de privilegio. Y es que como bien señalan algunos expertos, el icono está de moda[2]. La bibliografía relativa a esta temática no ha dejado de aumentar en los últimos tiempos y se advierte una creciente predisposición a incluir estas imágenes en exposiciones itinerantes, seminarios, ciclos, talleres, etc. Tras todas estas manifestaciones, y por muy pasajeras que puedan parecer, existe una convicción de fondo que concibe el icono como una tradición viva capaz de dialogar con otras formas artísticas y realizar aportaciones significativas en el ámbito del arte sacro y del diálogo interreligioso. Es en este sentido, por ejemplo, que se habla hoy del icono como lugar de encuentro ecuménico.

Pero el interés por la imagen icónica de raíz bizantina, no se limita al ámbito religioso, sino que despierta también un entusiasmo creciente en el contexto laico. Una atracción que parece suscribirse al aprecio que genera la contemplación de estas imágenes, concebidas como obras de arte de alto valor estético. En este sentido pueden pensarse las aproximaciones al arte del icono que realizan algunos destacados representantes de la vanguardia pictórica de principios del XX como Malevich, Kandinsky o Matisse.

Y sin embargo, no todas las respuestas al redescubrimiento de la tradición pictórica del icono que hallamos en el mundo contemporáneo mantienen frente a éste una actitud positiva. Son muchos y desde ópticas muy distintas, los que han relativizado y denostado la importancia de dicho retorno. Los argumentos esgrimidos para tal juicio difieren entre sí, pero podríamos encontrar entre éstos, por ejemplo, aquellos que lo entienden como un simple capri-

1. Es importante no catalogar apresuradamente al icono bajo la denominación de «ortodoxo» y considerar aquellos atributos más ecuménicos y universales. De este modo y a pesar de las notables diferencias que estas imágenes poseen dentro de cada tradición (ortodoxa y católica) se puede establecer en torno a éste un diálogo fecundo.
2. Véanse por ejemplo los trabajos sobre iconos de autores como Pavel Evdokimov (1999), Michel Quenot (1990), Tania Velmans (2005), Jesús Castellano (1993) o Maria Donadeo (1989), entre otros muchos que comparten esta apreciación.

cho exótico condenado necesariamente a la caducidad y transitoriedad de una moda, aquellos que lo conciben como un ejercicio formal de recuperación de formas estéticas primitivas o bien aquellos que, desde una perspectiva iconoclasta, siguen anunciando los peligros de una imaginería que aproxima la fe a formas indeseadas de adoración próximas a la idolatría.

En todo caso, estas actitudes no son mayoritarias y en términos generales se asume que los iconos son imágenes de culto de gran valor simbólico que permiten, a modo de *porta fidei*, una vivencia profunda de lo sagrado vehiculada a través del *pulchrum*. En contraposición a estos argumentos negativos encontramos también razones concretas para reafirmar la importancia de tal redescubrimiento. Algunas de las causas esgrimidas a favor de la recuperación de la imagen icónica bizantina podrían obedecer a las siguientes preocupaciones de fondo:

1. Contrarrestando la tendencia cada vez más pronunciada a una visualización del mundo (cultura visual) y a una sensibilización de los ámbitos teóricos, la imagen de culto impulsa el acceso a lo mistérico, sagrado e inefable, permitiendo una apertura a la belleza trascendental que dista mucho de una naturalización de la belleza tal como la promueven las sociedades occidentales.
2. La pérdida de sustancialidad ontológica que comparten numerosas producciones artísticas contemporáneas, proclives a aproximar el arte a la vida y a proporcionar así sensaciones más inmediatas y placeres a corto plazo, suscita en algunos artistas la necesidad de acudir a formas artísticas que, sin mantenerse en la estricta heteronomía, sean capaces de alinearse con los trascendentales del ser (*verum, bonum, pulchrum*). De esta forma la imagen busca recuperar su presencialidad y autenticidad en el *aquí* y el *ahora*, en la evidencia inmediata de la apariencia, que redirige siempre de forma directa, al prototipo de la imagen representada. Los iconos constituyen en este sentido, un ejemplo paradigmático de arte cultual que preserva todo su potencial revelador y su apertura infinita.
3. La pérdida y desdefinición de la tradición en favor del progreso, las ideologías o los totalitarismos provoca, por ejemplo, que en la Rusia soviética de principios del xx se produzca una diáspora de intelectuales e iconógrafos que, en último término, serán los encargados de preservar, testimoniar y expandir el arte de la tradición icónica oriental. La visión romántica e idealizada que encontramos en la famosa novela de Nikolai S. Leskov, *El ángel sellado* (1873), constituye uno de los primeros símbolos de la persecución religiosa y de reivindicación de la identidad rusa perdida. En la misma línea, autores de la talla de Vladimir Soloviov, Pável Florenski, Serguei Bulgakov, Georgy Florovsky o Aleksei Losev fueron grandes defensores de este arte tradicional. Estos intelectuales veían en el icono una forma satisfactoria de reconciliar modernidad y tradición en un contexto de cambios ideológicos y culturales que implicaba muchos y complejos retos.

A partir de estos argumentos tan generales, la preservación y recuperación del milenario arte del icono parece tener su razón de ser. También en el contexto cristiano la riqueza estructural y el valor que posee la imagen cultual bizantina, evidenciada en la extraordinaria capacidad del icono para sugerir y mostrar de forma sensible los contenidos de la fe cristiana, está más que justificada. Y a pesar de todo, el icono no debería quedar restringido a un contexto cristiano. Michel Quenot alude de forma muy bella a uno de los papeles que sigue cumpliendo hoy el icono en su vertiente más universal y humanizadora:

> En nuestra época en la que el rostro es maltratado, la discriminación racial persiste y mucha gente sufre de falta de comunicación verdadera, estos rostros que resplandecen con una luz venida del más allá sorprenden e interpelan. Nos hablan de Dios, pero también de los hombres (Quenot, 1990: 14).

Señalados hasta aquí algunos hitos significativos sobre el redescubrimiento del icono en el mundo contemporáneo, nos ocuparemos en las próximas páginas de analizar más de cerca aquellas dimensiones que permiten hablar del icono en términos de síntesis entre visión teológica y valor artístico. Sin embargo, para poder llevar a cabo esta tarea con mayor propiedad, tendremos antes que remontarnos atrás en la historia y advertir las diferencias existentes entre la «imagen cultual» propiamente dicha y la llamada «obra de arte» de raíz occidental. Una distinción que nos permitirá establecer la peculiar idiosincrasia de la imagen icónica bizantina.

2. La imagen cultual frente a la obra de arte

> La concepción perspectiva impide el acceso del arte religioso al reino de lo mágico, en el que la obra de arte misma produce el milagro […] le impide, como algo absolutamente nuevo, el acceso al reino de lo visionario en donde el milagro se convierte en una vivencia inmediata del observador
>
> (Panofsky, 1999: 53).

Con estas sugerentes palabras advertía Erwin Panofsky en *La perspectiva como forma simbólica* (1927) sobre las enormes implicaciones que la aparición y adopción de la perspectiva en el contexto renacentista habían supuesto para las imágenes de culto.

De forma parecida, Hans Belting en *Imagen y culto* (1990), obra de referencia en esta temática, señalaba que el «icono expresa en sus formas y a su modo la manera histórica de entender la naturaleza de la imagen de culto» (Belting, 2009: 40), dando a entender así la capacidad universal del icono de sintetizar los atributos esenciales de la imagen de culto a pesar de su evolución formal y estilística a lo largo de la historia.

Belting, siguiendo la estela de Panofsky, admite sin dudar el profundo cambio perceptual que supone el paso de la imagen de culto a una imagen que

podemos calificar de «artística» y cuyo recorrido histórico se produciría, a partir del siglo VIII, en paralelo a la imagen cultual propia de la tradición oriental. Este itinerario histórico se encuentra muy marcado por la aparición de la perspectiva renacentista que constata la enorme distancia existente, ya por entonces, entre las concepciones de la imagen religiosa en oriente y en occidente. Mientras la tradición cristiana oriental preserva la visión canónica del icono bizantino entendido como paradigma de presencia absoluta, irradiación divina y fuente de oración contemplativa, la tradición occidental acentúa la vertiente alegórica, didáctica y cultual de la imagen, que está más emparentada con el sentimiento religioso de piedad y depende en gran medida de la capacidad subjetiva del creyente. Alain Besançon sostiene que en el contexto de la querella de las imágenes, Occidente «en vez de situar la cuestión de la imagen a un nivel metafísico, como había hecho Oriente, la sitúa en el terreno familiar de la retórica. La función de la imagen seria entonces aquella que Cicerón otorga a la retórica: *docere, suadere, placere*» (Besançon, 2006: 218).

Con la adopción de la perspectiva y de nuevas técnicas formales y estilísticas, la imagen religiosa occidental alcanza el estatuto de «obra de arte bella» adquiriendo así un alto valor estético y artístico. Muchas son las novedades e implicaciones que tendrán las nuevas formas de libertad creativa y la autonomía que impulsan. En este sentido señala Belting: «la vieja imagen [cultual] no se dejaba reducir a una metáfora, sino que perseguía la evidencia inmediata de la apariencia y el sentido» mientras que «su lugar pasa a ocuparlo el *arte,* que introduce un nuevo plano de sentido entre la apariencia de la imagen y el entendimiento del observador» (Belting, 2009: 25).

Desde la óptica de la Iglesia ortodoxa Pável Evdokimov subraya con insistencia su convicción de que la «Edad Media se extingue precisamente cuando el icono deja paso a la imagen alegórica y didáctica y el pensamiento indirecto al pensamiento directo» (Evdokimov, 1999: 172). Según él, será también decisiva la adopción del aristotelismo que abandera el pensamiento occidental en el siglo XIII. Evdokimov lo asocia a la pérdida de imaginación simbólica en favor de un realismo perceptivo muy próximo al sensualismo y a la imagen mimética propia del naturalismo.

Tal como lo plantean estos autores, la aparición de la «obra de arte» y la expansión de su paradigma provoca la pérdida del carácter transitivo de la vieja imagen de culto que le permitía establecer una vinculación fecunda entre lo cultual, lo aurático y lo sensible, entendido en términos de presencia, semejanza y reconocimiento entre el prototipo y lo representado. La nueva imagen artística, de fuertes connotaciones ilusorias, se desprenderá del vínculo ontológico que unía al modelo con su representación, creando una realidad ficticia que imita la realidad natural y que exige, a su vez, ya no la genuflexión y la veneración orante, sino la evasión del mundo real como reemplazo de lo representado.

Decíamos más arriba que el redescubrimiento del icono oriental en la actualidad parece justificarse tanto por la fatiga y estancamiento que siente el hombre contemporáneo ante la pérdida de sustancialidad de las obras artísticas, como por la crisis de identidad que sufre el mismo concepto de arte del

que se ha anunciado la muerte en innumerables ocasiones (post-arte). Sin embargo, se nos hace difícil considerar el impacto que esta suposición pueda llegar a tener en el contexto actual. Desde luego el arte contemporáneo no parece en absoluto preocupado en restablecer la dimensión ontológica o metafísica de la obra de arte, y mucho menos parece interesado en normativizar sus actividades ni restablecer su vertiente cultual o aurática. El arte producido hoy en el contexto del «mundo del arte» ya no puede cifrarse en términos de autonomía o heteronomía, dado que ambas se entremezclan con el capitalismo, la tecnología o las formas de estetización generalizada que invaden nuestra existencia y nuestras sociedades.

Y a pesar de todo, incluso en un contexto artístico de pluralismo y relativismo extremo en el que todo vale (incluso aunque no todo valga lo mismo), la imagen cultual tiene cabida y es capaz de hablar al corazón del hombre de la misma forma en que lo había hecho en el pasado. Su contemplación serena y respetuosa nos enfrenta a una realidad sagrada que posee un fuerte carácter vinculante con la presencia ontológica de lo representado. De este modo la «luz de Oriente», como señala Belting, «permitiría tomar conciencia de cómo el arte se ha alejado de sus antiguos vínculos y de la pérdida de su pretensión cultual» (Belting, 2009: 33).

3. Estética y teología en el icono

Christoph Schönborn, en una significativa obra que lleva por título *El Icono de Cristo* (1999), analiza la fundamentación teológica de los iconos orientales, cuyo sentido último encuentra en la doctrina cristiana de la encarnación[3]. Schönborn sostiene que el rostro humano de Dios se instituye como fuente y lugar de revelación mistérica provocando que todo estudio histórico-artístico en torno a los iconos deba remitir siempre al encuentro con este rostro nunca superado. En este sentido considera que es muy probable que el interés y atracción que despierta todavía hoy este arte milenario proceda del carácter mistérico, inefable y enigmático que el icono ha conservado a lo largo de los siglos.

La encarnación es, como vemos, el acontecimiento definitivo que tanto ayer como hoy justifica la existencia de los iconos, y sin ella estas imágenes no atenderían a la finalidad y la función para la que fueron creados. Lo sostenía ya San Juan Pablo II al afirmar «si el Hijo de Dios ha entrado en el mundo de las realidades visibles, tendiendo un puente con su humanidad entre lo visible y lo invisible, de forma análoga se puede pensar que una representación del misterio puede ser usada, en la lógica del signo, como evocación sensible del misterio» (Juan Pablo II, 1999: s.p.). Esta justificación fue un argumento decisivo durante el medievo para acabar con la querella de las imágenes y los argumentos

3. En San Pablo ya encontraríamos una referencia al fundamento cristológico del icono: «Cristo es la imagen del Dios invisible» (Colosenses, 1,15), pero los argumentos iconódulos se encuentran también en numerosos fragmentos de las escrituras: «el que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9), «a Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18), etc.

iconoclastas. También Soloviov comentaba en contra de estas actitudes iconoclastas: «Pretender que la divinidad no puede tener expresión sensible o manifestación exterior, que la fuerza divina, no puede emplear para su acción medios visibles y representativos, es quitar a la encarnación divina toda realidad» (Soloviov, 1946: 70).

Por medio de la encarnación, la materia es divinizada y transfigurada en «presencia» de lo divino. En los iconos orientales esto significa que no se limitan a la representación física de la imagen de Cristo, de la Virgen o de los santos, sino que en ellos se puede hallar una huella de su presencia divina, tal como el sello estaría presente en lo sellado. Su valor cultural y religioso residiría en su capacidad para lograr hacer presente lo sagrado y a la vez, en su empeño por alcanzar, a través de la apariencia y de la forma simple, un reconocimiento inmediato de lo divino. Aquí radicaría, sin duda, su enorme dificultad y peligro.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que el mismo término «icono»no incluye la identificación completa con su arquetipo (idolatría) sino que tiende a subrayar analógicamente tanto las semejanzas participativas como la diferencia de naturaleza entre la imagen y su prototipo. La imagen participa del ser y del arquetipo divino haciéndose presencia, pero a la vez mantiene la profundidad de un misterio que nunca se revela del todo, como símbolo que muestra y a la vez oculta.

Para la Iglesia ortodoxa oriental esta presencialidad que atesora el icono, esta «encarnación» del misterio que origina una densificación, una corporalización del ámbito de lo sagrado, lo convierte en uno de los sacramentales de la presencia personal. Es muy relevante tener en cuenta el carácter cultual y litúrgico que el icono ocupa en la tradición ortodoxa para comprender que «esta teología litúrgica de la presencia, afirmada en el rito de la consagración, es la que distingue claramente el icono de un cuadro de tema religioso y traza la línea de separación entre ambos» (Evdokimov, 1999: 183).

Pero el icono no es tan sólo presencia, semejanza o misterio sino también encarnación de la belleza divina que brota de su mismo interior y por tanto objeto de reflexión estética y artística. La belleza de la imagen se vive pues como emanación de esa belleza divina cuya virtud se transmite a la representación del arquetipo. El camino de la belleza (*via pulchritudinis*) lleva al hombre a las puertas o al punto de ingreso de la fe, y por este motivo el icono es visto como una *porta fidei*.

4. Conclusiones

Con las observaciones hechas hasta aquí se constata que en el arte de los iconos nos encontramos ante una creación humana que posee una dimensión estética y artística muy pronunciada, puesto que su propia naturaleza es sensible y material. Por ello la pintura de iconos, como género artístico de características propias y peculiares, se inscribe con todo mérito dentro de la historia del arte. Y sin embargo, hay que tener en cuenta que el icono no se reduce ni debe ser

reducido únicamente a esta determinación de su naturaleza. Como sabemos, el icono obedece primero a una función religiosa y cultual que encuentra fundamento en una verdad esencial del cristianismo como es la encarnación divina. Si dejamos de señalar este fundamento originario, el icono pierde su razón de ser, puesto que se elimina entonces su dimensión ontológica y sustancial, es decir aquella que, en el caso de los iconos, le otorga sentido último y significación.

Ante este peligro y concibiendo el icono como imagen de culto y no tanto como obra de arte, la tradición oriental intenta preservar aquel núcleo fundacional por el que ya los primeros cristianos hicieron uso de la imagen icónica, es decir, la veneración y el culto religioso. Esta es una forma, en cierto modo satisfactoria, de marcar distancias respecto al paradigma artístico occidental que a lo largo de la modernidad ha tendido a desacralizar el contenido de las obras de arte religioso, para reducirlas a simples esquemas descriptivos, analíticos o históricos, acortando así gran parte de su riqueza mistérica y cultual.

La tradición ortodoxa oriental y algunos de los expertos a los que hemos aludido en este trabajo, son partidarios de no catalogar los iconos estricta y substancialmente bajo la determinación de obras de arte, ya que no existen en función de sí mismos ni de su propia perfección formal. Es más, algunos de ellos admiten abiertamente que un exceso de perfección formal podría oscurecer su cometido, es decir, el hecho de instaurarse como lugar epifánico y ventana hacia lo absoluto. Por este motivo suele decirse que el icono no debe permitir que nuestra mirada se postre en él. Según la tradición ortodoxa, su correcta contemplación termina siempre con los ojos cerrados, en el silencio de la adoración a Dios y por ello el icono antes que bello debe ser verdadero. Reducirlo pues a obra de arte es vaciarlo de su función primera. El icono no deja de ser «teología en imágenes» que anuncia y hace presente, a través de colores y formas, aquello que el Evangelio proclama mediante la palabra.

Se trataría en último término de reconocer que en este terreno ontológico sobre el que se asienta el icono cristiano con su pretensión de verdad y presencia divina, es dónde se halla el punto de encuentro entre la dimensión estética y la dimensión teológica. Bizancio nos mostró en el icono una forma paradigmática de unir la teología y la estética, pero también la capacidad de incorporar en estas dimensiones el culto, la catequesis y la oración contemplativa.

En este sentido la tradición icónica medieval constituye un lugar de encuentro privilegiado para rastrear y determinar, histórica y especulativamente, los vínculos existentes entre la experiencia estética y la teología cristiana. El reconocimiento e interés por el icono en nuestros días debería apuntar a una recuperación y restitución de la imagen cultual, capaz de ofrecer alternativas a las dominantes formas estéticas que imperan y navegan en el mar de lo visible y lo superficial.

Referencias bibliográficas

Belting, Hans (2009). *Imagen y culto*. Madrid: Akal.
Besançon, Alain (2006). «La iconoclasia moderna» en *Actas del V Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea* «*cristianismo en una cultura postsecular*». Pamplona: EUNSA, 217-225.
Castellano, Jesús (1999) *Oración ante los iconos: los misterios de Cristo en el año litúrgico.* Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
Donadeo, María (1989) *El icono. Imagen de lo invisible*. Madrid: Narcea.
Evdokimov, Pável (1999) *El arte del icono*. Madrid: Publicaciones claretianas.
Juan Pablo II (1999). *Carta a los artistas*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. [Recuperado de: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html>] [Consultado: 5 junio 2018]
Panofsky, Erwin (1999) *La perspectiva como forma simbólica.* Barcelona: Tusquets.
Quenot, Michel (1990) *El icono*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
Schönborn, Christoph (1999) *El icono de Cristo*. Madrid: Encuentro.
Soloviov, Vladimir (1946) *Rusia y la iglesia universal*. Madrid: Sol y Luna.
Velmans, Tania (2005) *El icono: de la caída de Bizancio al siglo xx*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

Albert Moya Ruiz es Doctor europeo en filosofía por la Universitat Ramon Llull y experto en los ámbitos de Estética y teoría de las artes. Actualmente ocupa el cargo de Vicedecano de la Facultad de Humanidades de la Universitat Internacional de Catalunya de la que es profesor de Estética, Filosofía medieval y Antropología. Imparte también docencia en las facultades de Comunicación y Educación de la misma universidad. Ha sido profesor colaborador de la Universitat Oberta de Catalunya y del Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. Es miembro colaborador de distintos proyectos de investigación entre los que destacan el proyecto europeo «Yugoslav Wars: another face of European civilisation? Lessons learnt and enduring challenges» (2016-2019) financiado por la Unión europea dentro del programa *Europe for citizens*; el proyecto «La estética española: las ideas y los hombres (1850-1950)» financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2013-42674-P); y del grupo de investigación *Sarx. Antropología de la corporalidad* (2014 SGR 835).

Albert Moya Ruiz is European PhD in philosophy by the Universitat Ramon Llull and expert in the fields of aesthetics and theory of the arts. Currently, he holds the position of vicedean of the Faculty of Humanities at the Universitat Internacional de Catalunya, where he is lecturer of Aesthetics, Medieval Philosophy and Anthropology. He also teaches in the Faculties of Communication and Education of the same university. He has also been lecturer at the Universitat Oberta de Catalunya and at the Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. He is a collaborating member of several research projects including the European project "Yugoslav Wars: Another Face of European Civilization? Lessons Learned and Enduring Challenges" (2016-2019) financed by the European Union within the program "Europe for citizens"; the project "La estética española: las ideas y los hombres (1850-1950)" financed by the Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2013-42674-P); and the research group *Sarx. Anthropology of Corporality* (2014 SGR 835).

4

Anthropology, Psychology and Natural Philosophy

Antropología, psicología y filosofía natural

Antropologia, psicologia i filosofia natural

A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?[1]

Marcos Roberto Nunes Costa[2]
Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)
marcosnunescosta@hotmail.com

Resumo

Antes de se converter ao cristianismo Agostinho compartilhou de duas concepções dualistas de homem: a maniqueia e a neoplatônica, as quais defendiam ser o homem um composto entre duas sustâncias opostas, ambas co-eternas na sua existência, com a diferença que na última a alma é de natureza espiritual, enquanto que para a primeira ser ela de natureza corpórea. Mas em relação ao corpo, ambas correntes defendiam ser este de natureza física e má. Com o cristianismo, Agostinho aprendeu que corpo e alma são duas substâncias criadas *ex nihilo* por um único ser Deus, que não poderia fazer senão o bem. Mas apesar de ter criado todas as coisas do nada, Deus não criou todas no mesmo nível de perfeição, havendo uma hierarquia de perfeição no universo. Tal é o caso do homem, um ser dotado de duas sustâncias distintas criadas que se completam para juntas formarem um novo ser — o homem: alma e corpo, sendo a primeira, de natureza espiritual, imutável e eterna, e a segunda, o corpo, de natureza física, mutável e mortal, menos bom ou menos perfeito do que a alma, a qual tem a tarefa de governar o corpo. Nesta concepção, o corpo, apesar de inferior, é algo útil e necessário, pois é através dele que a alma realizada várias de suas funções, dentre as quais as sensações dos objetos sensíveis. Tal é a cooperação entre alma e corpo em Agostinho que alguns comentadores chegam a interpretar que este teria defendido a unidade substancial entre alma e corpo, o aproximando de Aristóteles. Nosso propósito neste artigo é demonstrar que Agostinho não defende nem um dualismo radical, como o maniqueísmo e o neoplatonismo, nem a unidade substancial nos moldes da doutrina hilemófica de Aristóteles, mas uma posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas sustâncias não se excluem, antes pelo contrário se inter-relacionam como co-participantes de tal forma que só ao composto das duas pode-se chamar de homem, mas que, ao mesmo tempo, são substâncias distintas, subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial.

Palavras chave: homem; corpo; alma; dualismo; unidade substancial

Abstract. *The Relation Body-Soul in Man According to Saint Augustine: Dualism or Substantial Unity?*

Before converting to Christianity, Augustine held two dualistic conceptions of man: the Manichaean and the Neoplatonic one, which both claimed that man is a compound of two opposing substances, both of which are co-eternal in their existence, with the dif-

1. Artigo produzido durante o Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, sob a orientação do Prof. Dr. José Meirinhos.
2. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE.

ISBN 978-84-490-8043-2

ference that according to the Neoplatonists the soul is a spiritual nature, while for the Manichaeans it is corporeal. In relation to the body, both these schools maintained that it is physical and evil in nature. From Christianity, Augustine learned that body and soul are substances created *ex nihilo* by a single God, who can do nothing but good. Yet, in spite of having created all things out of nothing, God did not create them all on the same level of perfection, there being a hierarchy of perfection in the universe. Such is the case of man, a being endowed with two substances created separately which complement each other in order to form a new being — man. These two substances are soul and body, the first being of a spiritual nature, immutable and eternal, and the second, the body, of a physical one, changeable and mortal, less good or less perfect than the soul, which has the task of governing the body. In this conception, the body, although inferior, is something useful and necessary, because it is through the body that the soul realizes several of its functions, among which is the perception of the sensible objects. Such is the cooperation between soul and body in Augustine that some scholars have concluded that he would have maintained a substantial unity between soul and body, in line with Aristotle. Our purpose in this article is to demonstrate that Augustine does not advocate a radical dualism, such as Manichaeism and Neoplatonism do, nor substantial unity along the lines of Aristotle's hylomorphic doctrine, but an intermediate position, which we will call a "dual or relational conception" in which the two substances do not exclude each other, but rather interact as co-participants in such a way that only the compound of the two can be called man. At the same time they are distinct substances, subsisting ontologically each one in itself and thus maintaining a substantial duality.

Keywords: mankind; body; soul; dualism; substantial unity

Sumario

Introdução

I. Da «interpretação dualista *ad litteram*» da relação corpo-alma no homem, em Agostinho

II. Defesa da dualidade do composto corpo-alma no homem, em Agostinho

Conclusão

Referências bibliográficas

Introdução

Antes de se converter ao cristianismo, Agostinho comungou de duas concepções dualistas de homem: a maniqueia e a platônica, ou melhor a neoplatônica, que foi a versão filosófica do platonismo que Agostinho conheceu em Milão[3], as quais defendiam ser o homem um composto entre duas sustâncias opostas e/ou antagônicas, ambas co-eternas na sua existência, com a diferença que no platonismo e/ou neoplatonismo, a alma é de natureza espiritual, enquanto que para a o maniqueísmo ser ela também de natureza corpórea.

Com o neoplatonismo, que Agostinho absorveu simultaneamente aos ensinamentos cristãos do Bispo Ambrosio, que era a versão cristão do neoplato-

3. Por conta disso, doravante usaremos apenas a nomenclatura «neoplatônica/neoplatonismo», que a foi a versão da filosofia platônica que Agostinho conheceu através das traduções latinas de Mário Vitorino.

nismo em Milão, Agostinho dava os primeiros passados rumo a uma superação do dualismo materialista maniqueu, quando com estes —Ambrósio/neoplatônicos— despertou para o conceito de «substância espiritual», ou da possibilidade de se falar de uma substância para além da matéria, nomeadamente no que se refere a Deus e a alma, coisa que os maniqueus não conheciam. Daí a grande crítica destes a doutrina judaico-cristã de que «o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus», o que para eles cairia necessariamente em antropomorfismo. Isto se dava, como comenta Maria del Carmen Dolby Mugica, pela

> incapacidade destes para elevar-se por cima das meras imagens corpóreas até às realidades espirituais. E o próprio Agostinho sofreu desta visão corpórea, que faz tanto da alma como de Deus uma massa corpórea, impedindo-lhe o acesso à verdadeira fé […]. Mais tarde, pelos ensinamentos de Ambrósio, Agostinho compreenderia que a imagem e semelhança de Deus no homem está precisamente no que este tem de espiritual, em sua alma, aspecto que em nenhum momento os maniqueus ousaram compreender[4].

Com isto, Agostinho dava o primeiro passo rumo a uma superação do maniqueísmo. Entretanto, em dois outros pontos o neoplatonismo coincidia com a seita de Mani: 1. a alma, embora de natureza espiritual para o primeiro, e corpórea, para o segundo, é pré-existente ao homem, e coeterna com a matéria e, 2. que para ambas correntes, destes dois principios coeternos, um é essencialmente bom e fonte de bem, o principio espiritual; e outro é essencialmente mau e origem do mal, a matéria.

Só mais tarde, com a conversão ao cristianismo, Agostinho aprendeu que Deus, Ser único, criou todas as coisas do nada (*ex nihilo),* ou melhor, sem precisar de nada ou de nenhuma matéria pré-existente[5]. Com isto, superando as duas concepções anteriores, agora —na concepção cristã—, corpo e alma são vistas como duas substâncias criadas *ex nihilo* por um único Ser sumamente bom, que não poderia fazer senão o bem, logo corpo e alma não podem ser senão o bem. Mas, apesar de ter criado todas as coisas do nada, Deus não criou todas no mesmo nível de bondade, havendo uma hierarquia de perfeição no universo. Tal é o caso do homem, um ser dotado de duas sustâncias distintas criadas *ex nihilo* que se completam para juntas formarem um novo ser —o

4. Dolby Múgica, 1993: 61-63. Ao que completo Victorino Capánaga: «Ambrósio o ajudou a descobrir um novo universo, em que nem tudo era matéria, mas onde também havia seres espirituais. Porque, quando Agostinho chegou a Milão, o materialismo era o peso de maior impedimento para avançar em seu caminho. Ele impedia o acesso à fé no Salvador que ensinava a fé católica. Os sermões de Ambrósio o guiaram à ontologia do espiritualismo, retificando três imagens adulteradas pelo maniqueísmo: a imagem de Deus, a imagem da alma e a imagem das Divinas Escrituras» (Capánaga, 1974: 19).
5. Para Azcone, 1996: 30, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a cosmologia/antropologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, «no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é pré-existente e independente da divindade […]. O cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser pré-existente e independente de Deus, mas no nada».

homem: alma e corpo, sendo a primeira —a alma—, de natureza espiritual, imutável e eterna, e a segunda —o corpo—, de natureza física, mutável e mortal, menos bom ou menos perfeito do que a alma, a qual tem a tarefa de governá-lo[6]. Nesta nova concepção cristã, o corpo, apesar de inferior a alma, é algo bom, útil e necessário, pois é através dele que ela realizada várias de suas funções, dentre as quais as sensações dos objetos sensíveis. E tal é a cooperação entre alma e corpo na antropologia agostiniana que alguns comentadores chegam a interpretar que Agostinho teria defendido uma «unidade substancial» entre alma e corpo, no homem, o aproximando-o da concepção hilemófica de Aristóteles. Nosso propósito neste artigo é demonstrar que Agostinho não defendeu nem um «dualismo radical», como era o caso do maniqueísmo e neoplatonismo, nem a «unidade substancial» nos moldes aristotélicos, como querem alguns comentadores, mas uma posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas sustâncias não se excluem, ou não são antagônicas, antes pelo contrário se inter-relacionam de tal forma que só ao composto das duas pode-se chamar de homem, mas ao mesmo tempo são substâncias distintas, auto-suficientes, ou que subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial.

I. Da «interpretação dualista *ad litteram*» da relação corpo-alma no homem, em Agostinho

Embora tenha se convertido ao cristianismo, no que concerne a relação corpo-alma, à primeira vista, nos primeiros escritos de Agostinho, obras marcadamente influenciadas pelo neoplatonismo, parece haver uma estreita proximidade entre a sua concepção de homem e as visões dualistas das duas supracitadas correntes de pensamentos dualistas que Agostinho comungou antes de sua conversão. Essa proximidade pode ver-se, por exemplo, nas referências que Agostinho faz ao corpo como mero acidente, algo desnecessário e prejudicial à alma, e que, portanto, deve ser desprezado pelo homem. De facto, no diálogo *Contra os Acadêmicos,* obra escrita no «retiro de Cassicíaco», Agostinho refere-se ao corpo como «um cárcere tenebroso»[7], do qual a alma deve se libertar, uma vez que este a prende e a sufoca impedindo-a de enxergar a verdade, pois, como diz mais adiante na mesma obra, «vivemos com grande tranquilidade espiritual, quando protegemos os nossa alma de toda mancha do corpo»[8].

6. Várias são as passagens nas obras agostinianas em que a alma, por sua superioridade, tem o poder de vivificar e governar o corpo, por exemplo: «A alma é uma substância que participa da razão, constituída para reger um corpo» (Agustín, *De quant. an*., XIII, 22). E no *Sermão* 223: «Evidentemente, tu vives; tens corpo, tens alma. Visível é o corpo; invisível a alma. O corpo é a morada; a alma quem mora. O corpo, o veículo; a alma quem se serve do veículo; o corpo é como um veículo que é dirigido, a alma, o cocheiro do teu corpo» (id., *Serm*., 223).
7. Agustín, *Contra acad.*, I, 3, 9.
8. Ibid., I, 4, 11.

A partir desta e outras passagens esparsas que se podem ler nas obras de Agostinho[9], alguns comentadores deduzem que há uma clara evidência de uma filiação direta de Agostinho ao chamado «dualismo radical antigo», especialmente àquele de origem maniqueia[10] e, principalmente, a neoplatônica (que, paradoxalmente, é a filosofia usada por Agostinho para combater o «dualismo maniqueu»), dando margem a uma «interpretação dualista *ad litteram*». Alguns comentadores defendem que, em Agostinho, o homem aparece como um composto de duas substâncias não só distintas, mas ontologicamente opostas ou antagônicas[11]: uma boa —a alma, de natureza inteligível ou espiritual, imutável e eterna, e outra má— o corpo, de natureza física, mutável e mortal. Daí a tendência nos sistemas dualistas descendentes de Platão, como é o caso do neoplatonismo, de identificarem a essência (ou substância) do homem com sua alma, sendo, portando, a união do composto corpo-alma no homem não essencial, mas acidental ou antinatural, motivo pelo qual se defende uma

9. Em muitas outras passagens lemos uma descrição negativa de corpo por parte de Agostinho, como algo que obscurece a alma, impedindo-a de ver a verdade: cf. Agustín, *Enarr. in Ps.*, 147, 22 e 148, 4; id., *De civ. Dei.*, XII, 21,1.
10. Não só em relação ao homem, mas em outros pontos, alguns comentadores acusam Agostinho de dualismo maniqueu, ou pelo menos de ter permanecido, ainda que inconscientemente, maniqueu até o resto de sua vida, ou de haver resquícios do maniqueísmo, no pensamento agostiniano, pós-convertido, fruto do seu envolvimento com a referida seita, por aproximadamente nove anos, durante a sua juventude. Tal é o caso do comentador Gustave Combès que, referindo-se à influência do maniqueísmo na obra *A Cidade de Deus,* escreve: «Ele chorará mais tarde por seus erros. Mas suas lágrimas não podem apagar tudo. Faz esforços para livrar-se das ideias da juventude, mas elas deixam sempre um vestígio no fundo da alma, e esse vestígio é tanto mais durável quanto mais tem lutado a alma por defender-se delas e mais dor e sofrimento tem custado abandoná-las.» (Combés, 1976: 36). Entretanto, contestamos, não se trata de dualismo ontológico, como no platonismo e no maniqueísmo, que admitiam a existência co-eterna e incriada dos dois mundos, mas «dualismo ético-moral»; não entre duas substâncias ou naturezas opostas, mas entre duas atitudes humanas, frente a uma única realidade boa — o mundo criado por Deus, conforme observa Étienne Gilson: «Segundo Mani e seus seguidores, havia oposição entre as 'duas Cidades', uma por natureza boa, má por natureza a outra; segundo Santo Agostinho, a ideia de uma natureza má é contraditória em si mesma, a tal ponto que até mesmo a Cidade terrena é boa por natureza e má somente pela perversidade da sua vontade. Por conseguinte, dado que o agostinianismo seja uma doutrina segundo a qual até mesmo as trevas, enquanto ser, são boas, ela se constitui na negação mesma do dualismo maniqueu» (Gilson, 1949: 211). Ou seja, ontologicamente, Agostinho é monista, visto que, para ele, tudo deriva de um único Ser —Deus, que criou tudo do nada, ou melhor, sem precisar de matéria pré-existente.
11. Seguindo as pegadas do comentador Francisco Rego, denominamos aqui de «interpretação dualista *ad litteram*» aquela interpretação que vê Agostinho como um seguidor direto ou literal da visão dualista platônica de homem (cf. Rego, 2001: 2). Entre os defensores desta linha de interpretação veja-se, por exemplo, Enrique Dussel, para quem, em Agostinho «a estrutura do composto humano fora expressa tal como o fizeram os dualistas neoplatônicos» (Dussel, 1974: 179). Também, Francisco Rego apresenta como defensores desta linha de interpretação os comentadores: J. Hessen, Emerich Coreth, G. Manser, Régis Jolivet, Martin Grabmann, Guilhermo Fraile, Maurice de Wulf, Frederick Copleston, Fernand van Steenberghen, Josep-Ignasi Saranyana e Jaime Vélez Correa (cf. Rego, 2001: 652).

rejeição do corpo, visto como um mal e um obstáculo para a sabedoria e a verdadeira felicidade[12].

Entretanto, como observa Victorino Capánaga, diferentemente dos maniqueus e neoplatônicos, «o que o Santo algumas vezes chama de *cárcere* é a situação/consequência do homem decaído pelo pecado original, porém não no sentido ontológico, senão moral, o equivalente a corrupção»[13]. Daí ter dito Agostino, comentando alegoricamente as palavras do salmista: *Tira do cárcere minha alma*; «Se a carne é cárcere, não é cárcere teu corpo, senão a corrupção de teu corpo. Pois teu corpo o fez bom Deus, por ser Ele bom»[14].

Portanto, para Agostinho, o corpo não forma uma substância ontologicamente má ou um mal em si, como defendiam os maniqueus e os neoplatônicos, o que justificaria uma «concepção dualista radical» do composto alma-corpo em Agostino, como defende a supracitada «interpretação dualista *ad litteram*». Tanto é assim que, paralelamente a supracitada visão de negatividade do corpo, já no diálogo *Solilóquios,* outra obra escrita no «retiro de Cassicíaco», encontramos um visão dualista de homem mais branda, quando o corpo aparece não mais como um mal em si, mas, apenas, como um bem inferior à alma. Ali, comentando as palavras de Cornélio Celso acerca da dor física, Agostinho diz: «E a razão dada por ele não me parece absurda: somos compostos de duas partes, a alma e o corpo. A melhor é a alma, e a menos boa, o corpo»[15].

Como se vê, a dualidade aqui não é entre duas substâncias opostas ou antagônicas: uma boa e outra má, como para o maniqueísmo e o neoplatonismo, mas entre duas substâncias distintas, porém ambas boas, não obstante ser

12. Vemos, por exemplo, um reflexo dessa visão radical de negatividade do corpo no neoplatonismo, especialmente em Plotino, o qual, nas *Enéadas*, depois de considerar a união corpo-alma como um acidente, pregar a necessidade de fuga do corpo por parte da alma como forma de seu retorno ao divino, lugar da verdadeira felicidade, quando diz: «Um caminho seguro até onde este conhecimento (da alma superior) consiste em separar, primeiro, a alma do corpo: superar-te a ti mesmo de teu corpo; logo, descartar […] o sistema dos sentidos junto com os desejos e impulsos e todas as vaidades semelhantes […], e aí o que fica é a alma que declaramos ser uma imagem do intelecto divino» (Plotino, *En*. V, 3,9), pois já havia anunciado no início da supracitada obra que «o verdadeiro bem da alma consiste em sua união com o princípio-intelectual» (id., I, 2,4).
13. Capánaga, 1974: 228. Muito antes, na p. 85, Victorino Capánaga já havia mostrado que a prisão do corpo, de que fala Agostinho, não tem sentido ontológico, mas moral, quando disse: «Compartilhou ele com os platônicos, e com os maniqueus, e com São Paulo, e com todos os grandes espíritos do reino da devoção no cristianismo o sentimento do desterro e peregrinação, o que chama ele *peregrinationem nostram in gemitu sentire;* mas não era a prisão do corpo no sentido ontológico, senão o distanciamento da pátria verdadeira, a morada em um vale de lágrimas e miséria». Reforça esta tese o comentador Francisco Rego, ao dizer que «a compreensão do corpo como um cárcere da alma é rara em Agostinho, o que faz pensar que somente se pode entender como um resquício involuntário de sua formação neoplatônica. Mas, dada a sua formação cristã, segundo a qual todo o criado é intrinsecamente bom, aquela expressão órfica não pode entender-se em sentido metafísico» (Rego, 2001: 110-111).
14. Agustín, *Enarr. in. Ps.*, 141, 18.
15. Id., *Sol.*, II, 21.

uma mais perfeita do que a outra. E esta dualidade hierárquica, entre bom (superior) e menos bom (inferior) é uma condição natural, ou seja, ontologicamente a alma é superior ao corpo. Tanto é assim que é através da alma que o homem é considerado imagem e semelhança de Deus[16]. Daí Agostinho dizer que mesmo uma alma corrompida é sempre superior a um corpo incorrupto, conforme vemos na obra *A natureza do bem,* em sua exposição da disposição hierárquica dos bens, onde, segundo a ordem natural das coisas,

> pode acontecer que uma certa natureza superiormente ordenada segundo o modo e a espécie natural seja, mesmo corrompida, melhor do que outra incorrupta, segundo seu modo de grau mais baixo e uma espécie natural inferior. Assim […], nas naturezas superiores e espirituais, é melhor um espírito racional mesmo corrompido por uma vontade má, do que um irracional incorrupto. E qualquer espírito, mesmo corrompido, é melhor do que qualquer corpo incorrupto […]. Por muito corrompido que seja um espírito, ele pode dar vida a um corpo. Por isso, mesmo corrompido ele é melhor do que um corpo incorrupto[17].

Inclusive, Agostinho transpõe essa condição ontológica de superioridade da alma sobre o corpo para além da temporalidade, para a eternidade, após a ressurreição, quando diz que, apesar de, na ressurreição, recebermos um corpo restaurado, igual ao seu estado originário antes do pecado original, ao que chama de «corpo espiritual», mesmo assim, na escatologia o corpo será inferior à alma, conforme está escrito no *Comentário aos Salmos:* «Ainda quando nosso corpo for já celeste e espiritual, corpo angélico na companhia dos anjos, nem assim dará conselhos a alma, porque, por ser corpo, o corpo sempre está abaixo da alma, e qualquer alma vil resulta ser mais excelente que o mais excelente corpo»[18].

O que não impede de dizer que o corpo seja um bem, mas, tão somente, que é um bem menor dentro da hierarquia dos seres criados, consoante o grau de participação dos mesmos no Sumo Bem —Deus. Além disso, com o advento do pecado original o corpo sofreu os seus efeitos e corrompeu-se, tornando-se ainda mais inferior à alma.

Essa dualidade hierárquica entre um bem mais elevado, que é superior, e menos bom, que lhe é inferior, será defendida por Agostinho ao longo de toda a sua obra, sendo possível encontrar diversas passagens onde argumenta a favor da superioridade da alma sobre o corpo, principalmente por sua capacidade de raciocínio. No diálogo *Sobre o Livre Arbítrio,* por exemplo, procurando demonstrar que, por possuir uma alma portadora da capacidade de raciocínio, o homem é superior não só aos inanimados, os quais apenas exis-

16. A esse respeito diz no tratado *Sobre a Trindade:* «Cada homem individual, que é dito imagem de Deus não segundo as coisas que pertencem à sua natureza, mas apenas segundo a mente, é uma só pessoa e imagem da Trindade na mente» (XV, 7, 11). Cf. também, *De Gen. ad litt*., III, 20, 30.
17. Agustín, *De nat. boni*, I, 5.
18. Id., *Enarr. in Ps*., 145, 3.

tem, mas também aos animados, que, tal como os homens, possuem vida, diz Agostinho:

> É inegável, com efeito, que não só temos corpo (existência), mas também certa vida […], fenômenos que verificamos também nos animais. Temos, além disso, um terceiro princípio, por assim dizer cabeça ou vista da nossa alma, ou o que mais adequadamente se possa chamar de razão ou inteligência […] Assentamos igualmente que das três realidades é prevalente a que só o homem possui além das outras duas, ou seja, a de entender[19].

II. Defesa da dualidade do composto corpo-alma no homem, em Agostinho

A supervalorização da alma, como parte mais importante no homem, levou Agostinho, em certos momentos, a denominar o homem simplesmente de alma, como, por exemplo, no tratado *Sobre a Trindade*:

> Quando dizemos que Jacó não é Abraão, e que Isaac não é Abraão nem Jacó, declaramos por aí que são três: Abraão, Isaac e Jacó. Mas quando se pergunta o que são os três, respondemos que são três homens […]. E, se nos valêssemos da terminologia costumeira das Escrituras, diríamos '*três almas*', denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo nela o homem todo. É o que está escrito: '*com Jacó desceram ao Egito setenta e cinco almas*', ou seja, setenta e cinco pessoas (*Gn* 46,27)[20].

Mais um motivo para que os adeptos da «interpretação dualista *ad litteram*» visualizassem em Agostinho uma redução da essência do homem à sua alma e, consequentemente, a exclusão do corpo como elemento ontológico consti-

19. Id., *De lib. arb.*, II, 6, 13. O mesmo seria dito na obra *A Cidade de Deus:* «Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e inteligência, que o tornou superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente» (Agustín, *De civ. Dei*, XII, 23). Igualmente, no tratado *Sobre a Trindade,* Agostinho chega à mesma certeza, quando diz: «Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre» (id., *De Trin.*, X, 10, 13). Bem como na obra *A Verdadeira Religião*, quando diz: «Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ele tem de julgar. Com efeito, são encontrados muitos animais cuja vista é mais penetrante que a dos homens. Mas para levantar um julgamento sobre isso, não é possível a vida exclusivamente sensível. É preciso possuir razão. O que está ausente nos animais é o que faz a nossa superioridade. O ser que julga é superior à coisa julgada — isso é facílimo de constatar. Além do mais, o ser racional não julga somente a respeito dos objetos sensíveis, mas também sobre seus próprios sentidos» (id., *De vera rel.*, I, 29, 53).

20. Agustín, *De Trin.*, VII, 4, 7. Igualmente no *Comentário à 1ª Epístola de São João*, Agostinho chega a dizer que o homem é «uma alma racional que habita em um corpo» (*Inarr. in 1ª Ep. Joan*, XIX, 15).

tutivo da natureza do homem, a exemplo do «dualismo radical» presente no maniqueísmo e no neoplatonismo. Entretanto, no caso de Agostinho, isso não passa de uma linguagem alegórica, para demonstrar a superioridade da alma sobre o corpo, pois, apesar de considerar a alma ontologicamente superior ao corpo, nem por isso o corpo, considerado como parte inferior, deixa de fazer parte da natureza humana, conforme vemos já nas obras do período do Agostinho recém-convertido, como, por exemplo, nos dois diálogos *Solilóquios* I,12 e *Sobre a Vida Feliz,* II, 2, e, principalmente, na obra *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus,* onde diz:

> Que bem pode existir superior ao homem? É difícil saber se não se examina e resolve antes qual a natureza do homem. Não se trata aqui agora da exigência de definir que é o homem, quando quase todo mundo, ou pelo menos meus adversários (os maniqueus) e eu, estamos de acordo com a afirmação de que somos um composto de corpo e alma. A questão é muito distinta: qual das substâncias que mencionamos é a que constitui o homem? São as duas, ou o corpo somente, o só a alma? - Resposta: O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma das duas sem a outra é homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida […]. O que chamamos, pois, homem? É o corpo e a alma, unidos como dos cavalos que puxam uma carruagem ou a maneira de um centauro[21].

Essa posição seria reforçada nas obras da maturidade, como, por exemplo, no tratado *Sobre a Cidade de Deus,* onde diz que não podemos denominar o homem nem só pela alma, nem só pelo corpo: «É grande verdade não ser a alma do homem todo homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior; são os dois reunidos que merecem o nome homem»[22].

Ou seja, mesmo que a alma seja uma substância superior, e subsistente em si, de natureza incorruptível e imortal, ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância nova ou um novo ser: o homem.

Temos então uma visão positiva do corpo, como algo que faz parte, também, juntamente com a alma, da natureza do homem, conforme diz na supracitada obra: «Com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza»[23].

21. Id., *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, I, 4, 6. Essa analogia do composto humano com uma carruagem puxada por dois cavalos reaparece no tratado sobre a *Cidade de Deus*, quando, ao examinar a concepção de Varrão acerca do homem, chega à conclusão de que «nem só a alma, nem apenas o corpo, senão juntamente um e outro formam o homem, e constando todo ele de ambas partes para que seja homem, assim como nós chamamos de biga a dois cavalos atrelados ou uma párea de cavalos, onde, quer o da direita, quer o da esquerda, são parte da biga e a nenhum dos dois, mas unicamente aos dois juntos» (id., *De civ. Dei*, XIX, 3). Passagens estas que, segundo Francisco Rego, remete ao *Fedro* 246, de Platão, em que faz semelhante analogia com a figura do carro alado (cf. Rego, 2001: 75, nota 11).
22. Id., *De civ. Dei*, XIII, 24
23. Id., *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, I, 8. Igualmente, no tratado Sobre a Natureza e Origem da Alma, uma obra da maturidade, diz: «A natureza do homem certamente está constituí-

Nesse sentido, Agostinho superaria os dualismos maniqueu e neoplatônico, nos quais o corpo não passa de um acidente, de algo desnecessário à alma e que, portanto, deva ser desprezado ou neutralizado pelo homem, conforme comenta Stephen Duffy:

> Agostinho contempla a pessoa humana como estruturada hierarquicamente, sendo a alma superior ao corpo. Sem embargo, seria precipitado concluir que ele adere simplesmente às tendências neoplatônicas, ao dualismo metafísico. O modelo clássico de pessoa é o de uma mescla ou justaposição de alma e corpo […]. O modelo do cristianismo primitivo é o de uma unidade e integração […]. Agostinho se desviou da antropologia neoplatônica em pontos cruciais: para ele o corpo não é uma prisão da alma; nem tampouco a presença da alma no corpo representa um castigo divino. Antes, pelo contrário, Deus quis que os seres humanos sejam corpo e alma, e os criou desta maneira[24].

Portanto, contrariamente aos maniqueus e aos neoplatônicos que viam o corpo como o mal em si[25], Agostinho, baseado no princípio ontológico judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada, ou melhor, sem precisar de nenhuma matéria pré-existente (criação *ex nihilo)*, defende que tudo que Ele criou, inclusive o corpo humano, é um bem[26], ou que no universo criado e governado por Deus não pode existir senão

---

da por uma alma e um corpo, e é néscio excluir o corpo da natureza humana» (id., *De nat. et orig. an*., IV, 2,3). E no *Sermão* 123 Agostinho diz que «teu corpo o templo do Espírito Santo […] logo, se deprecias teu corpo, considera teu preço» (id., *Serm*., 123, 13). Daí Pieretti, 1998, p. 361, comentando Agostinho, dizer que, «muito longe de ser um elemento extrínseco ao homem, o corpo é, pois, parte integrante de sua essência».

24. Duffy, 2001: 86. Igualmente diz Rigby, 2001: 1025: «Agostinho não condenava o corpo. A ideia de que o corpo seja a prisão da alma é uma ideia alheia a doutrina de Agostinho. Ele se esforça muito para rechaçar qualquer sugestão de que haja duas naturezas ou dois princípios. A ideia de que o corpo se encontra em conflito com a alma, ou que é um meio pelo qual a alma é arrastada para baixo, são ideias que repugnam a Agostinho. A divisão está na vontade, não na natureza. Sempre é a mesma alma que quer diferentes fins, seja o fim eterno ou o fim ínfimo, ou ambos. É a vontade a que quer carnalmente, assim como é também a vontade que quer espiritualmente. A vontade não está atada pelo corpo. A vontade se ata a si mesma […]». Daí Agostinho não aceitar a ideia platônica do corpo como acidente, conforme diz Gilson, 1965: 153: «Por mais influencia que tenha sofrido do neoplatonismo, Agostinho não admitiu um só instante que a matéria fosse ruim, nem que a alma fosse unida ao corpo como castigo do pecado».

25. No tratado sobre a *Natureza do Bem*, criticando a negatividade do corpo por parte dos maniqueus, diz: «Esses, errando, delirando ou pior ainda, verdadeiramente enlouquecidos, não vêem que naquilo a que chamam natureza do mal [o copo] colocam tantos bens, como, por exemplo, a vida, o poder, a saúde, a temperança, a força […]» (Agustín, *De nat. boni*, I, 41).

26. Para Azcone, 1996: 30, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a ontologia/antropologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, «no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é preexistente e independente da divindade […]. O cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser pré-existente e independente de Deus, mas no nada». Por isso, enquanto criado, o corpo é sempre um bem, ainda que presente nos seres mais ínfimos, pois por mais ínfimos que sejam, guardam neles certo número, peso e medida, conforme diz no tratado *Sobre a Natureza do Bem*: «As coisas em que o número, o peso e a medida

o bem, conforme diz no tratado *Sobre a Natureza do Bem:* «Todas as coisas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem»[27].

Portanto, o corpo, como os demais seres do universo, foi criado bom, embora inferior à alma, e tendo sido corrompido pelo primeiro pecado do homem (pecado original) tornou-se ainda menos bom ou ainda mais inferior em relação a alma[28], e transmitido aos seus descendentes, de forma que até

---

são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa» (Agustín, *De nat. boni*, 3).

27. Agustín, *De nat. boni*, 1. A esse respeito diz Bettetini, 1999: 93: «Para os neoplatônicos, de fato, a reclusão da alma em um corpo era a suficiente punição de uma culpa originária […]. Mas Agostinho não pode entender o corpo como uma punição ou uma prisão, como coerentemente mostrará no *De civitate Dei* (XXII, 22; XIV, 2; XXII, 1-5), porque também o corpo é um *bonum* […]».

28. Diversas são as obras em que Agostinho apresenta o pecado original como primeiro agravador da situação de inferioridade do corpo em relação à alma, como, por exemplo, no tratado *De Gen. contra man.,* II, 7, 8; no tratado *De mor. Eccl. cath. et mor. man.* (I, 22, 40; no *Enarr. in Ps.*, 141, 17-19 e na *Ep.*, 164, 16), a qual traria como consequência, mais pecado e, consequentemente, mais corrupção e mais danificação do corpo (cf. Agustín, *De quant. an.*, XIV, 24). Daí ter dito Gilson, 1965: 153, que, apesar de que «o corpo do homem não é a prisão da alma, *tornou-se* tal por efeito do pecado original, e o primeiro objeto da vida moral é nos libertar dele». Entretanto, como observa Musatti, 1989: 69-70, apesar de falar da corrupção do corpo e do poder que este tem em se voltar contra a alma, «Agostinho, porém, não fala jamais de corrupção corpórea em si mesma. Nunca a liga a natureza própria do homem. É o homem que permite a desobediência da alma que se rebela à sua vontade e que se turba: é o homem que se concebe como carne […]». E, mais adiante, baseado no princípio agostiniano de que a alma é ativa e o corpo um instrumento a serviço da alma, completa: «Portanto, ao falar de corrupção da carne se deve pensar que na concepção agostiniana essa segue a corrupção da alma, que em tudo é condutora. A corrupção está, porém, na carne no sentido que a alma a essa se volta de modo não correto; a corrupção tem sua razão de ser e a sua causa na corrupção da alma. Sem esta não pode existir, como não pode existir nenhum apetite. A corrupção da carne é, portanto, a corrupção da alma incapaz de gerir adequadamente o corpo seu instrumento. Deve-se, portanto, dizer que é essa que o corrompe». Portanto, a corrupção não nasce do corpo, mas da alma, e estende-se ao corpo, ou seja, ao homem todo. O mesmo comentador, falando acerca da insistência de Agostinho em demonstrar que, em si, o corpo (e com ele o sexo) é um bem e que o pecado da concupiscência não está no corpo, mas na alma, que usa mal do corpo, diz: «A concupiscência, fruto do orgulho do homem, conduz a um uso incorreto do instrumento corpo por parte da alma, como o carpinteiro que usa mal o martelo […]. A concupiscência é um sinal evidente do decaimento ontológico da alma, de um estado da alma que possui menos ser» (ibid., 127). E, mais adiante, completa: «A concupiscência é portanto a incapacidade intrínseca da alma de determinar e gerir a si mesma segundo a sua natureza. O papel do corpo na concupiscência é semelhante àquele da sensação e do objeto: a concupiscência provém da alma» (ibid.). Por fim, para não nos alongarmos muito, o próprio Agostinho, em no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus,* falando acerca dos vícios e virtudes do homem, diz explicitamente que estes dois elementos pertencem a alma: «Mas seguramente […], não é para o corpo que se dá preceitos, não para o corpo que se coloca à procura de uma disciplina. Enfim, a tarefa que nós temos a empreender é de descobrir e aprender os bons costumes: coisas próprias da alma. Não é, pois, do corpo quando nós nos esforçamos de adquirir a virtude» (Agustín,

hoje se encontra danificado, não totalmente, pois continua nele certa medida, espécie e peso, daí que nem por isso deixa de ser um bem, um bem inferior, mas um bem, visto que, segundo Agostinho, só o bem existe; ou, onde não existir o bem não existe o ser e vice-versa, conforme diz no tratado *Sobre a Natureza do Bem*: «Nenhuma natureza, enquanto natureza é má[29]. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição do bem. Se este diminuir a ponto de desaparecer, não havendo nenhum bem, também não se conservará nenhuma natureza»[30].

Em suma, ser, bem e existência são sinônimos; onde não existir um não existe o outro:

> As coisas em que o número, o peso e a medida são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa[31].

Assim, ao falar do corpo como parte integrante da natureza do homem, Agostinho reconhece que o corpo não só é um bem (um bem inferior, mas que não deixa de ser um bem), mas, contrariamente aos maniqueus e os neoplatônicos, é algo necessário.

Isto aparece claramente, por exemplo, na chamada «teoria do conhecimento» de Agostinho, na qual, ao falar da sensação (primeiro nível do processo do conhecimento humano, da qual nascem as imagens — fantasmas — das coisas sensíveis) como algo própria da alma, diz que, para que essa aconteça, a alma necessita do corpo (sentidos corpóreos). Entretanto, longe de ser algo ativo, o corpo é passivo, é apenas um veículo, um meio utilizado pela alma para realização da sensação. A alma, ao contrário, é algo ativo, que se utiliza do corpo para produzir sensação (conhecimento). Daí que no diálogo *Sobre a Ordem,* Agostinho fala do corpo como «um instrumento da alma»[32], instrumento este que no tratado *Sobre a Cidade de Deus* (X, 6) e no *Comentário Literal ao Livro do Genesis* (IX, 11) aparecem «como um servo», ou como diz no *Comentário aos Salmos:* «Somos uma alma racional que se serve de um corpo mortal terreno»[33].

De mor. Eccl. cath. et mor. man., V, 8). Muito embora pertençam a alma, não podemos esquecer que a ação desta incide diretamente sobre o corpo, daí Agostinho dizer que «o corpo governado por uma alma virtuosa é muito melhor regido[…]» (ibid.).

29. Igualmente, no tratado *Sobre a Cidade de Deus,* são inúmeras as vezes em que Agostinho insiste em afirmar que «nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal» (Agustín, *De civ. Dei*, XI).
30. Agustín, *De nat. boni*, 1.
31. Ibid., 3.
32. Id., *De ord.*, II, 3, 10.
33. Id., *Enarr. in Ps.*, 141, 18. Em muitas outras obras, Agostinho fala dessa relação de subordinação do corpo para com a alma, fazendo dela um instrumento ou 'servo' das almas: Cf. *De quant. an.*, XXV, 48: «A sensação é uma experiência do corpo percebida em si pela alma»; *De gen. ad litt.*, III, 5: «Sentir não é algo do corpo, senão da alma por meio do corpo».

Por conta disso, o corpo deve ser preservado (ou cuidado[34]) e amado e não, ao contrário, desprezado e rejeitado, como faziam os maniqueus e os neoplatônicos[35], posto que, como observa Antonio Pieretti, «ainda sendo a alma o elemento mais valioso, boa parte das atividades desenvolvidas por ela depende das funções daquele»[36]. Daí que, nas *Retratações,* Agostinho, embora respeitando a ideia de que, em última instancia, é a alma quem sente através do corpo, mas pela necessidade intrínseca do corpo no processo, fala da sensação como uma atividade conjunta de corpo e alma ao mesmo tempo[37].

Por tudo isto, o amor ao corpo faz parte da natureza humana, trata-se de um apetite natural, conforme demonstra Agostinho no tratado *Contra Fausto Maniqueu:* «No homem há um amor natural para com sua carne»[38]. Por isso, no *Sermão* 155, Agostinho fala com carinho do corpo, fazendo uma analogia com o amor entre marido e mulher: «O corpo é o 'esposo' da alma, e a 'morte', o inimigo, que lhe tira o seu corpo, seu querido amor»[39].

Além disso, há um segundo motivo pelo qual devemos amar nosso corpo: é que, além de ser um bem ontológico natural, ele é, também, um bem esca-

34. Baseado no preceito paulino, segundo o qual «ninguém jamais quis mal à sua própria carne» (Ef 5,29), na *Epístola* 130, Agostinho afirma que, entre os bens que devemos desejar para vivermos convenientemente, está a saúde do corpo, pois «a conservação da saúde relaciona-se com a própria vida: com a sanidade e integridade da alma e do corpo» (Agustín, *Ep.*, 130, 6, 13). E aqui não devemos esquecer que o corpo é um instrumento a serviço da alma. Igualmente no *Sermão* 30, 3, 4, diz: «Eu quero ser todo sadio […]. Não quero que a carne se separe na eternidade de mim, como se fosse estranha, mas quero que seja toda sã junto comigo».
35. Fazendo um contraponto em Agostinho e Porfírio, Van Bavel, 2001: 47, diz que «Agostinho opõe-se vigorosamente à ideia de Porfírio de que escapar de qualquer maneira do corpo seja condição essencial para a felicidade». Igualmente diz Duffy, 2001: 87: «Repudiou o axioma de Porfírio de que devemos fugir do corpóreo (*omne corpus fugiendum est*), porque o fazendo assim, pensava Agostinho, provocaria a destruição do mundo […]. O ideal não é escapar do corpo e do mundo, senão o restabelecimento do equilíbrio interior por meio da unificação de todos os níveis do ser do indivíduo, o qual inclui a submissão do corpo à alma». Daí ter dito Capánaga, 1974: 84: «O asceta maniqueu aspira a libertação da matéria, da prisão do corpo; mas o espiritual cristão aspira a total renovação do ser humano, espiritual e corporal […]. Nesse sentido, os neoplatônicos e os maniqueus se davam as mãos, considerando a matéria e o corpo humano uma prisão vergonhosa que era preciso deixar […]. Contra platônicos e maniqueus, santo Agostinho predicou a bondade, formosura e nobreza do corpo, que na ressurreição alcançará seu máximo esplendor e glória».
36. Pieretti, 1998: 263.
37. Cf. Agustín, *Ret.* I, 1,2. Aqui, segundo Galindo Rodrigo, 1998: 421, temos uma confirmação da visão agostiniana do composto humano, ao mesmo tempo dualista e monista, ao dizer que «é manifesto a visão marcadamente hierárquica do ser humano por parte de Agostinho, porém também sua visão unitária do mesmo: posto que aqui aparecem o corpo e alma realizando uma atividade bidimensional porém unitária, qual é a de sentir, da qual são dois os princípios, melhor, dos co-princípios de uma mesma ação, enquanto um (o corpo) está submetido ao outro (a alma)».
38. Agustín, *Contra Faust. man*., XXI, 5. No *Comentário Literal ao Livro do Genesis* Agostinho diz que «Nosso amor à vida é o amor da alma ao seu corpo, um amor que o acompanhará até que o corpo regresse a ela na glória da ressurreição» (id.,. *De Gen. ad litt*., XII, 35).
39. Agustín, *Serm.,* 155, 15.

tológico, no sentido de que continuará sendo elemento essencial na vida após a morte, quando ressuscitará e formará, juntamente com a alma, o novo homem na escatologia, e só assim este gozará da paz eterna, conforme diz no tratado *Sobre a Cidade de Deus:*

> Sobre a natureza precisa dos corpos ressuscitados dos santos se pode discutir com maior precisão entre os mais conhecedores das Escrituras cristãs; sem embargo, não cabe entre nos a menor dúvida de que nossos corpos hão de ser perduráveis, e se ajustaram quanto a natureza ao exemplo dado pelo corpo ressuscitado de Cristo[40].

Ou seja, Agostinho toma como referência da ressurreição dos corpos o exemplo de Cristo, o qual se fez carne para que, ao libertar o homem, o libertasse por inteiro, de corpo e alma, conforme diz no tratado *Sobre a Continência:*

> […] o homem resulta de alma e corpo; e, se Deus liberta uma pessoa, a liberta por inteira, alma e corpo. Porquanto, quando o Salvador se dignou de libertar em nós tudo aquilo que havia criado, também ele assume todo o homem[41].

Por isso, em *Sermão* 277, Agostinho, condena explicitamente os maniqueus e os neoplatônicos, por seu desprezo ao corpo, contrapondo-os aos mártires cristão que, acreditando na ressurreição, não menosprezavam o corpo:

> Prudentemente, os mártires não desprezaram seus corpos. Porque esta é uma perversa e mundana filosofia dos que não crêem na ressurreição corporal. Lisonjeiam-se de serem grandes menosprezadores do corpo, porque pensam que ele é como um cárcere, onde foram encurraladas as alma que pecaram em outra parte. Porém nosso Deus fez o corpo e alma. Ele é o criador de ambos, o restaurador dos dois [42].

Claro que, ao falar da necessidade de um corpo após a ressurreição, Agostinho está falando doutra realidade, ou seja, de um corpo restaurado, livre dos defeitos consequentes do pecado original que, no fundo, é um retorno ao seu estado originário antes da queda, conforme aparece no tratado *Sobre a Cidade de Deus:* «Os santos hão de ter, na ressurreição os mesmo corpos que aqui penaram, com a diferença de que não podem sobrevir neles a corrupção ou dificuldade alguma, nem dor alguma ou desventura a sua felicidade»[43].

40. Id., *De civ. Dei*, X, 29.
41. Agustín, *De cont.*, XII, 26. Mais informações acerca da necessidade da ressurreição do corpo, para com a alma formar o novo homem, ver: *De quant. an.*, XXXIII, 79; *Enarr. in Ps.*, 40, 16; *Serm.* 155, 13-15; *De civ. Dei*, XIII, 20 e XXII, 30; *Ep.*, 140, 6; *Ep.*, 118, 14; *Contra Faust. man.*, XI, 3, em que, segundo Fitzerald, 2001: 366, «em vez de afirmar a necessidade de desprender-se do corpo, Agostinho afirma o poder de Deus para transformá-lo».
42. Agustín, *Serm.,* 277,3. A esse respeito, diz Vannini, 1989: 131: «Contra a concepção neoplatônica de, de Plotino e Porfírio, para quem a beatitude não é outro senão a fuga e o abandono do corpo, Agostinho defende a ideia bíblica da criação e da positividade também do corpo».
43. Agustín, *De civ. Dei*, XIII, 19. Na mesma obra, mais adiante, Agostinho chama este novo corpo de «corpo espiritual»: «O corpo será não animal, senão espiritual, sem nenhum dos defeitos próprios da carne» (ibid., XXII, 24, 4).

Conclusão

Apesar de defender uma indispensável necessidade de complementariedade entre alma e corpo, para formarem juntos a natureza do homem, Agostinho não prega uma união substancial radical de alma e corpo, como defendem alguns comentadores[44], pelo menos nos moldes da chamada doutrina hilemórfica de Aristóteles.

Agostinho, pelo contrário, embora afirmando que só ao conjunto de ambos os elementos, corpo e alma, podemos chamar de homem, mas, diferentemente de Aristóteles, diz que cada um dos elementos que compõem o homem são substâncias ou essências diferentes, conforme diz no tratado *Sobre a Trindade*: «A alma e o corpo não são inteiramente una; pois, que há de tão diverso como a alma e o corpo?»[45], do que concluí Antonio Pieretti, que, para Agostinho, «corpo e alma são, pois, duas realidades distintas: uma exterior e outra interior: são também duas realidades diversas entre si»[46]. Mais do que distintas[47], são

44. Dentre os comentadores que afirmam haver uma defesa da «unidade substancial» na antropologia agostiniana, destaca-se Francisco Rego, o qual, em sua tese doutoral largamente citada por nós ao longo deste artigo, ver uma forte influência da doutrina hilemórfica de Aristóteles sobre o bispo de Hipona, chegando ao exagero de, utilizando-se das palavras do bispo pelagiano Juliano de Eclama, denominar Agostinho de «o Aristóteles púnico (*Contra Jul.*, III, 199)», quando na realidade no contexto da obra *Contra Juliano* as palavras de Juliano são usadas exatamente no sentido contrário, para acusá-lo de dualismo maniqueísta (Rego, 2001: 71). Além dele mesmo, Francisco Rego aponta como defensores desta posição os comentadores: Marcos del Río, Michele Frederico Sciacca, Victorino Capánaga, Étienne Gilson, A. Muñoz Alonso, Alberto Caturelli e Francisco Letizia, entre outros (cf. 2001: 652).
45. Agustín, *De Trin.*, VI, 3, 4.
46. Pieretti, 1998: 365. Vemos esta distinção no diálogo *Sobre a Potencialidade da Alma*, quando Agostinho, diante da dificuldade de responder a pergunta de Evódio acerca do que venha a ser a natureza da alma (II, 3), metodologicamente, ou pela via negativa, responde fazendo um contra-ponto entre esta e o corpo: «Não podemos, de modo algum, imaginarmos a alma nem como larga, nem grande, nem poderosa: a meu ver, tudo isto é corpóreo, e se assim falamos da alma, é porque estamos acostumados a falar assim dos corpo […]. Portanto, não posso responter-te o que venha a ser a alma neste sentido; mas posso afirmar que não seja larga, nem grande, nem forte, nem tenha nada do que estamos acostumados a apreciar como extenso nos corpos» (Agustín, *De quant. an.*, III, 4). Portanto, o corpo é definido como uma substância extensa, ao contrário da alma que não é nada disso.
47. No *Debate com Maximino*, 14, por exemplo, Agostinho diz claramente que «a alma e o corpo são substâncias diversas» (Agustínm *Collat. cum Maximino*, 14). Já quando trata de definir o que venha a ser natureza de cada uma das substâncias, pouco diz. Na *Epístola* 18, por exemplo, Agostinho diz apenas que «todo corpo tem *mensura, numerus e pondus,* quer dizer, um corpo é algo que é movível no tempo e num lugar, e que se distingui assim da alma que não se move» (Agustín, *Ep.*, 18, 2), o que será complementando por outra *Epístola* onde diz que «o corpo, como extenso em três dimensões, contrasta com o espírito [alma], que se acha integralmente onde quer que esteja» (id., *Ep.*, 166, 4). Em diversas outras obras, Agostinho mostra a diferença entre a natureza da alma e a do corpo, como, por exemplo, no *De quant. an.*, I, 2; III, 4; XIII, 22; XIV, 23; XV, 25; *De Trin.*, X, 5-10; *De Gen. ad litt.*, XII, 33; *De immort. an.*, XVI, 25 onde, segundo Egidio Masutti, em todas elas, «a natureza da alma é superior a natureza do corpo, é espiritual, incorpórea, vizinha a substância de Deus, a qual governa o corpo, move os membros, dirige os sentidos, é foco

substâncias criadas separadamente e subsistentes em si: o corpo do homem, segundo o *Livro do Gênesis*, foi criado primeiramente a partir de uma matéria primeira (barro ou humo) pelo próprio Deus, que só depois infundiu em suas narinas o «sopro da vida - alma», criada igualmente *ex nihilo*[48], a qual subsiste até mesmo após a morte do corpo, diferentemente de Aristóteles, para quem a alma desfalece com a morte do corpo[49].

Nesse sentido, Agostinho continua sendo um dualista, uma vez que, como diz Allan Fitzgerald, «a união ou mescla matem a diferença substancial entre alma e corpo»[50], garantido-se assim o dualismo hierárquico entre parte superior e parte inferior. E, ao mesmo tempo, supera o dualismo platônico, visto que afirma a bondade de ambos os elementos unidos por uma relação não acidental ou mecânica, como no platonismo, mas orgânica e intrínseca, que chama de «inefável mistério»[51]. Tal oscilação levaria o comentador Egidio Masutti a dizer que «a unidade psicossomática da antropologia bíblica e a bondade fundamental do corpo enquanto criado por Deus dão lugar àquela oscilação entre concepção cristã e concepção platônica que caracteriza o pensamento agostiniano acerca da estrutura do homem»[52].

---

do pensamento, o princípio das ações, o receptáculo das imagens dos objetos» (Masutti, 1989: 81).

48. Tanto é assim que no *Comentário Literal ao Livro do Genesis*, Agostinho dedica dois livros distintos para tratar destas duas realidades distintas: um (VI), para a criação do corpo, e outro (VII), para a criação da alma. Portanto, contra toda e qualquer concepção imanetistas/panteístas/materialistas de alma, as quais concebem a alma humana como derivada de uma substância pré-existente, Agostinho advoga que a alma humana foi criada *ex nihilo* por Deus, sendo ela individual, o que garante seu personalismo moral cristão, segundo o qual cada um é responsável individualmente por seus atos morais. Vejamos o diz diálogo *Sobre a Potencialidade da Alma*: «[…] por isso devemos entender que a alma, ainda que criada por Deus, seja uma substancia própria, que não é nem terra, nem fogo, nem ar, nem água» (Agustín, *De quant. an*., XIII, 22), que, contrariamente a alma, são elementos extensos que compõem o corpo. Daí ressaltarem Philotheus Boehner e Étienne Gilson, que Agostinho «está persuadido que a alma não procede da substância divina, visto ser uma criatura; que não evoluiu da matéria nem de uma alma animal; que nenhuma alma preexistiu ao corpo; e, enfim, que nenhuma alma é formada de uma suposta substância imaterial, produzida no começo da criação» (Boehner; Gilson, 1982: 181).
49. O comentador Francisco Rego, apesar de sua insistente tesa de haver uma defesa da «unidade substancial» em Agostinho, no entanto reconhece que «a afirmação da alma em termos de realidade substancial é um dado inquestionável na antropologia agostiniana. Esta tese permanece inalterada ao longo de toda sua carreira. Sem dúvida, obedece a necessidade de ordem teológica de afirmar a imortalidade da alma» (Rego, 2001: 100).
50. Fitzerald, 2001: 364. Igualmente, diz Pieretti, 1996: 24-25: «Assim concebido, é evidente que a relação que une o corpo e alma não pode ser de simples justaposição. Mas também não é uma relação de unidade, porque cada uma mantém a própria identidade e não desaparece no outro. Trata-se de duas realidades distintas e claramente identificadas, mas unidas solidamente entre elas».
51. Agustín, *De Gen. ad litt.*, III, 16. Igualmente no *Debate com Maximino*, diz: «A alma e o corpo são duas substâncias distintas, e, sem embargo, o homem é uno» (Agustín, *Collat. cum Maximino*, 14).
52. Masutti, 1989: 97. Igualmente, diz Pieretti, 1998: 364-65: «Acerca da relação que une corpo e alma há que dizer que a partir do dito aparece evidente que não pode ser mera justaposição,

Por tudo isto, concluímos que, no que se refere à relação corpo-alma no homem, Agostinho não defendeu nem um «dualismo radical», segundo fielmente ou literalmente o maniqueísmo e o neoplatonismo, como querem os defensores da chamada «interpretação dualista *ad litteram*», nem uma «unidade substancial» ao modo de Aristóteles, como defendem outros comentadores, mas uma posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas sustâncias não se excluem, ou não são antagônicas, antes pelo contrário se inter-relacionam de tal forma que só ao composto das duas substâncias pode-se chamar de homem, mas ao mesmo tempo, fora do homem, são substâncias distintas, auto-suficientes, ou que subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial.

Referências bibliográficas

Agustín, San (1994). Escritos filosóficos (1º): «Soliloquios – De la vida feliz – Del orden». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. e org. Victorino Capanaga, vol. 1. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

— (1963). Obras filosóficas: «Contra los académicos – Del libre albedrío – De la cuantidad del alma – De la naturaleza del alma y su origen – De la naturaleza del bien: contra los maniqueos». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd e notas Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero, vol. 3. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

— (1956). Obras apologéticas: «De la verdadera religión – De las costumbres de la Iglesia». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez, vol. 4. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

— (1985). Escritos apologéticos (2º): «La Trinidad». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad, introd. e notas Luis Arias, vol. 5. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

— (1981). «Sermones 1-50» (1º). In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. Miguel Fuertes Lanero e Moises Ma. Campelo, vol. 7. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

— (1986). «Cartas (1º): 1-123». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Lope Cilleruelo, vol. 8. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

— (1987). «Cartas (2º): Ep. 124-187». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Lope Cilleruelo, vol. 11a. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

---

pois, em tal caso, o corpo não seria senão um simples vestido da alma, como sucede de alma maneira no neoplatonismo. Tampouco essa relação se resolve em uma espécie de mescla, pois cada uma conserva a própria identidade e não desaparece no outro. Trata-se, por conseguinte, de duas realidades bem definidas e claramente identificadas, porem unidas solidamente entre si. Como a alma, também o corpo é uma substância: 'Exceto o corpo e a alma, nada há no homem que pertença a sua substância e natureza' (*Serm.*, 150, 4, 5)».

— (1954). Tratados morales: «De la continencia». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Félix García, Lope Cilleruelo, Ramiro Flórez, vol. 12. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1957). «Del Genesis contra los maniqueos — Del Genesis a la letra». In: *Obras Completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. introd. e notas Balbino Martín, vol. 15. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1988). «La ciudad de Dios» (1º). In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Introd. general e notas Victorino Capanaga. Trad. de Santos Santamarta del Rio e Miguel Lanero, vol. 16. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (2001). «La ciudad de Dios» (2º). In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. Santos Sanatamarta del Rio e Miguel Lanero, vol. 17. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1967). «Enarraciones sobre los salmos» (4º). In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. Balbino Martín Pérez, vol. 22. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1983). «Sermones (3º): 117-183». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. e notas Amador del Fueyo e Pío de Luis, vol. 23. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (2005). «Sermones (4º): 184-272». In: *Obras completas de san Agustín.* 2. Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Pío de Luis, vol. 24. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1993). «Escritos antimaniqueos (2º): Contra Fausto». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Pío de Luis, vol. 31. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1990). «Escritos antiarianos y otros herejes: Debate con Maximino, obispo arriano». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Teodoro Calvo Madrid e José Ma. Ozaeta León, vol. 38. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1988). «Escritos varios (1º): La inmortalidad del alma». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. e introd. Lope Cilleruelo *et al.*, vol. 39. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
— (1995). «Escritos varios (2º): Las retrataciones». In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. introd. e notas Teodoro C. Madrid, vol. 40. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995.
Azcone, José Luis (1996). «A importancia da natureza como lugar de Deus». In: VV.AA. *Ecoteologia Agostiniana: simpósio sobre ecoteologia agostiniana a partir da américa latina*. São Paulo: Paulus, 27-81.
Boehner, Philotheus; Gilson, Étienne (1982). «Santo Agostinho, o mestre do ocidente». In: *História da filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 2. Ed., trad. e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 139-208.
Bettetini, Maria (1999). «La misura delle cose: lettura di alcuni testi di Agostino d'Ippona». In: Valle, Luciano, Pulina, Paola (eds.). *Sant'Agostino e l'Occidente*: *Sant'Agostino e la fondazione della cultura e dei valori dell'Occidente*. Como-Pacia: Ibis, 51-94.

Capánaga, Victorino (1974). «Cuerpo y alma». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*. Madrid: La Editorial Católica, 227-232.

Combès, Gustave (1976). *La doctrina politique de saint Augustin.* Paris: Librairie Plon.

Dolby Mugica, María del Carmen (1993). *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*. Madrid: EUNSA.

Duffy, Stephen J. (2001). «Antropología». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 84-95.

Dussel, Enrique (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Mendoza: UNC.

Fitzgerald, Allan D. (2001). «Cuerpo». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 363-367.

Galindo Rodrigo, José A. (1998). «Teoria del conhecimento». In: Oroz Reta, Jose; Galindo Rodrigo, J. A. (eds.). *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy: I, la filosofia agustiniana*. Valencia: EDICEP, 407-522.

Gilson, Étienne (1949). *Introduction a l'étude de saint Augustin.* 3. ed. Paris: Vrin.

— (1965). *A evolução da cidade de Deus.* Trad. João Camillo de Oliveira Tôrres. São Paulo: Herder.

Masutti, Egidio (1989). *Il problema del corpo in s. Agostino*. Roma: Edizioni Borba.

Pieretti, Antonio (1996). *Sant'Agostino: sessualità e amore*: *il dono reciproco nel matrimonio*. Roma: Città Nuova Editrice.

— (1998). «Doctrina antropológica agustiniana». In: Oroz Reta, J.; Galindo Rodrigo, J. A. (eds.). *el pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy: I, la filosofia agustiniana.* Valencia: EDICEP, 329-404.

Rego, Francisco (2001). *La relación del alma con el cuerpo*: *una reconsideración del dualismo agustiniano.* Buenos Aires: Ediciones Gladius.

Rigby, Paul (2001). «Pecado original». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1018-1029.

Van Bavel, Tarsicius J. (2001). «Amor do Corpo». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 47-48.

Vannini, Marco (1989). *Invito al pensiero di sant'Agostino*. Milano: Mursia Editore.

Marcos Roberto Nunes Costa tem Doutorado em Filosofia pela PUCRS – Brasil e Pós-doutorado pela Universidade do Porto. É professor da Graduação e dos Programas de Mestrado e Doutorado em Filosofia da UFPE. É autor de diversas obras sobre o pensamento antigo-tardio, dos quais se destacam: *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé* (Edipucrs, 1999); *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho* (Edipucrs, 2002); *Maniqueísmo: história, filosofia e religião* (2003); *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho* (Loyola, 2008) e *10 lições sobre Santo Agostinho* (Vozes, 2016).

Marcos Roberto Nunes Costa holds a Doctorate in Philosophy from PUCRS – Brazil and has a Postdoctoral degree from the University of Porto. He is a professor of the Undergraduate, Masters and PhD Programmes in Philosophy at UFPE. He is the author of several books on late-ancient thought, among which the following stand out: *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé* (Edipucrs, 1999); *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho* (Edipucrs, 2002); *Maniqueísmo: história, filosofia e religião* (2003); *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho* (Loyola, 2008) and *10 lições sobre Santo Agostinho* (Vozes, 2016).

Voluntad, amor y temporalidad. *Ordo amoris* y anticipación del futuro en Agustín de Hipona

Javier García-Valiño Abós
Universidad de Murcia
jgarciaval@gmail.com

Resumen

En este trabajo indagamos la relación entre el amor —o la voluntad amorosa—, la virtud y la temporalidad de la existencia humana en la perspectiva de la muerte y de un futuro escatológico, según Agustín de Hipona y en diálogo con Hannah Arendt. Examinamos la concepción agustiniana de la voluntad (como *vis animi* y *motus animi*), del amor (*dilectio*, *caritas*) —considerando la raíz volitiva del amor— y de la virtud como *ordo amoris*; y nos preguntamos, desde una perspectiva filosófico-teológica, si cabe un *amor mundi*: un «buen amor» a este mundo presente, siempre ordenado al amor supremo. Al reflexionar sobre el *ordo amoris* en relación con nuestra capacidad de anticipar amorosamente un futuro absoluto, entendemos que Agustín considera una cierta presencia de la eternidad en el tiempo presente. Así, el «buen amor» es el punto en el que la eternidad y el tiempo pueden abrazarse, mediante la virtud (teologal) de la esperanza.

Palabras claves: Agustín de Hipona; potencias del alma (*vires animi*); «buen amor»; virtud, esperanza

Abstract. *Will, Love and Temporality.* Ordo amoris *and Anticipation of the Future in Augustine of Hippo*

In this article we explore the relationship between love — or loving will —, virtue and temporality of human existence in the perspective of death and of an eschatological future, according to Augustine of Hippo and in dialogue with Hannah Arendt. We examine the Augustinian concept of the will (as *vis animi* and *motus animi*), of love (*dilectio*, *caritas*) — considering the volitional root of love — and of the virtue as *ordo amoris*; and we ask ourselves, from a philosophical-theological perspective, whether there is an *amor mundi*: a "good love" for this present world, always ordered to supreme love. Reflecting on the *ordo amoris* in relation to our ability to lovingly anticipate an absolute future, we understand that Augustine considers a certain presence of eternity in the present time. Thus "good love" is the point at which eternity and time can embrace, through the (theological) virtue of hope.

Keywords: Augustine of Hippo; powers of the soul (*vires animi*); "good love"; virtue; hope

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

Introducción
Amor y voluntad: la raíz volitiva del amor
El «buen amor»: *caritas* y *dilectio*
La virtud: *ordo amoris*
La anticipación amorosa de un futuro absoluto
Actitud ante el mundo presente: *amor mundi*
En la perspectiva de la muerte: una esperanza «sobrenatural»
El amor supremo
Conclusión
Referencias bibliográficas

Introducción

Gregorio Magno afirma: «amor ipse *notitia* est» (*Homiliae in Evangelia*, II, 27, 4: PL, 76, 1207), el amor mismo es conocimiento; y es fuente de conocimiento. La teoría del conocimiento o gnoseología es una de las disciplinas filosóficas clásicas o tradicionales en la academia; pero no hay una disciplina denominada «teoría del amor». Ciertamente, nos falta una *filosofía del amor*: una reflexión filosófica rigurosa sobre el amor, que muestre su raíz cognitiva y volitiva en la persona misma. Pues bien, en Agustín de Hipona y en otros maestros de la patrística y del medioevo, así como en algunos autores del s. xx, encontramos muchos elementos valiosos para remediar en gran medida esta lamentable carencia o laguna.

En este trabajo hemos indagado la relación entre el amor —o la voluntad amorosa— y la temporalidad de la existencia humana en el mundo, según Agustín de Hipona y en diálogo con Hannah Arendt, que hizo su investigación doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín, y siempre lo tuvo en el horizonte de su pensamiento. El marco antropológico es la concepción agustiniana de las facultades del alma; en particular, la *voluntas* y la *memoria*, siempre entrelazadas entre sí y con el *intellectus*.

Para esta cuestión, es muy relevante la capacidad de recordar o evocar el pasado y, sobre todo, la de anticipar el futuro, es decir, las potencias *memorativa* y *expectativa* del alma. Al examinar la esencia del amor en relación con la *temporalidad* de la condición humana, la perspectiva de la muerte y nuestra capacidad de anticipar amorosamente un futuro absoluto, Agustín considera una cierta presencia de la eternidad en el tiempo presente: en el *ahora*.

La categoría filosófica de *relación* también nos permite entender mejor una aportación original del hiponense: su doctrina de la virtud como *ordo amoris*, el orden del amor. En el trasfondo está siempre la noción antropológica de *corazón*, entendido como el núcleo más íntimo de la persona, que se mueve por el amor.

Amor y voluntad: la raíz volitiva del amor

Está claro que en Agustín, en Tomás de Aquino y en casi toda la tradición patrística y medieval, el amor tiene una raíz no sólo *cognitiva*, sino también

volitiva. Por eso, no podemos comprender el amor sin un concepto claro y consistente de *voluntad*.

Sobre la voluntad, considerada no sólo como potencia o facultad, sino también como acto u operación —esto es, como volición—, afirma Agustín:

> Para nosotros mismos, nuestra voluntad es conocidísima [*notissima*]; pues ni siquiera sabría que *yo quiero*, si no supiera *qué es* la voluntad misma. Y así, la voluntad se define de este modo: la voluntad es un movimiento del espíritu [*animus*], en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo (Agustín de Hipona, *De duabus animabus contra manicheos*, X, 14).

Y en otro texto se refiere así al acto volitivo de fruición: «yo tengo voluntad, y por ella me muevo para disfrutar de algo».

Podemos afirmar que la idea de una voluntad libre, tal como se ha entendido desde la filosofía medieval y moderna, no está presente en la filosofía antigua; al menos, antes de los estoicos. Aristóteles, principal precursor de la *voluntas* en la filosofía griega, entiende la *boúlesis* —el querer— como un «deseo racional», y la *proaíresis* como «elección deliberada», pero no contempla una potencia o facultad de querer que sea distinta del entendimiento.

Arendt considera a Agustín como «el primer filósofo de la voluntad» (Arendt, 2002: 316). Agustín y Tomás entienden que la voluntad humana se inclina naturalmente y, a la vez, libremente hacia el bien y la felicidad. Así, su objeto es siempre algo o alguien que se conoce o se considera como bueno y, sobre todo, el bien sumo o supremo, el fin último de la existencia humana: la felicidad (*beatitudo*), que consiste en contemplar y amar a Dios, el único que es amable por sí mismo en un sentido absoluto. Agustín considera que los demás bienes —incluida nuestra vida temporal y nuestro propio cuerpo, otras personas y todos los bienes que encontramos en el mundo— son amables no por sí mismos, sino *por amor de Dios* o en referencia a Él.

Agustín pone de relieve que sólo en Él puede descansar definitivamente nuestro corazón: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti» (Agustín de Hipona, *Confessiones*, I, 1, 1). Nuestra voluntad sólo puede descansar en un bien perfecto, infinito e imperecedero. Ciertamente, «el bien que el amor anhela se encuentra allende todos los meros deseos». En última instancia, «el objeto de mi anhelo sólo puede ser una cosa que yo pueda poseer y disfrutar, y en este contexto es muy característico que Agustín llegue incluso a hablar de Dios como 'objeto de fruición o disfrute'» (Arendt, 2001: 32).

Por esta razón, si queremos ordenar bien nuestros afectos y amores, hemos de disponernos a usar del mundo (*mundo uti*) de tal modo que podamos *ya ahora* comenzar a disfrutar de Dios (*Deo frui*), amándole *ex toto corde*, con todo el corazón. En este sentido, Agustín define la virtud como «el perfecto amor de Dios» (Agustín de Hipona, *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum*, I, 15, 25).

El «buen amor»: *caritas* y *dilectio*

En realidad, el amor es una *vis unitiva*, fuerza unitiva que brota de la voluntad, según Agustín; una «procesión interna de la voluntad», según Tomás[1], o «una configuración de la voluntad» y no un mero sentimiento o emoción, según H. Frankfurt (Frankfurt, 2007: 217). La dinámica propia e interna de la voluntad es el amor, que nos mueve hacia algo bueno o a procurar el bien para alguien.

Agustín considera el amor como la más poderosa fuerza *unificadora*. Como tal, es capaz de superar la escisión o división interna de la voluntad: la «ambivalencia volitiva» (cfr. Frankfurt, 2007: 161-163), haciéndola *plena* en cierto modo (cfr. García-Valiño, 2013: 11-21). Además, el amor es «el peso del alma» (*pondus animi*), su centro de gravedad: «mi peso es mi amor; él me lleva adondequiera que soy llevado» (*Confessiones*, XIII, 9, 10)[2]. Así pues, el amor es la fuerza motriz de la persona: la fuerza que determina *libremente*, en última instancia, el obrar humano.

Es obvio que, cuando se trata del amor *personal* —incluidos el amor de amistad y el amor erótico y esponsal—, el amor no se reduce en modo alguno a un deseo o apetito. Arendt observa que

> la traducción latina del *Nuevo Testamento* griego acertó a acomodar los tres términos griegos para el amor (*éros*, *storgé*, *agápe*) a los correspondientes latinos: *amor*, *dilectio*, *caritas*. […] Agustín […] de manera general, y aun sin coherencia plena, usa *amor* para designar el deseo y el anhelo (es decir, para el amor en su sentido más amplio, menos específico); *dilectio* para designar el amor a uno mismo y al prójimo; y *caritas* para designar el amor a Dios y al bien supremo (Arendt, 2001: 61).

Sin embargo, Gilson anota que, en los textos de Agustín, «el significado más general de *caridad* es 'el amor total de una persona a otra persona': el amor personal (como opuesto al amor a las cosas)» (Gilson, 1982: 177, nota 2); aunque Agustín normalmente usa también el verbo *diligere* y el sustantivo *dilectio* para el amor a las personas.

A su vez, la *caritas* y la *dilectio*, que constituyen el «buen amor», se distinguen netamente de la *cupiditas.* Es clave la distinción agustiniana de estos dos amores[3] o tipos de amor: *cupiditas* y *caritas* (o *dilectio*). La *cupiditas* es un amor

1. Tomás de Aquino, en diálogo con el hiponense, definirá así el amor: «[…] amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam *impressio* relicta ex volito in voluntate, aut quaedam *unio* unius ad alterum»; el amor, que es una procesión *interna* de la voluntad, no es una semejanza de la voluntad o de lo querido, sino cierta *impresión* dejada por lo querido (o amado) en la voluntad (del amante), o bien cierta *unión* de uno al otro: de la voluntad a lo querido o amado (Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11).
2. «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror».
3. En el fondo, la *cupiditas* es un amor desordenado o desmesurado a sí mismo, que no respeta la prioridad absoluta del amor de Dios y puede llegar incluso a despreciarlo: «*Dos amores* han dado origen a dos ciudades: el *amor de sí mismo* hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrenal; y el *amor de Dios* hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera ciudad se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor» (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIV, 28).

equivocado o errado, mundano, que se aferra a los bienes de este mundo. «En contraste con él, el amor justo, que busca la eternidad y el futuro absoluto, es llamado *caritas*: 'la raíz de todos los males es *cupiditas*, la raíz de todos los bienes es *caritas*' (Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, XC, 1, 8)» (Arendt, 2001: 33-34).

La virtud: *ordo amoris*

Hemos subrayado la estrecha relación entre el buen amor y la virtud en Agustín. Su doctrina sobre la virtud no es sistemática y sufre algunas transformaciones a través de sus obras. En *De civitate Dei* Agustín define claramente la virtud como *ordo amoris*:

> Ahora bien, el Creador, si de verdad es amado, es decir, si es amado Él mismo, no otra cosa en su lugar que no sea Él, no puede ser *mal* amado. El mismo amor que nos hace amar *bien* lo que debe ser amado, debe ser amado también *ordenadamente*, a fin de que pueda estar en nosotros la *virtud* por la que se vive *bien*. Por eso me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es ésta: el orden del amor (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XV, 22)[4].

Así pues, el amor recto, *bien ordenado*, es el principio de una vida verdaderamente virtuosa, de una conducta recta y buena de los hombres en medio de las vicisitudes de este mundo. Este buen amor es el criterio ético más seguro, la luz que alumbra nuestros pasos en este camino hacia la plenitud que anhelamos y de algún modo ya vislumbramos. En este sentido, dice Agustín: «la verdadera virtud consiste en hacer un buen uso de los bienes y de los males y referirlo todo al fin último» (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIX, 10).

El amor bien ordenado corrige y remedia las desviaciones y extravíos de nuestra vida, de nuestros actos libres. Por eso, el hiponense te exhorta así: «guarda el orden, y el orden te guardará a ti»[5]; «ama y haz lo que quieras» (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8)[6].

La jerarquía del amor, esto es, el *ordo amoris*, «distingue lo que está sobre nosotros (*supra nos*), lo que está junto a nosotros (*iuxta nos*) y lo que está por debajo de nosotros (*infra nos*)» (Arendt, 2001: 62). En este orden jerárquico, mi prójimo ocupa un lugar *iuxta nos*: está junto a mí. Por esta razón, he de amarlo «como a mí mismo», según el precepto bíblico, pero no más que a mí mismo, considerando que también él —como yo mismo— está llamado a buscar y encontrar a Dios y a amarlo *supra nos*; más aún, *supra omnia*. En este sentido, afirma Agustín: «todo hombre *en cuanto hombre* ha de ser amado por

4. «Creator autem, si veraciter ametur, hoc est, si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, *male* amari non potest. Nam et amor ipse *ordinate* amandus est, quo *bene* amatur quod amandum est, ut sit in nobis *virtus* qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, *ordo* est *amoris*».
5. «Serva ordinem, et ordo servabit te».
6. «Dilige, et quod vis fac».

Dios [*propter Deum*], y Dios por Sí mismo» (Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, I, 27, 28).

Hemos citado antes el célebre precepto agustiniano: «ama y haz lo que quieras». Claro está que esas palabras pueden ser mal interpretadas. Para entender bien su sentido, hemos de considerar a la vez esta prevención del hiponense: «ama, pero cuídate de qué es lo que amas» (Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, 90, 31, 5); examina bien dónde pones tu corazón y tus afectos. Aquí resuena la sentencia evangélica: «donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (*Mt* 6, 21)[7].

En la misma homilía en la que aparece el famoso precepto, Agustín propone un ejemplo que ilustra bien este buen amor o amor ordenado. Si una persona tuviera que escoger entre ser sometida a disciplina y ser tratada con cariño, sin duda elegiría lo segundo. Pero supongamos que el que usa de disciplina es el padre del niño y el que da la caricia es un secuestrador. «En ese caso, estamos ante el amor que disciplina y la maldad que acaricia» (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8).

La bondad de nuestras obras radica principalmente en el orden o rectitud del amor: en la pureza y bondad del corazón. De esta raíz sana y vigorosa proceden los frutos buenos. Y propone esta imagen:

> Las espinas también llevan flores: ciertas acciones parecen duras, aun salvajes; pero son hechas para ejercer una disciplina inspirada en la caridad. Entonces he aquí un precepto breve: «ama y haz lo que quieras». Si te callas, hazlo por amor; si gritas, hazlo también por amor; si corriges, que sea por amor; si te abstienes, también por amor. Que la raíz de amor esté en tu interior [en tu corazón], y así nada podrá salir [de ti] sino lo que es bueno (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8).

La anticipación amorosa de un futuro absoluto

En su lectura de Agustín, Arendt ha destacado no sólo el valor e importancia de la memoria —la capacidad humana de evocar el pasado, que arroja luz sobre el presente—, sino también la capacidad de *anticipar el futuro* y de hacerlo *amorosamente*: no sólo un futuro mejor en el curso temporal de nuestra existencia en el mundo, que es breve —«tempus breve est»—, sino sobre todo la plenitud futura, escatológica: el «futuro absoluto».

Según Agustín, el futuro anticipado en este tiempo presente establece el orden y la medida del amor: «dilectionis ordo et mensura» (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 8, 12); y así nos dispone a vivir virtuosamente en este mundo. Arendt advierte que «el bien supremo es visto en la perspectiva del futuro absoluto *de uno mismo* […]. En el orden del amor no está incluido todo, sino sólo lo que mantiene una relación conmigo» (Arendt, 2001: 62). Ahora habitamos el mundo, y a él pertenece nuestra existencia corporal; pero,

7. «Ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum».

en virtud de la *dilectio* y la *caritas*, vivimos el presente en tensión y referencia a ese futuro que está más allá del tiempo: en la eternidad. En este sentido, «el tiempo es cierta parte de la eternidad» (Cicerón, *De inventione*, 1, 26, 39)[8].

Así pues, Agustín parece entender que hay una proyección de la felicidad o la plenitud —el cumplimiento pleno— hacia un futuro absoluto, con la consiguiente imposibilidad de la perfección o santidad en el presente. De ahí la cuestión de cómo hemos de vivir el tiempo presente. Ciertamente, es posible ordenar el presente en la perspectiva de un futuro absoluto. En la medida en que podemos anticipar ese futuro en el deseo y en la esperanza, «el 'bien supremo' *es traído al presente* y puede regir y regular la vida en este mundo» (Arendt, 2001: 63-64). Así aprendemos a vivir el presente con «vibración de eternidad».

Actitud ante el mundo presente: *amor mundi*

Ahora bien, de acuerdo con la doctrina agustiniana del *ordo amoris*, ¿es posible amar *bien* este mundo de algún modo? ¿Podemos cultivar un auténtico —e incluso «apasionado»— *amor mundi*: amor al mundo y a lo que hay en él —incluidos nuestros propios cuerpos—, en lugar del *contemptus mundi*: el desprecio o menosprecio del mundo, que está tan presente en la tradición cristiana?[9]

¿Cuál ha de ser, pues, nuestra actitud ante este tiempo presente y fugaz, ante este momento de la historia en el que nos ha tocado vivir y que en cierto sentido se nos ha encomendado? Agustín se hace cargo de la temporalidad de nuestra condición, y nos ha dejado una interesante reflexión sobre el tiempo en el libro XI de las *Confessiones*.

Sobre la *anticipación* en el amor de una plenitud futura, aquí y ahora, nos parece relevante este texto de Agustín, que expresa —mediante una bella comparación— una visión optimista y esperanzada de nuestra labor cotidiana:

> Vosotros no veis ahora la importancia del bien que hacéis; tampoco el labriego, al sembrar, tiene delante las mieses; pero *confía* en la tierra. ¿Por qué no confías tú en Dios? Llegará un día que será el de nuestra cosecha. Imagínate

8. «Tempus est quaedam pars aeternitatis».
9. Este menosprecio del mundo material y visible, y en particular del mundo como *saeculum* —el siglo: la sociedad y la cultura de cada época— en cuanto que sigue un camino diferente y muchas veces contrario a la vida *según el Espíritu*, ha sido constante en la tradición y la literatura cristianas, al menos desde que terminó la época de las persecuciones y, ante un «relajamiento general» de la vida cristiana, comenzaron a aflorar las primeras formas de *vida religiosa* (eremítica y cenobítica). Está claro que la influencia —sin duda, excesiva— del platonismo en el pensamiento cristiano durante siglos, ha sido uno de los factores principales de esa tendencia a menospreciar este mundo y a retirarse de él. Podemos decir que, en la historia del cristianismo, siempre ha habido un equilibrio problemático y difícil entre dos tendencias: por un lado, el *contemptus* y *fuga mundi*; por otro lado, el *amor mundi*, amor al mundo, cuya razón principal es la bondad radical del mundo, de todo lo que Dios ha creado. Los cristianos —al menos, los *seculares*: los que no tienen una vocación a la vida religiosa, es decir, laicos y clérigos seculares— están llamados precisamente a *amar el mundo* sin ser «mundanos» y a transformarlo según el proyecto de Dios, puesto que Él les ha encomendado esa misión en la misma época en la que viven.

> que nos hallamos ahora en las faenas de labranza; mas labramos para recoger después, según aquello de la Escritura: «Los que sembraban con lágrimas, / cosechan entre cantares. / Al ir, iban llorando, / llevando la semilla; / al volver, vuelven cantando, / trayendo sus gavillas» (*Sal* 125, 5-6) (Agustín de Hipona, *Sermón* 102, 5).

Hay, pues, una estrecha relación entre *dilectio* y *spes*: amor y esperanza. La «diligencia» (lat. *diligere*, amar) del amante, que es una laboriosidad animada y orientada por un amor ordenado, anticipa un «mundo futuro» que podría llegar a superar nuestras mejores expectativas; es decir, un futuro absoluto. Es un amor vigilante y solícito —«cor meum vigilat»— que actualiza o mantiene viva la esperanza[10]; y ésta, a su vez, determina el orden del amor.

Así pues, aun teniendo muy presente nuestra fragilidad corporal y moral, así como la certeza de la muerte, el «buen amor» abre caminos de libertad y anticipa un futuro luminoso, sin dejar de amar el mundo presente. En este sentido, el *ordo amoris* nos permite vivir sin miedo a la vida y sin miedo a la muerte, sabiendo que somos peregrinos hacia una morada mejor y permanente, ya que «no tenemos aquí una ciudad permanente, sino que andamos *buscando la futura*» (*Heb* 13, 14)[11].

De este modo, nuestra actitud ante el tiempo bien puede ser ésta: «recordar con *gratitud* el pasado, vivir con *pasión* el presente y abrirnos con *confianza* al futuro» (Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, n. 1): gratitud, pasión y confianza.

En la perspectiva de la muerte: una esperanza «sobrenatural»

Ahora bien, esta confianza no puede ser meramente humana, porque estamos destinados a morir y *Crónos* tiende a devorarlo todo. Como discípula de Heidegger y de Jaspers, Arendt ha puesto de relieve este aspecto: en su lectura de Agustín, contempla al hombre como *moriturus*: ser destinado a morir, al que Heidegger denomina *Sein-zum-Tode* («ser-para-la-muerte»). En esa perspectiva de la muerte y de la fugacidad de nuestro tiempo, nos atenaza siempre el temor a perder el objeto de nuestros amores; en particular, el temor a que se nos mueran las personas a las que amamos; y entendemos que todos los bienes intramundanos son precarios y transitorios, y siempre tienen un valor relativo.

Ese temor e incertidumbre ante el futuro nos impide vivir con serenidad y alegría el tiempo presente:

10. Esta esperanza escatológica en un mundo futuro se funda, ciertamente, en la fe: en *creer* en la *vita venturi saeculi*, la vida del mundo futuro; pero no es en modo alguno una esperanza irracional. «En unidad con la fe y la caridad, la esperanza nos proyecta hacia un futuro cierto, […] da un impulso y una fuerza nueva para vivir cada día. No nos dejemos robar la esperanza, no permitamos que la banalicen con soluciones y propuestas inmediatas que […] 'fragmentan' el tiempo, transformándolo en espacio. El tiempo es siempre superior al espacio. […] El tiempo proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza» (Francisco, Carta encíclica *Lumen fidei*, sobre la fe, 29-VI-2013, n. 57).
11. «Non enim habemus hic manentem civitatem, sed *futuram inquirimus*» (*Vulgata*).

> Obligados constantemente […] por el temor a un futuro que es incierto, privamos a cada momento presente de su serenidad, de su intrínseca relevancia, que somos incapaces de disfrutar. Y así el futuro destruye el presente. […] Para san Agustín […] el problema de la felicidad humana estriba en que constantemente la asedia el temor (*metus*) (Arendt, 2001: 26).

Por esta razón, esa confianza ante el futuro no puede florecer ni sostenerse sin una esperanza «sobrenatural»: una virtud que sobrepasa nuestra capacidad «natural» y que se dice *teologal* justamente porque tiene en Dios su fuente y su objeto propio.

En esta disposición habitual del alma ante el mundo y el tiempo, que hemos descrito —siguiendo a Juan Pablo II— como gratitud, pasión (en el sentido de «apasionamiento»: en alemán, *Leidenschaft*) y confianza, se ponen en juego, bien entrelazadas, sus tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad.

El amor supremo

El amor *bien ordenado* me impulsa a amar a los hombres *en cuanto tales*, puesto que en cada uno de ellos ha quedado plasmada la imagen y semejanza de Dios[12]. Por esta razón, a la pregunta: «Proximus quis?», ¿quién es mi prójimo?, responde: «omnis homo», todo hombre.

> Así, quien no ama al hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve, pues Dios es amor, del que carece el que no ama al hermano? Y no debe preocuparnos con cuánta intensidad hemos de amar al hermano, con cuánta a Dios: a Dios hemos de amarle incomparablemente más que a nosotros mismos, pero al hermano tanto como nos amamos a nosotros mismos; y, cuanto más amamos a Dios, tanto más nos amamos a nosotros mismos. *Con una misma caridad* amamos a Dios y al prójimo: pero a Dios por Dios; a nosotros mismos y al prójimo, por Dios (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 8, 12)[13].

En la tradición agustiniana se ha subrayado esta supremacía del amor divino, que ordena el amor humano y todos los amores nobles, como el amor a la patria. Así lo ha explicado Albino Luciani:

> No sería justo decir: «o Dios o el hombre». Deben amarse Dios y el hombre. A este último, nunca más que a Dios o contra Dios o igual que a Dios. En otras palabras: el amor a Dios es ciertamente *prevalente, pero no exclusivo*. La

12. Agustín afirma que los ama no por ser hombres singulares, sino «por tener almas racionales que —hasta en los ladrones— son objeto de mi amor» (Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, 7; *cfr.* también *De doctrina christiana*, I, 2, 7 y 28; III, 16, 24).
13. «Itaque qui fratrem quem videt non diligit, Deum, quem propterea non videt, quia Deus dilectio est, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Nec illa iam quaestio moveat, quantum *fratri* charitatis debeamus impendere, quantum *Deo*: incomparabiliter plus quam nobis Deo, fratri autem quantum nobis ipsis: nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. Ex *una* igitur *eademque charitate* Deum proximumque diligimus: sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum».

> Biblia declara a Jacob santo y amado por Dios; lo muestra empleando siete años en conquistar a Raquel como mujer, y le parecen pocos años —tanto era su amor por ella—. Francisco de Sales comenta estas palabras: «Jacob —escribe— ama a Raquel con todas sus fuerzas, y con todas sus fuerzas ama a Dios; pero no por ello ama a Raquel como a Dios, ni a Dios como a Raquel. Ama a Dios como *su Dios* sobre todas las cosas y *más que a sí mismo*; ama a Raquel como *su mujer* sobre todas las otras mujeres y *como a sí mismo*. Ama a Dios con amor absoluto y soberanamente sumo, y a Raquel con su amor marital; *un amor no es contrario al otro*, porque el de Raquel no viola las supremas ventajas del amor de Dios» (Juan Pablo I, Discurso en la audiencia general, 27-IX-1978).

Conclusión

En conclusión, la reflexión de H. Arendt sobre el concepto agustiniano de amor, así como la doctrina de la virtud como *ordo amoris*, iluminan una cuestión crucial de la antropología filosófica. Esta cuestión es la esencia del amor y su raíz volitiva, así como la perfección de la voluntad —y, en fin, de la persona misma— en el amor y la primacía de éste como fuente de sentido para orientar hacia un futuro absoluto la existencia humana en este mundo, marcada por la temporalidad y la perspectiva de la muerte.

El ser humano, ejerciendo su libre voluntad como *dilectio* o *caritas*, es decir, como amor *bien ordenado*, es capaz de vivir virtuosamente mediante la anticipación amorosa de una plenitud futura; una plenitud que no sólo no es ilusoria, sino que se incoa ya en el tiempo presente. Así, toda persona de buena voluntad puede encontrar siempre un camino para sobreponerse a su constitutiva fragilidad: amando *bien* a su prójimo, ponderando sabiamente el valor de los bienes temporales —intramundanos— y amando intensamente el mundo en el que habita, a pesar de su transitoriedad.

En este camino, el «buen amor» es el punto en el que la eternidad y el tiempo pueden encontrarse y abrazarse, mediante la virtud de la esperanza, que siempre abre el camino hacia un futuro más luminoso; porque —como afirma la sentencia agustiniana— «donde hay una voluntad, hay un camino».

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro. Edición en lengua inglesa: (1995). *Love and Saint Augustine*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

— (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós. Ed. original: (1978). *The Life of the Mind*. San Diego, Nueva York y Londres: Harcourt Brace & Company.

Djuth, Marianne (1994). «Where There's a Will, There's a Way: Augustine on the *recta via* and the Good Will's Origin before 396». *The University of Dayton Review*, 22/3, 237-250.

Frankfurt, Harry G. (2007). *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires y Madrid: Katz. Edición original en lengua inglesa: (2006). *Necessity, volition and love*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
García-Valiño, Javier (2013). «La división y el conflicto interior de la voluntad humana, y su resolución en el amor, según Agustín de Hipona». *Revista española de filosofía medieval*, 20, 11-21.
Gilson, Étienne (1982). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Javier García-Valiño Abós es licenciado en Filosofía por la Universidad de Sevilla y doctor en Filosofía por la Universidad de Málaga, con la tesis doctoral: «La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas». También ha cursado estudios de Filología Clásica, así como el máster del Pontificio Instituto *Juan Pablo II* para estudios sobre matrimonio y familia. Es funcionario de carrera del Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria y profesor de Filosofía desde el curso 1992-93 en centros docentes de varias provincias españolas. Ha colaborado con el máster en Filosofía contemporánea y sus presupuestos históricos (Universidad de Murcia): sobre Tomás de Aquino, la voluntad y el voluntarismo medieval; y con el máster en Bioética de la Universidad Católica *San Antonio* de Murcia. Ha publicado reseñas y recensiones, artículos, comunicaciones y ponencias a congresos sobre diversos temas de su especialidad y otras cuestiones actuales; en particular, sobre filosofía antigua y medieval; la persona, la voluntad y el amor (en diálogo con autores como Aristóteles y Agustín); laicidad, laicismo, escuela pública y libertad religiosa; y las relaciones entre fe y razón (sobre todo, en Benedicto XVI).

Javier García-Valiño Abós holds a degree in Philosophy from the Universidad de Sevilla and a PhD in Philosophy from the Universidad de Málaga, with the doctoral thesis: «The human will in Thomas Aquinas. A study from its Greek, Patristic and Scholastic sources». He has also studied Classical Philology and the MA of the Pontifical Institute *John Paul II* for studies on marriage and family. He is civil servant of the Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria (Secondary School) and teacher of Philosophy since 1992-93 in several educational institutions in Spain. He has collaborated with the MA in Contemporary Philosophy and its Historical Foundations (Universidad de Murcia): on Thomas Aquinas, the Will and Medieval Voluntarism; also, with the MA in Bioethics of the Catholic University *Saint Antonio* de Murcia. He has published book reviews, articles, presentations and conference papers on several topics of his speciality and other current issues: on Ancient and Medieval Philosophy; on Person, Will and Love (in dialogue with authors such as Aristotle and Augustine); on Secularism, Public School and Religious Freedom; and on the relations between Faith and Reason (especially in Benedict XVI).

La cosmología de Hermann de Carintia: el *De essentiis* (1143)

Francisco Tauste Alcocer
Societat Catalana de Filosofia
ftauste@xtec.cat

Resumen

El *De essentiis* es el mejor exponente de las ideas cosmológicas que están en vigor en los ambientes culturales cercanos a los traductores de Toledo y al entorno de Pedro el Venerable. Fue escrito por Hermann de Carintia, uno de los traductores que estuvo en contacto con los pensadores de Chartres y de los reinos cristianos peninsulares del siglo XII. Su concepción cosmológica es de influencia arábiga, donde también está presente la tradición del *Timeo*, el aristotelismo y la ciencia alejandrina, dentro del marco neoplatónico cristiano vigente hasta ahora en la cultura monástica. Para Hermann el mundo físico se fundamenta en el número y la medida. La relación matemática entre el mundo supralunar (las ocho esferas planetarias) y el mundo sublunar (los cuatro elementos) es de 8 a 4. Debemos subrayar, también, la importancia de la doctrina del hylemorfismo universal que recibe de Ibn Gabirol. Con estas ideas se produce un avance importante hacia la Escolástica.

Palabras clave: número; medida; esferas planetarias; elementos; hylemorfismo universal

Abstract. *The Cosmology of Hermann of Carintia: the* De essentiis *(1143)*

The *De essentiis* is the best exponent of the cosmological ideas that prevail in the cultural environments of the translators of Toledo and the intellectual milieu of Peter the venerable. It was written by Hermann of Carinthia, one of the translators who was in contact with the thinkers of Chartres and the peninsular Christian kingdoms of the twelfth century. His cosmological conception is of Arabic influence, where the tradition of the *Timaeus*, Aristotelianism and Alexandrian science are present, inscribed within the lasting Christian-Neoplatonic framework of monastic culture. For Hermann this physical world is based on number and measure. The mathematical relationship between the supralunary world (the eight planetary spheres) and the sublunary world (the four elements) is 8 to 4. We must also emphasize the importance of the doctrine of universal hylemorphism that he receives from Ibn Gabirol. With these ideas an important step towards Scholasticism takes place.

Keywords: number; measure; planetary spheres; elements; universal hylemorphism

Sumario

1. Aproximación biográfica
2. Las traducciones en los reinos cristianos
3. El *De essentiis* (DE)
4. Conclusión
Referencias bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

1. Aproximación biográfica

El año 1946 el P. Manuel Alonso publicó en *Miscellanea Comillas* una edición, bastante lograda para la época, de la obra de cosmología de Hermann de Carintia *De essentiis*. Posteriormente, en 1982 y en la editorial de Leiden E. J. Brill, Charles Burnett realizó una edición crítica con un comentario hermenéutico que nos sitúa en las fuentes greco-árabes del texto.

Pero, ¿quién fue Hermann de Carintia? Lo primero que hemos de afirmar, como reconoce el propio P. Alonso es que este Hermann no se ha de confundir ni con Hermann el Contractus, monje de Reichenau (1013-1054) ni con Hermann el Alemán que, en tiempos de Alfonso X el Sabio, llegó a ser obispo de Astorga.

Hermann de Carintia, nacido a finales del siglo XI o a comienzos del XII, procedía de la región de Istria central. Después de estudiar en Chartres con Teodorico, al que le dedicó la traducción del Planisferio de Ptolomeo, viajó a Damasco para aprender árabe con el fin de traducir textos de astronomía, geometría y matemáticas. Posteriormente quiso perfeccionar sus conocimientos en los reinos hispanos. Su compañero de viaje durante estos años fue Robert de Ketton, oriundo de Chester, el cual estaba también movido por idénticos ideales.

Ambos se identifican con los traductores del Corán y de otros escritos religiosos árabes, que estaban realizando por encargo del abad de Cluny Pedro el Venerable, un trabajo que llevaron a cabo junto al Ebro. Estas obras son dos: *De generatione Mahumeti*, escrita en León entre 1141 y 1142 y la *Translatio Alcorani*, terminada con Robert de Ketton en 1143.

El título de *scholasticus* que le da Pedro el Venerable en su carta a san Bernardo indica que desempeñaba un magisterio efectivo, sobre todo en lo relacionado con las ciencias del *Quadrivium*. Y el hecho de encontrarse cerca del Ebro se pudo deber a la proximidad del verano, estación que aprovechaban para realizar sus observaciones astronómicas y para terminar las traducciones de los tratados árabes.

Porque, efectivamente, llegó a traducir los *Elementos* de Euclides, el *Planisferio* y el *Almagesto* de Ptolomeo, las obras de Galeno, el *Liber de circulis*, el *Liber de invenienda radice*, el *Liber de compositione astrolabii*, las *Tablas astronómicas* de Al-Khwarizmi, el *Liber imbrium* y el *De spheris* de Theodosius.

Pero, sobre todo, es célebre su traducción del *Introductorium magnum* de Abu Ma'shar, traducido dos veces, una en 1133 por Juan de Sevilla y otra por nuestro Hermann en 1140. En esta obra se nos señala que cada movimiento del mundo sublunar está en estricta dependencia de los movimientos de los cuerpos superiores, que están animados y actúan como agentes del Creador. El único límite de su actuación es la propia voluntad divina.

Al referirse a los seres de este mundo, indica que todo individuo consta de tres propiedades: las de la materia, las de la forma y el efecto de las estrellas. En definitiva, los cambios planetarios repercuten en el mundo sublunar, siguiendo la jerarquía ontológica que se da en los cielos y por eso los denomi-

namos dioses-astros, los cuales se pueden considerar como servidores de las órdenes de la Providencia.

Hemos de ver a Hermann de Carintia como el primer cosmólogo latino del equipo de los traductores de Toledo que está inspirado en la filosofía natural de Aristóteles. En su obra mezcla su preocupación científica (físico-matemática y astronómica) con el platonismo y el neoplatonismo hermético junto a la ciencia árabe. Y todo ello bajo un trasfondo teológico de honda raíz cristiana.

Su concepción del mundo físico es de fuente árabe: siguiendo a Al-Farabi sitúa la Física entre las Matemáticas y al Teología. Pero esta influencia teológica, tan importante en el Medievo, deja de ser algo determinante merced al naturalismo greco-árabe.

Efectivamente, las obras griegas que había traducido (Euclides, Ptolomeo y Galeno) implicaban un nuevo enfoque epistemológico en el mundo del Occidente latino: el saber se va convirtiendo en algo más mundano y está regido por la *curiositas* que había sido tan denostada por san Agustín. Asistimos a una tendencia hacia la autonomía de los saberes científicos, lo cual supone el eclipse definitivo de la manera de pensar monástica, a la que había sido fiel san Anselmo, y abre un nuevo campo académico: el saber escolástico.

Por ello, no es de extrañar que todo un abad cluniacense como Pedro el Venerable reconozca en nuestro autor a un auténtico experto en las artes del *Quadrivium*, lo que hoy representaría un científico físico-matemático.

El *De essentiis*, obra escrita en 1143, es la más notable aplicación de la astrología árabe a la especulación metafísica latina de raíz neoplatónica, tal y como se fue desarrollando en la escuela de Chartres.

Las autoridades en las que se apoya esta obra son: los *Elementos* de Euclides, la obra astronómica de Ptolomeo, la astrología de Abu Ma'shar, la teoría del movimiento de Aristóteles (locomoción, alteración y transferencia) y el *De radiis* de Al-Kindi.

Hermann, con un enfoque platónico, nos habla de la armonía entre el alma y el cuerpo y cómo el principio de simpatía que reina en todas las partes del Universo se confunde con el amor.

Al resaltar esta armonía cósmica de carácter matemático, intenta tener en cuenta toda la tradición latina del *Timeo* que pasa por Calcidio, Macrobio, Boecio, san Isidoro y, como hemos señalado antes, llega hasta Chartres.

Un autor que será uno de los primeros en divulgar esta cosmología greco-árabe es el hispano-cristiano Domingo Gundisalvo.

2. Las traducciones en los reinos cristianos

La actividad traductora, debido a la necesidad de comunicar al mundo cristiano la ciencia greco-árabe, adquiere una cierta consistencia en la segunda mitad del siglo XI junto al valle del Ebro, en las localidades de Zaragoza, Tarazona y Tudela. La importancia de esta región se fue consolidando merced a la entrada de los almohades que, por su intolerancia, hicieron huir a muchos judíos y mozárabes hacia el norte.

En Tarazona destaca Hugo de Santalla bajo el obispado de D. Miguel (1119-1151). En Pamplona trabajaron Robert de Ketton junto a nuestro Hermann de Carintia en la traducción del *Corán* a instancias de Pedro el Venerable.

Solo nos cabe añadir dos testimonios de la época para aproximarnos a la atmósfera intelectual que envuelve esta empresa traductora: una es de Daniel de Morley que reconoce que «hoy es en Toledo donde se enseña a las gentes la ciencia árabe, basada principalmente en el *Quadrivium*…» y otro es de Adelardo de Bath que llega a afirmar que «he aprendido de mis maestros árabes a tomar la razón como guía» (véanse ambas citas en Le Goff, 1986: 63).

La conquista de Toledo por Alfonso VI (1085) fue un elemento decisivo que amplió el marco geográfico de esta tarea traductora de obras árabes de matemáticas, astronomía, medicina y filosofía. Toledo aparece como un centro muy relevante donde se intensifica esta actividad debido a la cantidad de obras que tenían sus bibliotecas y, al contar con una población que dominaba diversas lenguas, y por ello, capaz de leer en árabe y en latín, fue posible realizar esta labor de extensión cultural que permitió que el Occidente cristiano contara con un Aristóteles latino a partir de los textos árabes.

3. El *De essentiis* (DE)

El *De essentiis* de Hermann de Carintia es el testimonio más fehaciente de la recepción de la nueva ciencia árabe en el Occidente cristiano, ya que refleja fielmente el ambiente intelectual y las preocupaciones científicas de los traductores cristianos instalados en las nuevas tierras reconquistadas.

Su concepción del mundo físico es de fuente arábiga, utilizando razonamientos biológicos, mecánicos y numerológicos basados en las obras físicas de Aristóteles y en la obra matemática de Boecio: *De institutione arithmetica*.

El libro primero del *De essentiis* se refiere a la causa primordial (*causa gignens et efficiens*) y a la generación primera. Denomina esencias a aquellas realidades «quae semper sunt» y están representadas por la causa, el movimiento, el lugar, el tiempo y la *habitudo* (*causa*, *motus*, *locus*, *tempus*, *habitudo*). A la hora de considerar los principios de todas las cosas que se han de generar, se refiere fundamentalmente a tres: la causa eficiente, la forma (*id ex quo aliquid fit*) y la materia (*id in quo aliquid fit)*. Si la materia representa la necesidad de la forma, ésta se puede considerar como el ornato de la materia.

La concepción creacionista de Hermann se apoya en el principio de que nada puede ser engendrado sin una causa generadora (*causa gignens*), ya que en toda generación hemos de tener en cuenta al autor que genera (*universitatis opifex*) que debe ser considerado como la causa que lo mueve todo. Dicha causa puede ser vista o bien como causa primaria o como causa secundaria. La primaria es una, simple e inmóvil, que se nos presenta como la razón estable que posibilita el movimiento de todos los seres. Las causas secundarias, que constituyen los instrumentos de la causa primaria, se manifiestan en la generación, proceso posterior a la creación.

La naturaleza de las causas primordiales, que determinan toda realidad subordinada a ellas, está simbolizada por la diosa Sabiduría (*Sophia*), que inspira este tratado, y consiste en las cuatro ramas del *Quadrivium*: Aritmética, Geometría, Astronomía y Música. Desde esta perspectiva es como debemos ver la influencia del *De institutione aritmethica* de Boecio.

Mientras que el libro I trata de la generación primera: la *creatio*, el libro II trata de la generación secundaria o *generatio*. Esta *causa gignens et efficiens*, razón de todo movimiento, se identifica con el *Logos* o Palabra divina, que se encarnó en la humanidad de Cristo, nuestro Señor (*Kyrios*):

> Cum spiritum dei et verbum eius esse profert, concedit pariter spiritum dei non esse nisi deum (cum nihil diversum esse in deo et ipse fateatur) nec tamen Christum dominum nostrum deum esse cognoscere potest (Hermann de Carintia, 1982: 80).

Al establecer la distinción entre la *creatio* (lib. I) y la *generatio* (lib. II), se destaca especialmente el papel de las causas segundas cuya autonomía relativa fue uno de los elementos fundamentales de la doctrina de la creación en la escuela de Chartres. La *creatio* es definida así: «a primordio principiorum ex nihilo» y la *generatio* de este modo: «ex antedictis principiis usque nunc». En la creación el Artífice y el instrumento está representado por la misma persona, en la generación no.

La materia no existió eternamente, sino que fue creada por el divino Artífice juntamente con la forma y así se hizo «cum nulla necessitas cogeret». Dios es, por tanto, el autor de todas las cosas, *ipse prudentissimus artifex*. A partir de aquí, lo cuerpos de este mundo están formados por la composición de las semillas elementales que no son sino los cuatro elementos formados por las cualidades primarias: lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco. Por tanto, las materias de las cosas son las primeras semillas de cada composición que constituyen los cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Coincide este planteamiento con la definición dada por Guillermo de Conches del término *elementum*: «id quod in constitutione corporis invenitur primum, in resolutione postremum» (Conches, 1967: 3).

En la constitución del cuerpo mundano intervienen doce seres, de los cuales ocho pertenecen al mundo superior. Se presentan como causas generativas y desempeñan un papel masculino en este proceso. Por el contrario, los cuatro seres que pertenecen al mundo inferior tienen un rol femenino y se presentan como causas nutricionales.

Cotejando este planteamiento con el de los autores de Chartres podemos ver lo que señala, por ejemplo, Bernardo Silvestre:

> Ignis namque ethereus, sociabilis et maritus, gremio Telluris coniugis affusus, generationem rerum publicam quam de calore suo producit ad vitam eam inferioribus elementis comodat nutriendum (Silvestre, 1978: 117).

En la generación de los seres mundanos existen dos formas de composición de los cuerpos, la primera es la que constituye el primer orden de la sustancia

y está formada por los cuatro elementos del mundo inferior, la segunda o composición secundaria, que está formada por el segundo orden de la esencia y está representada por los ocho círculos planetarios.

La sustancia es el socio pasivo del universo. Dios divide las semillas de la sustancia en masculinas y femeninas y las coloca en un orden armónico, tratando de unirlas para dar origen a los cuatro elementos que determinan las regiones del mundo sublunar: la tierra, el agua, el aire y el fuego.

A su vez, la esencia constituye el segundo orden de la composición y está formada por las mismas semillas que la sustancia, sin llegar a admitir una quinta esencia y estando representada por los ocho círculos planetarios, desde la luna hasta el círculo de las estrellas fijas.

La relación entre la sustancia y la esencia se expresa numéricamente, ya que los números pueden considerarse como los jefes o líderes de la armonía universal. Esta relación numérica se concreta de manera que toda la serie de la esencia sea el doble del de la sustancia.

Así pues, si la sustancia está formada por los círculos de los cuatro elementos del mundo inferior y la esencia está representada por los ocho círculos planetarios, entonces la relación ha de ser de 8 a 4, una relación que Euclides denomina *equa proporcionalitas*, la cual representa el mejor vínculo de unión de todas las cosas del universo (Euclides, 1996: 16).

Mientras el tema del libro I es el estudio de la primera causa, Dios, y de los tres principios básicos: la materia, la forma y la causa móvil, hasta llegar a la primera génesis a partir de estos principios: el cuerpo del universo, el libro II trata de los seres de la naturaleza que siguen sus leyes. Por cierto, éste es un concepto difícil de definir. Cicerón y Séneca, siguiendo la filosofía estoica, definen a la naturaleza como la razón divina inserta en todas las partes del mundo.

A continuación, nuestro autor pasa a tratar los diferentes movimientos de la denominada generación secundaria: la traslación y la alteración, para explicarnos el paso de la composición primaria a la secundaria. El lugar y el tiempo se expresan de manera cuantitativa, uno a través del espacio y el otro a través del movimiento. El Universo es el lugar de todos los objetos de manera que todas sus partes están determinadas por el espacio y el número. El tiempo, siguiendo a Platón, es definido por Cicerón como una parte de la eternidad (Hermann de Carintia, 1982: 234). Y Bernardo Silvestre nos lo presenta así: «Quod ubi finiunt inde tempora renascuntur, relinquitur in ambiguum quenam nam precessio in tempore, ut non eadem et consecutio videatur» (Silvestre, 1978: 119).

Existen tres géneros de seres que han sido engendrados: los pertenecientes al reino animal, al reino vegetal y al reino mineral. En la constitución de cada cuerpo compuesto es necesaria una proporción que ha sido ejemplificada a través de la correspondencia entre los periodos planetarios y la duración de los sucesos terrestres. La correspondencia entre los planetas concretos y las criaturas será analizada posteriormente.

Hay una distinción fundamental entre estos seres de los diferentes reinos de la naturaleza a partir del concepto de alma, que toma de Aristóteles como sustancia incorpórea *corpus movens* o como «perfectio corporis naturalis ins-

trumentalis potentia viventis» (Hermann de Carintia, 1982: 234). Así pues, los seres se dividen en animados e inanimados. A su vez, los animados en corpóreos e incorpóreos.

Y el contenido de toda especulación de filosofía natural se refiere a la composición de los seres, a la disposición de las cosas o a las causas que determinan ambos procesos. La composición se caracteriza por la mezcla de las causas constituyentes mientras que la disposición debe entenderse como la organización ordenada de las causas mezcladas.

Respecto a las causas que gobiernan todos los seres, cabría referirnos a tres: la principal, que coincide con la sustancia divina, la secundaria, representada por el espíritu celestial y la tercera en dignidad que está referida a la tercera clase de alma. Los principios de la generación secundaria tienen un carácter activo y pasivo, y están formados por causas materiales y formales.

Los cuatro elementos de la sustancia son pasivos mientras que los ocho que constituyen la esencia son activos y se sitúan en el mundo superior de las órbitas planetarias. Tanto unos como otros hacen posible la actividad de la materia y la forma en la generación secundaria.

Hermann deduce el rango preciso del poder de los planetas y las estrellas en relación con la unión hylemórfica, de manera que el movimiento del mundo superior, el movimiento de la esencia posibilita la mezcla de las formas y las materias adecuadas: «Quod enim toti convenit, ad singulas etiam partes cognatio transducit» (Hermann de Carintia, 1982: 196).

Una vez que se ha contemplado la unión de las materias y de las formas, se procede a enumerar los diferentes movimientos de la generación secundaria. En primer lugar, hay que tener en cuenta que ningún movimiento se puede producir sin una *causa movens*, ya sea de carácter extrínseco (de propulsión o atracción) o de carácter intrínseco.

Después de la aparición de los diferentes seres de los reinos animal, vegetal y mineral, se inicia la génesis del ser humano como colofón de todos los seres creados. Se comienza por el cuerpo humano, compuesto de los cuatro elementos. Todas sus funciones son gobernadas por el espíritu corpóreo, que está colocado en el cerebro y que, a su vez, está bajo la supervisión de los planetas y los signos zodiacales.

El alma racional (incorpórea) del ser humano es creada directamente por Dios a través de un soplo. Está hecha de acuerdo con la armonía de las esferas y está dotada de una voluntad libre que determina las decisiones humanas. El alma racional tiene, pues, la propiedad de poder elegir entre el bien y el mal. El cuerpo y el alma del ser humano están, pues, basados en esta armonía existente entre el alma vital y el alma racional. El alma vital produce la dignidad de la materia corporal lo mismo que el alma racional produce la dignidad de su forma.

Para asegurar la perpetuidad de los seres humanos han sido creados los sexos masculino y femenino.

Las almas de los bienaventurados, que gozan de la visión beatífica, están en la presencia constante de Dios, con cuya alabanza nuestro autor da por finalizada esta obra.

4. Conclusión

Las ideas cosmológicas del *De essentiis* constituyen algo así como el trasfondo intelectual del mundo de los traductores de estas obras de ciencia greco-árabe, tan vinculados al espíritu de la filosofía natural de la escuela de Chartres y cuya contribución fue decisiva para lo que se ha venido llamando el Renacimiento del siglo XII. Se trata de unir la tradición latina del *Timeo* a las doctrinas científicas de Aristóteles y, en general, a las aportaciones de la ciencia alejandrina que nos han transmitido los árabes. Desde esta perspectiva, el fundamento del mundo físico se basa en el número y la medida.

Por otra parte, las semillas elementales del mundo inferior se diferencian a partir de cuatro cualidades básicas: lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco, alternando propiedades masculinas y femeninas. De tales cualidades van a surgir los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra.

La relación entre el mundo supralunar y el mundo sublunar es una razón numérica 8:4, es decir, ocho esferas celestes y los cuatro elementos del mundo inferior. Para garantizar la generación de los nuevos seres se necesita la actividad de entidades pasivas (femeninas) y activas (masculinas). Toda entidad pasiva requiere inmovilidad, por eso la parte más inferior del Universo, la tierra, es inmóvil. Por el contrario, toda entidad activa requiere movimiento continuo de carácter circular, es decir, las esferas planetarias están dando vueltas sin parar en órbitas circulares.

Junto a estas ideas cosmológicas no debemos olvidar la importancia del hylemorfismo de carácter universal que nuestro autor recibe de los autores traducidos como Ibn Gabirol. El siguiente texto, tomado del *Fons vitae*, nos da cuenta de esta interpretación neoplatónica del creacionismo, teniendo siempre presente el hylemorfismo:

> Por consiguiente, digo que la creación de las cosas por el alto y gran Creador, que es la salida de la forma desde el primer origen, es decir, de la voluntad y el influjo de ésta sobre la materia, es como la salida y emanación desde su origen y el derramamiento de ésta que sigue una tras otra, si uno es sin descanso y sin reposo, la otra sin movimiento y sin tiempo… la huella de la forma en la materia, cuando llega a ésta desde la voluntad es como el resultado de la forma en el espejo desde el punto de vista del observador[1].

Referencias bibliográficas

Alonso, Manuel (ed.) (1946). «Hermann de Carintia *De essentiis*». *Miscelánea Comillas*, 5, 7-107.

Boecio (2002). *Institutio arithmetica*. Ed. M.A. Sánchez Manzano. León: Universidad de León.

Conches, Guillermo de (1967) *Dragmaticon*. Frankfurt/Main reprint.

1. Citado por Kinoshita (1988: 113).

Euclides (1994). *Elementos*, 3 vols. Madrid: Gredos.
Hermann de Carintia (1982) *De essentiis*. Ed. Ch. Burnett. Leiden: Brill.
Le Goff, Jacques (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa
Kinoshita, Noboru (1988) *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*. Salamanca: Universidad Pontificia.
Silvestre, Bernardo (1978). *Cosmographia*. Ed. P. Dronke. Leiden: Brill.

Francisco Tauste Alcocer (1945), doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona con una tesis sobre «La influencia del *Timeo* en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre», ha realizado también cursos de licenciatura en teología en la Universidad Ramon Llull de Barcelona (Ateneu Universitari Sant Pacià). Catedrático jubilado de instituto de Bachillerato, ha participado en los seminarios del Grup de Filosofía Medieval de la Societat Catalana de Filosofía y, además, en encuentros y congresos con diferentes comunicaciones como «El Comentario a la *Eneida* de Bernardo Silvestre», «La lectura del *Timeo* en Chartres», «El mal según Maimónides», «La carta del monje Adso de Montier sobre la venida del Anticristo», «El *Liber XXIV Philosophorum* desde el estudio del concepto de mente», entre otras.

Francisco Tauste Alcocer (1945) is doctor in Philosophy by the University of Barcelona with the thesis "La influencia del *Timeo* en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre", and he also studied Theology at the Ramon Llull University in Barcelona (Ateneu Universitari Sant Pacià). Retired High School teacher, he participated in seminars of the Group of Medieval Philosophy of the Catalan Society of Philosophy and in meetings and congresses with different papers such as "Commentary on the *Aeneid* by Bernardus Sylvestris", "The reading of the *Timaeus* in Chartres", "Evil according to Maimonides", "The letter of the monk Adso de Montier on the coming of the Antichrist", "*Liber XXIV Philosophorum* from the study of the concept of mind", among others.

Perspectivas sobre la desigualdad y las patologías en las Indias según la medicina española y la filosofía natural medieval

Manuel Méndez Alonzo
Universidad de Alcalá de Henares
manuel.mendez.alonzo@gmail.com

Resumen

En este trabajo presento lo que, a juicio de los médicos novohispanos Juan de Cárdenas y Pedro Arias de Benavides, fueron las enfermedades más comunes en Las Indias durante el siglo XVI. Ambos autores, apoyados en las autoridades médicas clásicas, consideran que las patologías de Las Indias son causadas por el clima húmedo y cálido de la región, pues dichas condiciones climatológicas producen alimentos de baja calidad e incluso fomentan la ociosidad. Finalmente, basados en un determinismo climático y en los paradigmas médicos del Medioevo tardío intentan justificar los prejuicios contra los grupos éticos que se encontraban en la base de la pirámide social en las colonias españolas, como africanos e indios, acusándolos de ser los causantes de la sífilis.

Palabras clave: Humores; Juan de Cárdenas; Pedro Arias de Benavides; humedad; Galeno-Hipócrates; Las Indias

Abstract. *Perspectives on the Inequality and Pathologies in the Indies according to the Spanish Medicine and Medieval Natural Philosophy*

In this work we will present the most common diseases in the Indies according to the sixteenth century-Spanish physicians Juan de Cárdenas and Pedro Arias de Benavides. Our objective is to show that Cárdenas and Arias de Benavides, based on classical medical authorities, believed that the most common diseases in this region were caused by its warm and humid climate. At the same time, based on medieval natural authorities and an environmental determinism, they justified their prejudices against groups at the bottom of the Colonial Spanish social hierarchy like the Africans and native Americans, considered responsible of the syphilis pandemic.

Keywords: Humors; Juan de Cárdenas; Pedro Arias de Benavides; humidity; Galen-Hippocrates; The Indies

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

1. Introducción
2. Aspectos generales de la cirugía y la medicina de corte galénico en España y sus colonias
3. Pedro Arias de Benavides y la sífilis: entre la apertura al saber médico de los indios americanos y el prejuicio racial
4. Clima, alimentos y moral: las causas de las enfermedades en la Nueva España según Juan de Cárdenas
Referencias bibliográficas

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo los primeros médicos españoles, a partir de su conocimiento de la filosofía natural medieval y renacentistas, intentan explicar nuevas patologías a partir de las características y fenómenos del Nuevo Mundo. Para ello, daré un panorama general de la medicina española colonial durante el siglo xvi. Después hablaré principalmente de los aportes de dos médicos: Pedro Arias de Benavides y Juan de Cárdenas, poniendo énfasis en el caso de la sífilis y otras enfermedades que, para esos médicos tenían una causa desconocida, como el *cocoliztli.*

2. Aspectos generales de la cirugía y la medicina de corte galénico en España y sus colonias

El saber médico en España resulta especial, pues existió un intento por aprehender los nuevos descubrimientos de los autores clásicos humanistas y concordarlos con autores escolásticos. En esta época se da también en España un auge en el estudio de autores clásicos de la medicina como Galeno, Hipócrates y Dioscórides (Fresquet, 1995: 75) guiados ciertamente por las necesidades médicas de sus colonias. Los españoles, una vez establecidos en América, promovieron la importación y aplicación al Nuevo Mundo, de sus ideas políticas, religiosas y científicas (Rodríguez, 1992: 181). Sin embargo, lo anterior no pudo lograrse en un *stricto sensu,* ya sea por la resistencia que opusieron los pueblos originarios, o por el hecho de haberse encontrado, como en el caso del altiplano mexicano y del reino del Perú, con civilizaciones culturalmente sofisticadas con fuertes tradiciones terapéuticas. Consecuentemente, podemos decir que en la sociedad novohispana convivieron tres tradiciones médicas: la europea, la indígena y las técnicas terapéuticas traídas por los esclavos negros. Si bien había puentes entre estos tres saberes, a nivel académico la tendencia de los médicos españoles fue considerar los recursos terapéuticos de los pueblos originarios y de los esclavos negros como meras supersticiones (Rodríguez, 1992: 181).

El organismo educativo encargado de la enseñanza de la medicina en la Nueva España durante el siglo xvi fue la Real y Pontificia Universidad de México. Su currículo estaba integrado por cinco materias: vísperas de medicina, método *medendi*, anatomía y cirugía, astrología y matemáticas (Rodríguez, 1992: 81). Su teoría médica predominante era el humoralismo (Rodríguez, 1992: 185).

Teniendo como base al *Canon Médico* de Avicena, aun cuando la medicina árabe era muy criticada a partir de nuevas traducciones y descubrimientos de textos originales de Hipócrates y Galeno.

El contexto de la medicina y práctica terapéutica en Nueva España (por decir un ejemplo), como ha mostrado Cortés Riveroll (2011: 85), resulta particular, pues se nota un impacto del humanismo, sin dejar de citar a típicas autoridades medievales como Avicena. Por tanto, en su definición de las características de los americanos los médicos y cirujanos durante siglo XVI hacen concordar a dos cánones en ese tiempo contrapuestos: uno escolástico árabe y latino (quintaescencia de la «confusión medieval»), junto al humanismo griego (Viesca Treviño, 1987: 5). Siguiendo la pauta del humanismo español, en Cárdenas y Arias de Benavides coexisten tres paradigmas: el árabe y latino, el humanista y el saber de los indígenas americanos.

3. Pedro Arias de Benavides y la sífilis: entre la apertura al saber médico de los indios americanos y el prejuicio racial

El primer autor al que haré referencia es Pedro Arias de Benavides y su práctica profesional. De este autor existen muy pocos datos, los cuales se encuentran dispersos en su única obra: *Secretos de Cirugía*[1]. Se sabe que nace en la ciudad del Toro en Zamora en fechas posteriores a 1521, aunque no se tiene claro la fecha de su nacimiento. Aunque en la obra aparezca el título de obra médica, es decir, escrita por un médico, los datos que se tienen indican que Arias de Benavides fue un cirujano con un buen conocimiento de Galeno, Dioscórides e Hipócrates (Fresquet, 1993: 24). Otras autoridades que conforman el esqueleto teórico de los *Secretos de Chirurgia* son Guy de Chauliac, quien sintetiza las enseñanzas de Galeno a través de sus intérpretes árabes, Giovanni Vigo, quien realiza un resumen anatómico basado en Avicena, además de Rogerio de Salerno, Ruy Díaz de la Isla, Guglielmo de Saliceto y Andrea Vesalio.

Su obra principal *Secretos de Chirurgia* se refiere a su viaje en América realizado entre 1545 y 1557. Teniendo por ruta Santo Domingo, con parada en las Islas Canarias, Honduras, Guatemala —en donde ejerce cuatro años como cirujano— y finalmente México (Solominos Palacios, 1992: 4-5). De los datos provistos en los *Secretos*, se deduce una apertura hacia nuevas terapéuticas y su aparente éxito para la curación de la sífilis. Para Solominos Palacios (1992: 7), la obra de Arias de Benavides sirve bien como anecdotario y recuento de la medicina practicada en la Nueva España, pero no representa ningún aporte dentro de la práctica quirúrgica. Ciertamente los *Secretos* no tiene definiciones teóricas novedosas, pero la obra tiene a mi parecer tres méritos: 1) intenta clasificar los saberes y materia médica encontrados en Las Indias

1. Su nombre completo es: *Secretos de Chirugia, especial de las enfermedades de Morbo gálico y Lamparones y Mirrachia, y así mismo como se curan los indios las llagas y heridas y otras pasiones en Las Indias, muy útil y provechoso para España y otros muchos secretos de Cirugía hasta ahora no escritos*.

para usarlos con un fin práctico en su época: la cura de la sífilis; 2) Arias de Benavides muestra una apertura poco común hacia los saberes de los indios americanos y con gran sentido pragmático los equipara en sus resultados con la medicina practicada en Europa. 3) El autor define las diferencias entre la naturaleza en Europa y América que sirven para explicar las diferencias entre españoles e indios americanos. De ese modo el autor, intenta justificar la supuesta superioridad de los europeos frente a los habitantes originarios de América y justificar el dominio de los primeros sobre los segundos.

Para ello, Arias de Benavides compara la diferente actitud entre indios y españoles frente a peligros comunes, como el caso de fauna peligrosa como pumas, los primeros cobardes y los segundos sin temor al peligro. Por ello los españoles no son atacados por estos animales en los caminos en cambio «si va un indio, o dos o tres, sale u león o tigre y los acomete y los mata» (1992: 43) sin defenderse.

Esta cobardía le sirve a Arias de Benavides para justificar una superioridad racial de los españoles sobre los indios americanos que justifica su dominio en este territorio. Esto según el autor se debe a que los indios no tienen «tanta composición de humores» (1992: 42) como los europeos. Su único problema es la cólera y, por ello, sangrándola les hace vivir más tiempo que a los europeos. Los indios americanos, de acuerdo con esta interpretación de la teoría humoral, es gente delgada, enjuta y que poco se enoja (1992: 43), pero muy cruel a la hora de venganza. Son definidos como dóciles y humildes frente a los españoles. Por estas características, «no es maravilla que Dios ha dado a esta nación en esta propiedad» dice el autor (1992: 43). Finalmente, Arias de Benavides termina por definir a los indios, por todo lo dicho, como la gente más pusilánime que haya visto y pone el ejemplo de Hernán Cortés y su grupo que, siendo tan pocos, conquistaron el centro de México y a sus habitantes que los superaban en gran número (1992: 43). Después de eso, da su teoría sobre el origen de la sifílis.

Para Arias de Benavides, la formación de las bubas de la sífilis es debida a la abundancia de humores melancólicos, considerados por el autor los «más rebeldes y terrestres». Si el calor contribuye al desarrollo de las bubas, el cirujano considera que un cambio del clima podría contribuir a su curación. Por eso, en personas melancólicas la cura de la sífilis es de muy difícil curación. Sin embargo, un clima relativamente frío será mucho más favorable para la expulsión de los humores malignos que producen la sífilis, al considerar que el cuerpo estará más fuerte y dispuesto, los espíritus más recogidos[2] y el calor interno se conservaría mejor[3].

2. «Formase esta enfermedad a causa de la melancolía, que es el más rebelde y más terrestre humor de todos, verdad es, que hay muchas complexiones de humores diferentes con mixtura unos de otros, de la tierra y el tiempo en que está, a todas se ha de tener intención en la cura. Los que curan en tiempo algo frío, tienen las carnes más tiesas más clausuras en los poros, la naturaleza más fuerte, los espíritus vitales más recogidos, y el calor natural metido en el centro y más fortificado y muy bastante para expeler el humor por las partes inferiores» (Arias de Benavides, 1992: 66).
3. Para Arias de Benavides, el clima cálido y húmedo de Las Indias es responsable de la mayoría de las enfermedades y la mortandad en jóvenes en esta región del mundo: «los jóvenes

Para Arias de Benavides la epidemia de sífilis del siglo xvi conforma bien con sus prejuicios. El autor habla de su experiencia en Santo Domingo, «tierra muy enferma de bubas». Una de las causas es «el contacto constante de españoles» con personas de origen africano desde una edad párvula (1992: 33). Los españoles no sólo conviven con los africanos, sino también han sido amamantados por ellos y comen su comida, al grado de perder su color blanco y adquirir un tono amulatado de piel.

Y así todos lo que nacen en esta tierra, no tienen perfecto color sino amulatado […] los mozos que van de acá corren gran riesgo […] aunque la tierra es tan caliente como digo, no hay comida ninguna que no lleve mucho chile o ají de las indias y otras comidas así de la misma suerte, a esta causa hay gran copia de llagas viejas así en los negros como en los españoles (Arias de Benavides, 1992: 33).

Para Arias de Benavides la principal causa de contagio de la sífilis es el contacto sexual con mujeres «no limpias»[4], en la mayoría de los casos no españolas. Para muchos médicos novohispanos, la difusión rápida de la sífilis y su prevalencia en el continente americano sirvió para hacer una crítica moral al tipo de vida disoluta de los habitantes de las Indias (Guiance, 1995: 26). En cambio, Arias de Benavides reconoce que la enfermedad puede ser adquirida por cualquier persona (incluso monjas), pues ésta es producto de una corrupción de humores, producida por el clima cálido de la región[5]. Asimismo, el clima y las diferencias entre las personas hacen que la sífilis tenga diferentes síntomas. Esto impide deducir un cuadro clínico específico de la enfermedad, la cual resultaba tan variable como las condiciones climáticas y geográficas de las Indias (Fresquet, 1993: 125).

Sin dejar a los clásicos, Arias de Benavides muestra mucho interés en la medicina de los indios americanos, la cual resulta en muchos casos superior a la europea. La razón se puede encontrar al principio del libro segundo de los *Secretos.* El autor, en plena concordancia con el discurso humanista en boga, reconoce su deuda con las autoridades del pasado y presente[6]; sin embargo, al tratarse de enfermedades nuevas, la autoridad de los clásicos en estos temas tiene varias limitaciones. Esta es una de las características del humanismo médico español, pues para ellos, como es notado por López Piñeiro (63), los

---

que van de acá corren gran riesgo a causa del gran calor que consume el húmedo radical» (Arias de Benavides, 1992: 33).

4. «Estas por la mayor vienen por la comunicación de tener acceso con mujeres que no estén limpias» (Arias de Benavides, 1992: 66).
5. «Hay más contagio si se da en tiempo caliente que no en frío, a causa de la relajación de los poros, y la calor grande y el sudor que se recibe en el acto […] también esta enfermedad se pega de beber por una vasija que haya vivido el que tuviese la dicha enfermedad, o dormir con quien la tuviere, y así mismo digo que fuera de todas las causas dichas, puede tener la enfermedad cualquiera persona sin contagiosidad ninguna, sino por corrupción de humores que se le corrompa y derrame por el cuerpo» (Arias de Benavides, 1992: 65).
6. «[…] Pensar yo escribir cosas de las escritas hasta aquí sería gran yerro pensar querer yo llegar a ninguna parte de las mínimas habilidades de los antiguos escritores y de los antiguos» (Arias de Benavides, 1992: 61).

clásicos sirven modelo para la observación clínica, pero sin dar bases concluyentes. En otras palabras, los clásicos no pudieron conocer todas las enfermedades, ni todas las curas, ni las propiedades de muchas cosas, por las limitaciones de sus tiempos (Fresquet, 2002: 258). Esto es claro para Arias de Benavides quien considera que el conocimiento de los clásicos debe ser enmendado mediante a través de la experimentación[7]: «Y pues en nuevas tierras hay nuevas curas y diferentes, así la puede haber en las habilidades» (Arias de Benavides, 1992: 62).

Es desde la distancia que pone Arias de Benavides del conocimiento médico de los clásicos cómo se acercará a los recursos terapéuticos de los indios americanos e incluso afirmará su superioridad empírica sobre las *auctoritates*.

4. Clima, alimentos y moral: las causas de las enfermedades en la Nueva España según Juan de Cárdenas

A pesar de haber nacido en Sevilla alrededor de 1562, Juan de Cárdenas es uno de los primeros practicantes de la medicina que cursa la totalidad del bachillerato en medicina en la Nueva España (Rodríguez-Sala, 2011: 245). Teniendo como maestro al doctor Juan de la Fuente, uno de los primeros médicos que hace uso de las autopsias para descubrir la naturaleza de las epidemias que casi acaban con la población autóctona durante el siglo XVI (Viesca Treviño; Aceves-Pastrana, 2011: 454).

Los problemas y secretos maravillosos de las Indias se puede considerar una de las primeras obras de filosofía natural hechas por un americano que se interesa por explicar la geografía, botánica y medicina de su región[8]. Desde la autoridad de Aristóteles, Galeno, Hipócrates y Avicena[9], Cárdenas indaga sobre fenómenos que van desde los terremotos hasta las propiedades mágicas de minerales y alimentos. Metodológicamente, como bien lo nota Ledezma, Cárdenas se sirve de las autoridades para presentar la verdad de los portentos de Las Indias (Viesca Treviño; Aceves-Pastrana, 2011: 154). A diferencia de Benavides, para Cárdenas la experiencia no tiene un papel relevante en el diagnóstico y cura de las enfermedades.

De acuerdo con Cárdenas, el cabal entendimiento de los males de indios, criollos y españoles es explicado por el clima de las Indias. Al encontrarse esta región ubicada en la tórrida zona y poseer grandes reservas agua escondidas en

7. La experiencia, como bien comenta Fresquet (2002: 258), podría entenderse como la enseñanza procedente de la práctica y la enseñanza personal.
8. Cárdenas reconoce que existen regiones en América que no forman parte de tórrida zona, como son las tierras septentrionales tanto al norte como al sur. Por Las Indias, Cárdenas entiende: «los reinos de Perú, La Nueva España, Guatemala, Yucatán y Honduras» (Cárdenas, 2003: 7).
9. Desde los primeros capítulos de los *Problemas y secretos de Las Indias*, Cárdenas muestra su apego al paradigma galénico-hipocrático, pues considera que el principal cimiento de la filosofía, así como la base de la medicina: «se reduce a calor, frialdad, sequedad, y humedad» (Cárdenas, 2003: 6).

su subsuelo la humedad que surge de las entrañas de la tierra no sólo define las características endógenas de plantas y animales en Las Indias, sino también carácter y tipo de vida de los habitantes de Las Indias, así como los «peregrinos y extraños efectos de esta occidental tierra»[10].

Para Cárdenas, las diferencias entre americanos y europeos se explican por el clima y alimentos. A los españoles peninsulares los define como coléricos y secos[11]. En cambio, a los criollos los considera como sanguíneos e húmedos, en su opinión, una condición perfecta para la vida[12]. A partir de su determinismo climático, Cárdenas hace una halagüeña descripción de los criollos definidos como «francos, liberales, animosos, bien acondicionados y alegres»[13], pero «poco perseverantes en sus cosas», debido a la ausencia de humores coléricos y cálidos, que sí tienen los españoles, producto del clima húmedo y caluroso de Las Indias. Al no limpiarse el exceso de excrementos fríos, en los criollos están desactivadas las potencias físicas e intelectuales que impulsan a las personas a la actividad. En otras palabras, mientras la humedad y frialdad aboban, el calor y la sequedad agilizan y activan[14].

Resulta sorprendente que un médico como Cárdenas dedique tan pocas páginas de su tratado a las enfermedades de Las Indias. El autor sólo menciona a la sífilis, el *cocoliztli*[15], la fiebre héctica y los males estomacales. De estos cuatro, sólo dos no tienen una explicación basada en la teoría humoral, ante la ausencia de una cualidad manifiesta que les permita plenamente identificar

10. «[…] Digo ser este justo principio, pues al calor y humedad que reina en este indiano suelo, se reducen los peregrinos y extraños […] de esta accidental tierra» (Cárdenas, 2003: 6).
11. «[…] Los nacidos en España, los cuales como muy doctamente nos enseña Avicena, son coléricos» (Cárdenas, 2003: 175).
12. «[…] La complexión sanguínea (según decíamos en el segundo notable) es la que hace alargar la vida de las que cuantas hay, los españoles nacidos en Las Indias son todos a una mano sanguíneos en complexión» (Cárdenas, 2003: 174).
13. «[Éstas] son las propias costumbres, y cualidades que siguen la sanguínea y colérica complexión, sacado casi limpio que los nacidos en Indias sean de esta condición» (Cárdenas, 2003: 179).
14. «[…] Digo que la cólera por su parte, mediante la sequedad defeca, limpia y enjuga el cerebro y órganos sensitivos, teniéndoles libres limpios y desempachados de toda viscosidad y excrementos, para que así pueda mejor ejercer y ejecutar sus obras sensitivas: otrosí mediante su fuerte y activo calor, aviva y despierta este humor colérico todas las dichas potencias, para que con mayor agilidad y presteza obre y ejercite dichas operaciones porque ello es propio del calor, que así como la frialdad amortigua y embota, así el calor aguza y despierta las potencias con gran eficacia» (Cárdenas, 2003: 179).
15. Una de las enfermedades respiratorias culpables del despoblamiento de Las Indias en el siglo XVI fue el *Huey Cocoliztli* (en náhuatl gran enfermedad o gran pestilencia). Esta enfermedad tuvo un impacto tremendo en la demografía de la Nueva España, pues acabo con dos tercios de la población indígena, entre 7 y 17 millones si hacemos caso a los análisis de Acuña-Soto, Cleaveland, Stahle y Therrell (2002: 289). Aunque se buscaron por todos los medios la causa de la enfermedad (desde la alineación de los planetas hasta la pestilencia e insalubridad de Las Indias) y los tratamientos para combatirla. Su origen permaneció desconocido para los médicos novohispanos. Pero la opinión mayoritaria consideró al *cocoliztli* una alteración de los humores y recomendaron tratamientos para la peste (Malvido, Viesca, 1985: 31).

sus causas. En opinión de Cárdenas, existen algunos males, así como algunas medicinas, que no aparecen ni por obra del calor, ni del frío, ni de la sequedad, ni de la humedad, quedando su explicación oculta a nuestros sentidos[16]. Este argumento resultaba común durante el Renacimiento, al considerar a la naturaleza como un libro de secretos ocultos, listos para leerse o descubrir (Rutten, 2011: 67).

La sífilis tiene una causa desconocida, pues en algunos casos produce vulvas calientes o frías, produciendo cuadros clínicos especiales que impiden explicarla[17]. No obstante, Cárdenas especula que la sífilis es producto de exceso de tierra, por ello se manifiesta en las zonas genitales y «en sujetos sucios, y llenos de inmundicia»[18]. Es en este punto donde Cárdenas expresa sus prejuicios contra los negros, mulatos e indios, a partir de su interpretación de la teoría humoral. A los que en ese momento eran las clases bajas en la colonia los define como personas «de mezcla de la tierra» los cuales «por la mayor parte viven con poca limpieza y recato»[19].

Cárdenas reconoce que el contacto sexual es una de las vías de contagio de la sífilis, pero esta explicación la funda más en razones morales que en una explicación clínica[20]. En suma, Cárdenas considera que la sífilis podría deberse a varios factores, entre ellos el aire, la falta de higiene, la humedad y calor, que dispone cualquier carne a la corrupción. Sin embargo, no hay que olvidar que dicha explicación está acompañada de los prejuicios que Cárdenas tiene hacia individuos que considera sucios y que por esta razón, naturalmente engendran males como resultado de su supuesta inmundicia. Estas condiciones, nos dice, son favorecidas por el clima húmedo y el calor propios de las Indias[21].

16. «[…] Hay propiedades y virtudes admirables, secretas y maravillosas en yerbas, piedras y animales, las cuales se llaman ocultas por ser desconocidas, no por sí mismas, sino por sus efectos […] así como hay en las medicinas virtudes manifiestas y ocultas o incógnitas a nuestros sentidos; así hay enfermedades claras patentes y manifiestas, y otras que consisten en virtud o cualidad oculta» (Cárdenas, 2003: 191).
17. «[…] Quiero decir que el ser y naturaleza de este mal, no tanto es frío ni calor, u otra cualidad manifiesta en cuanto es cierta semilla […] [sino] cualidad oculta y maligna, que tiene su propia y cierta naturaleza, causa sus propios y distintos accidentes […] así debemos conceder que justamente debe haber en este mal en efecto alguna cualidad, o algún rastro, o *contagion* oculto, en que dicho mal se consiste y se conserva, del cual proceden los accidentes, y efectos propios de este mal indiano» (Cárdenas, 2003: 195).
18. «[…] Otra propiedad de este mal contagioso es que su propia naturaleza ama y se conserva en toda suciedad, viscosidad e inmundicia, que así como hay males contagiosos que […] simbolizan más con unos sujetos y unas complexiones que con otras, por semejanza que ellos tienen de la misma fuente; las bubas tienen esta propiedad o amistad de conservarse siempre en sujetos sucios, y llenos de inmundicia» (Cárdenas, 2003: 196).
19. «[…] Por el cual respecto, vemos de ordinario, hallarse y comenzar este mal [la sífilis] por negros, indios y mulatos, y gente que tiene mezcla de la tierra, porque todos estos, por la mayor parte viven con poca limpieza y recato, y por la misma razón veremos siempre que dicho mal, comienza por las partes más sucias e inmundas» (Cárdenas, 2003: 196).
20. «[…] Siempre se viene a pegar [la sífilis] por vía de torpes, sucios e inmundos actos, aunque también se pega por otras vías» (Cárdenas, 2003: 196).
21. «[…] No es de maravillar que, la sífilis] para su misma conservación tierras calientes y

Finalmente, es posible notar que la generación posterior a Arias de Benavides, si se toma a Cárdenas como modelo, resulta más conservadora para experimentar con nuevos remedios. Asimismo, es posible notar una dependencia mayor y menos crítica a los textos canónicos de la medicina. Esto, considero, se debe a dos razones: 1) La desconfianza a las ideas humanistas a partir de la Contrarreforma y 2) el conocimiento de Cárdenas como médico dependía menos de la experiencia y la práctica, a diferencia del caso de los cirujanos.

Referencias bibliográficas

Acuña-Soto, Rodolfo, Stahle, David W., Cleaveland, Malcolm K., y Therrell, Matthew D. (2002). «Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico». *Revista Biomédica*, 13/04, 289-292. <https://doi.org/10.3201/eid0804.010175>

Arias de Benavides, Pedro (1992). *Secretos de Chirugia, especial de las enfermedades de Morbo gálico y Lamparones y Mirrachia, y así mismo como se curan los indios las llagas y heridas y otras pasiones en Las Indias, muy útil y provechoso para España y otros muchos secretos de Cirugía hasta ahora no escritos*. México: Academia Nacional de Medicina (Versión facsimilar).

Cárdenas, Juan de (2003). *Los problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Valladolid: Editorial Maxtor (Versión facsimilar de 1591).

Cortes Riverroll, J. G. R. (2011). «Francisco Bravo y el primer libro de medicina impreso en México». En: Cortés Riveroll, J.G.R. *et al.* (eds.). *Autores de la obra médica en la Nueva España. Vida y Obras 1552-1618.* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 83-132.

Fresquet Febrer, José Luis (1993). *La experiencia americana y la terapéutica en los Secretos de Chirurgia (1567) de Pedro Arias de Benavides*. Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de Valencia-C.S.I.C.

— (2002). «La práctica médica en los textos quirúrgicos españoles del siglo xvi». *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, 20, 251-277.

Guiance, Ariel (1995). «Cuándo América era el paraíso: Medicina, utopía y ciencia en la obra de Juan de Cárdenas». *Revista de Historia de América*, 120 (Jul- Dec), 7-34.

Ledezma, Domingo (2009). «Historia natural y discurso idiosincrático del Nuevo Mundo: Los Problemas y secretos maravillosos de las Indias, del médico novohispano Juan de Cárdenas». *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 7, 151-167.

húmedas con las cualidades más dispuestas a engendrar corrupción, putrefacción e inmundicia y empodrecen las llagas con el calor y humedad, y se corrompen las cosas […] que los autores dicen que este mal es moderno, pero para las Indias, imagino que desde que los indios comenzaron a habitar, hay bubas en ellas, por el propio temple y constelación que la tierra trae consigo» (Cárdenas, 2003: 196-198).

López piñeiro, José M. (1993). «Tradición y renovación en la medicina española del renacimiento». En: López Piñeiro, José M. (ed.). *Viejo y Nuevo Continente: La Medicina en el Encuentro de Dos Mundos*. Madrid: SANED, 35-90

Malvido, Elsa y Viesca Treviño, Carlos (1985). «La epidemia de cocoliztli de 1576». *Historias: Revista de la dirección de estudios históricos*, 11, 26-33.

Rodríguez, Martha Eugenia (1992). «La medicina científica y su difusión en la Nueva España». *Estudios de historia novohispana*, 12 (12), 181-193.

Rodríguez-Sala, María Luisa (2011). *Los cirujanos privados en la Nueva España: ¿miembros de un estamento profesional o de una comunidad científica?* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Mexicana de Cirugía-Patronato del Hospital de Jesús

Rodríguez-Sala, María Luisa; de la Portilla Romero, José Abel, y Pérez Ortis, Alfonso (2006). «Los cirujanos privados del siglo xvi en las ciudades de México y Puebla, representantes de una actividad ocupacional en formación», *Relaciones*, 27 (Invierno 2006), 19-58.

Rutten, Thomas (2011). «Early Modern Medicine». En: Jackson, Mark (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Medicine.*Oxford: Oxford U. Press, 60-81.

Solominos Palencia, Juan (1992). «*Summa medica* de dos mundos». En: Arias de Benavides, Pedro (ed.). *Secretos de Chirugia, especial de las enfermedades de Morbo gálico y Lamparones y Mirrachia, y así mismo como se curan los indios las llagas y heridas y otras pasiones en Las Indias, muy útil y provechoso para España y otros muchos secretos de Cirugía hasta ahora no escritos*. México D. F.: Academia Nacional de Medicina (Versión facsimilar), 2-19.

Viesca Treviño, Carlos (1987). «Hechizos y hierbas mágicas en la obra de Juan de Cárdenas». *Estudios de historia novohispana*, 09/09, 37-50.

Viesca Treviño, Carlos y Aceves-Pastrana, Patricia (2011). «Juan de la Fuente: primer catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México». *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 49/4, 451-458.

Manuel Méndez Alonzo es Doctor en Historia del Pensamiento y Cultura por la Universidad de Alcalá de Madrid. Candidato al Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT (México). Al momento tiene 13 publicaciones en revistas arbitradas, junto con tres capítulos de libro. En sus investigaciones ha puesto énfasis en el pensamiento político del bajo Medioevo y el Renacimiento, con acento en las ideas políticas hechas desde la colonia española. Pero también ha realizado trabajos sobre historia de la ciencia y la medicina en el Virreinato de la Nueva España en el siglo xvi.

Manuel Méndez Alonzo is Doctor in History, Thought and Culture from the Universidad de Alcalá (Spain) and holds a MA in Philosophy from the National Autonomous University of Mexico (UNAM). He is a candidate to the National System of Researchers of the CONACYT (Mexico). He has published 13 peer-reviewed articles in indexed journals, three book chapters. His works examine political thought of Late Middle Ages and Renaissance with emphasis on the 16th-century political thought and natural philosophy developed in New Spain.

5

RAMON LLULL

Algunos apuntes sobre la recepción de la apologética mozárabe en el siglo XIII

Pedro Mantas España
Universidad de Córdoba
fs1maesp@uco.es

Resumen

En el contexto del trabajo introductorio a la nueva edición crítica, traducción al castellano y estudio previo del breve tratado anónimo *Tathlīth al-waḥdānīyah* (*La Trinidad de la Unidad* [*divina*], ed. y trad. Juan Pedro Monferrer, estudio introductorio de P. Mantas España y J. P. Monferrer), he tenido la oportunidad de adentrarme en ciertos textos apologéticos mozárabes que hace unas décadas Thomas Burman estudió a fondo (1994) y a los que ha vuelto recientemente —textos a los que Llull dedicase elogiosos comentarios en su *De fine*. De hecho, el conocimiento que Llull poseía sobre la apologética y polemismo mozárabe en el contexto que estudiamos es una muestra de un interesantísimo fenómeno de la transmisión e intercambio del saber que acontece a lo largo y ancho de la península ibérica y la cuenca del Mediterráneo durante los siglos XII y XIII. Recientemente, Burman ha vuelto al tema con sugerentes nuevas perspectivas y vinculaciones —Rodrigo Jiménez de Rada y Ramon Martí, entre otros—, que analizamos en el contexto de nuestra propia investigación.

Palabras clave: *La Trinidad de la Unidad*; polemismo Mozárabe; Rodrigo Jiménez de Rada; Ramon Martí; Ramon Llull

Abstract. *Some Remarks on the 13th-Century the Reception of Mozarabic Apologetic*

In the context of the introductory study to the new critical edition and translation into Spanish of the short anonymous treatise *Tathlīth al-waḥdānīyah* (*Trinitizing the Unity* [*of the Godhead*], ed. and trans. Juan Pedro Monferrer, introductory study by P. Mantas España and J. P. Monferrer, I got the opportunity to explore certain Mozarabic apologetic texts that Thomas Burman analyzed in depth twenty years ago and which he has recently resumed —Llull devoted laudatory comments to those texts. In fact, Lull's awareness of Mozarabic polemics and apologetics in the textual context we are dealing with is an illustration of an interesting phenomenon of transmission and exchange of knowledge that took place all across the Iberian Peninsula and the Mediterranean basin during the twelfth and thirteenth centuries. Recently, Burman has returned to the topic with evocative new perspectives and linkages — Rodrigo Jiménez de Rada and Ramon Martí, among others — that we analyze in the context of our own research.

Keywords: *Trinitizing the Unity* [*of the Godhead*]; Mozarabic polemic; Rodrigo Jiménez de Rada; Ramon Martí; Ramon Llull

ISBN 978-84-490-8043-2

Entre los procesos de transmisión e intercambio del saber que se producen en la transición de los siglos XI al XIII en la Península Ibérica y el Occidente latino, existen dos que llaman poderosamente la atención: el fenómeno de las traducciones —junto con el proceso de transmisión del saber científico y filosófico que induce y promueve—, y la transmisión de ciertas concepciones de carácter religioso doctrinal que se producen a través de complejos procesos de transmisión que encierran profundas anticipaciones sobre la diversidad religiosa —lo que viene a limitar y dificultar notablemente la coexistencia social.

Recientemente hemos iniciado un trabajo de análisis que forma parte de un nuevo proyecto de investigación sobre algunos aspectos vinculados al polemismo mozárabe y su búsqueda de una identidad intelectual y religiosa. El acervo intelectual árabe, cristiano y judío presente en algunos textos mozárabes de la península ibérica, y más concretamente en ciertos tratados apologéticos y polemistas de los siglos XII y XIII, pone de manifiesto una serie de procesos de identificación muy interesantes entre las comunidades cristianas andalusíes arabizadas. Acercarnos a estos procesos requiere de un mejor y más detallado conocimiento de algunas obras que actuaron como vehículos de transmisión entre algunos intelectuales mozárabes y las comunidades de las que formaban parte, ya sea que dichas obras interviniesen en calidad de textos divulgativos, como argumentación doctrinal, o como refutaciones de los mismos.

Al interpretar el alcance, el sentido y la repercusión de estos procesos de transmisión e intercambio del saber e identificación intelectual y doctrinal, resulta fundamental investigar los tratados que se «recepcionan», se traducen, interpretan y retransmiten. En este sentido, hemos de ir concretando el cuerpo textual que pudo determinar o influir en la actitud apologética y polemista de algunos cristianos arabizados; necesitando investigar la procedencia e influencias que aporta dicho material, e intentando determinar si el material analizado es fruto de un intercambio intelectual entre el Occidente latino y la presencia del Próximo Oriente en la confluencia geográfica de la Península ibérica — analizando algunos aspectos de la vertiente intelectual que se presentan en dicho proceso de arabización, pues aunque este proceso les aporta un trasfondo cultura e intelectual reconocible, ello no les impide integrarse o promover y defender una actitud de controversia religiosa con un alto contenido ideológico.

Como parte de nuestra investigación, se ha acometido la primera edición crítica con traducción al castellano de un breve tratado mozárabe anónimo de carácter polemista que resulta especialmente relevante en el contexto que estamos estudiando: el *Tathlīth al-Waḥdānīyah*[1], que hemos traducido como *La Trinidad de la Unidad* (*TU*) —en su traducción al inglés, este tratado aparece con el título *Trinitizing the Unity* [*of the Godhead*] (Burman, 1994), en la

1. El resultado de dicha investigación ha quedado plasmado en la reciente publicación a cargo de Juan Pedro Monferrer-Sala y Pedro Mantas España, (Monferrer-Sala y Mantas-España, 2018), que incluye estudio previo, edición crítica, traducción anotada del tratado anónimo *Tathlīth al-Waḥdānīyyah (La Trinidad de la Unidad)*. Véase Monferrer-Sala y Mantas España, 2018.

traducción francesa *La Trinité de l'Unicité* (Devillard, 1973). Se trata de un texto anónimo procedente de Toledo, escrito con posterioridad a 1120 y no más tarde las primeras décadas del siglo XIII, muy probablemente obra de un judeoconverso, incluido en el tratado *Al-ʿIlam* escrito por un tal al-Imām al-Qurṭubī (parte del tratado de al-Qurṭubī consiste en una refutación del *TU*)[2]. Haber podido adscribir la identidad de este «Imán cordobés» a Ibn ʿUmar al-Anṣārī l-Qurṭubī, un jurista mālikī y experto tradicionalista de Córdoba que vivió entre 1182 y 1258, ha supuesto un descubrimiento (Kaddouri, 2000) que ha permitido avanzar en las investigaciones sobre la autoría y fecha aproximada del *TU* y, como se explica más adelante, poder delimitar el entorno apologético mozárabe de los siglos XII al XIII.

¿Qué interés encierra el contenido de *TU* y por qué traerlo a colación en el contexto de este trabajo?

En primer lugar, tanto en el trabajo de Burman como en el de van Koningsveld aludidos en la nota a pie se proponía una interesantísima doble vinculación entre el ambiente intelectual del polemismo mozárabe del s. XII con, por un lado, textos teológicos y polemista latinos contemporáneos —Burman y van Koningsveld habían apuntado a Pedro Alfonso y Pedro Abelardo, entre otros— y, por otro lado, con una tradición textual (cristiana y musulmana) de origen oriental. En este contexto, el *TU* puede ser tratado como una interesantísima manifestación de esta doble articulación.

En su *Religious Polemic*, hace ya unos años que Burman intentó establecer una relación entre el *TU* y las tesis trinitarias de la *Theologia summi boni* y la *Theologiachristiana* de Pedro Abelardo, así como algunas referencias a la escuela de San Víctor. Al mismo tiempo fue descubriendo interesantes paralelismos entre el *TU* y la terminología y métodos argumentativos que los apologistas cristianos toman del *kalām* —la tradición religioso-apologética árabe que se desarrolló entre los musulmanes, pero también entre cristianos y judíos de lengua árabe y que, como muy bien interpreta Maribel Fierro (2009), puede leerse como parte del legado almohade integrado entre los intelectuales y polemista mozárabes. En los últimos años, Charles Lowell Tieszen (Tieszen, 2013) ha vuelto a retomar algunas de las líneas de trabajo de Burman, pero no parece que haya avanzado mucho más en la delimitación de las raíces latino-occidentales ni orientales presentes en el *TU*.

2. La obra se encuentra incluida dentro del tratado apologético *al-Iʿlām* (*Información*) escrito por al-Qurṭubī, ed. al-Saqqā (1980) a partir de una familia de manuscritos depositados en Estambul. *Al-Iʿlām* fue editado y traducido al francés (dos primeras partes) por Paul Devillard (Devillard, 1969). Más recientemente, Aḥmad Āyit Bilʿayd (Āyit Bilʿayd, 2004) editó la tercera parte del tratado; también Juan Pedro Monferrer-Sala ha realizado una edición parcial (Monferrer, 2016), en ambos casos a partir del *unicum* del siglo XIII copiado en Yerba (Túnez) y actualmente en Rabat. Como acabamos de mencionar, el texto fue estudiado y parcialmente traducido por Paul Devillard, intuitivamente analizado por Pieter van Koningsveld a finales de la década de los ochenta (van Koningsveld, 1989), e incisivamente estudiado por Thomas Burman en los noventa (Burman, 1994) y la primera década del siglo XXI (Burman, 2000). Véase Monferrer-Sala y Mantas España, 2018.

Dependientes de un acervo de tradición oriental, los polemistas mozárabes desarrollan un vocabulario cristiano-árabe propio, basado en los modelos que les aportaba la herencia latina. En este contexto nos encontramos con el problema de la adopción y adaptación por parte de algunos autores mozárabes de conceptos teológicos latinos contemporáneos que no resultan fáciles de delimitar en un ámbito donde ya existía una herencia compartida entre ideas que eran claramente cristiano-latinas y aquellas que eran parte de un acervo cultural común a todos los cristianos, latinos occidentales y orientales —la edición y traducción del *TU* podrá contribuir a delimitar algunas de estas dificultades.

No es este el lugar para detallar algunas similitudes que se ponen de manifiesto en la argumentación trinitaria del *TU*, la teología de Pedro Abelardo y la terminología que se emplea en el *kalām*, donde se combina un tratamiento apologético de la Trinidad, cuyos antecedentes se encontrarían en una tradición oriental, y cuyo resultado es un interesante híbrido de ideas —consecuencia de dos tradiciones cristianas diferentes que evidencian una sobresaliente vitalidad intelectual, al menos del lado de algunos intelectuales mozárabes. Un buen ejemplo de este híbrido apologético trinitario se encuentra en la primera de las tres secciones del *TU*.

Al intentar demostrar que el Dios uno es triple, nos encontramos con una argumentación donde su autor estipula que hablará de Dios basándose solamente en aquello que podemos saber de Dios a partir de sus acciones externas en relación con la creación: «sin comprender su esencia ni aprehender nada de Él. Pues solo conocemos los nombres de sus actos en (el acto de) su creación y en su disposición por medio de su divinidad» (*TU*: 1).

Estableciendo los primeros pasos de una fundamentación teórica de la demostración de la Trinidad, basándose solamente en aquello que podemos saber de Dios a partir de sus acciones externas en relación con la creación, al comienzo de su argumentación, el autor se pregunta si «[la creación de todo lo que Él creó] lo creó por medio de poder, conocimiento y voluntad o lo creó de otro modo. He aquí que, dado que esta cuestión te obliga a hablar de ello, te pregunto pues: ¿Son nombres de su esencia o nombres de sus actos?» (*TU*: 2).

Vemos cómo para explicar y determinar la atributos divinos se recurre a la tríada *poder*, *conocimiento*, *voluntad* (*qudrah*, *ʿilm*, *iradah*) identificada con las tres personas de la Trinidad. Dicha tríada, que posee raíces cristianas latinas y orientales, es idéntica a la tríada *potentia*, *sapientia*, *benignitas* (*voluntas*) de origen Victorino[3] a la que Pedro Abelardo recurre en su argumentación trinitaria. Recientemente se ha editado un nuevo trabajo donde Burman ha vuelto a esta tríada (Burman, 2016), pero ahora dentro de un contexto mucho más cercano al que aquí nos ocupa: la tríada latina *potentia*, *sapientia*, *benignitas* (*voluntas*) en el contexto de la argumentación trinitaria en la apologética cris-

3. Como la extensa investigación de Dominique Poirel (2002) ha dejado suficientemente establecido, la tríada latina *potentia*, *sapientia*, *benignitas* (*voluntas*) a la que Abelardo recurre es obra de Hugo de San Víctor. En nuestro estudio preliminar sobre el *TU* se analiza detalladamente este trabajo y sus implicaciones.

tiana en el siglo XIII, Ramon Martí, Rodrigo Jimenez de Rada y Ramon Llull —este último en alusión a la difusión y alcance de dicha apologética en la Península y su área de influencia.

Si al escribir el *Pugio fidei*, el objetivo de Ramon Martí no es otro que componer una obra basada en los libros del Antiguo Testamento, en el Talmud y otros escritos que los judíos consideran auténticos y, de este modo, entregar una «daga» apologética bien afilada para que los predicadores y creyentes cristianos pudiesen usarla en su lucha doctrinal contra los judíos. Martí hace esto aportando una erudición y un dominio lingüístico de obras en hebreo, arameo y árabe que lo convierten en un caso absolutamente excepcional dentro de la historia intelectual medieval europea. Tanto en éste como en otros sentidos —esencialmente, como un magnífico ejemplo del programa mendicante para la conversión de musulmanes y judíos—, no es de extrañar que siempre se le suponga el ser excepcional que realmente fue. Pues incluso cuando su obra y su labor se sitúa al lado de la tarea desarrollada por Ramon Llull, y se los contempla a ambos como los dos modelos de la apologética de su tiempo que realmente fueron… esto suele hacerse a expensas de una serie de omisiones, dirá Burman (Burman, 2016: 219ss). Una de ellas resulta especialmente preocupante: han logrado que las investigaciones vinculadas al estudio de la apologética de su tiempo hayan ensombrecido todo lo que no gira alrededor de las órbitas de estos dos grandes astros.

Pues bien, ¿qué es esto que la obra y la labor de ambos ha ensombrecido?

Podemos hablar de un contexto teológico doctrinal que circula con cierta fluidez por las rutas del intercambio del saber en el Occidente latino y que constituye lo que podríamos considerar un cierto lugar común en la reflexión trinitaria desde la que los apologistas cristianos discuten con su contraparte islámica y judía. Nos referimos a la tríada que hemos introducido más arriba en relación con la argumentación trinitaria encaminada a probar la Unidad y su triple manifestación en la divinidad; tríada que Martí aspira a explicar y probar de acuerdo con la fe cristiana y con el Talmud (independientemente de la capacidad probatoria de sus argumentos), me refiero a la misma tríada latina *potentia*, *sapientia*, *benignitas* (Padre, Hijo y Espíritu Santo) —como así deja constancia en *Pugio fidei* (3.1.5.5) y en la *Explanatio symboli apostolorum ad institutionem fidelium* cuando se refiere a ésta como método para disputar y persuadir del misterio de la Trinidad a judíos y musulmanes.

En realidad, y como ya hemos apuntado, el invocar esta tríada no resulta algo novedoso para la época de Martí, pues ya desde la segunda década del siglo XII se había empleado en reiteradas ocasiones dentro del contexto trinitario mismo de la teología cristiana. Cuando antes evocábamos las disputas trinitarias de las polemistas mozárabes y árabes del siglo XII, se decía que esta tríada hay que situarla en algunos tratados teológicos procedentes de Francia, en Pedro Abelardo y la escuela Victorina. En realidad, el uso de esta tríada en el contexto trinitario apunta a Hugo de san Víctor como uno de los primeros en hacer uso de ella, aunque fuese Abelardo quien reconociese el valor que aquella poseía como instrumento conceptual para persuadir a los no cristianos:

esta división de la Trinidad dirá Abelardo, no sólo describe a la perfección el sumo bien sino que es muy ventajosa para persuadir a los hombres de la verdadera religión (*Theologia christiana* 1. 6: 74).

En el contexto en el que hemos vuelto a estudiar el *TU* hay algo que nos resulta especialmente interesante dentro del último trabajo de Burman al que hemos aludido: no tanto y no sólo porque se haya detenido en el uso de la tríada *potentia*, *sapientia*, *benignitas* por parte de Ramon Martí, sino porque viene a incidir y ensanchar un marco o un contexto intelectual al que, como él mismo afirma, no se le ha prestado excesiva atención: cuando Ramon Martí emplea esta tríada en su argumentación trinitaria del *Pugio fidei* (3.1), dice Burman, «Él estaba construyendo sobre una tradición apologética trinitaria de sólidas raíces en el suelo ibérico» (Burman, 2016: 228). Y es justamente a partir de aquí donde el estudio de Burman se adentra en un texto de comienzos del siglo XIII (1214 concretamente) atribuido al arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (*Dialogus libri vitae*) donde uno se tropieza con un texto en lengua latina que incluye una argumentación análoga a la de Martí, pero escrita con anterioridad. Lo que viene a indicar, insiste Burman, que en la Península ibérica la presencia de estos argumentos y la circulación de textos de este carácter encuentra un terreno bien abonado y se hallaba mucho más extendida de lo que se ha creído. Tal y como nos describe el tratado —a partir del texto introductorio y la edición de Fernández-Valverde y Estévez-Sola—, aunque dirigido a un judío, el *Dialogus* no es propiamente un «diálogo» sino un compendio de teología cristiana revestido de apologética y polemismo antijudío.

Llama la atención en esta obra, su aproximación al problema trinitario desde un enfoque muy racional, algo que en realidad comparte con la *Explanatio* de Martí, y que vuelve a hacernos pensar en el doble contexto de un uso similar de la tríada *potentia*, *sapientia*, *benignitas* (*voluntas*), y de un recurso a una racionalidad argumentativa como la que se deduce de la analogía a la que también recurre Martí y el *TU*: *¿Cómo rechazar en el Creador lo que lo uno se ve obligado a admitir en sí mismo?*, se pregunta Jimenez de Rada; la respuesta: «para que alguien pueda llegar a realizar algo de manera completa siempre requiere del poder para realizarlo, del saber y la voluntad de hacerlo» (*Dialogus* 1.3: 184).

El modo de argumentar y persuadir a musulmanes y judíos del misterio de la Trinidad de Martí y Rodrigo no es muy distinto de una práctica que en el siglo XIII ya se encuentra bien extendida en Occidente latino: un modo de argumentar sobre la Trinidad donde, como vemos, no es sólo Llull y su *ars* quien insiste en dialogar partiendo de un conjunto de ideas compartidas entre cristianos, musulmanes y judíos. Se había insistido en Martí como un apologista que tan sólo argumenta profusamente por medio de citas y autoridades escriturísticas, los comentarios y literatura judía post-bíblica (Tárgum, Talmud, Midrash y los comentarios medievales), olvidando, según parece, la sección de su *Explanatio* donde se aduce una *probatio trinitatis per rationes* (*Explanatio symboli apostolorum*: 459).

Como es bien sabido, las cosas suelen ser mucho más complejas que como las concebimos y describimos en algunos de nuestros estudios, por ejemplo,

un Martí de argumentación racional con un estilo más próximo al de Llull que al exégeta bíblico acostumbrado a argumentar mediante un uso masivo de citas y autoridades. En este sentido, no debe resultar extraño que, al tratar de argumentar sobre doctrina cristiana, Martí y Jiménez de Rada se hayan sentido tentados a argumentar racionalmente sin la constante necesidad de recurrir a la interminable tradición exegética y la autoridad. Pero ¿resulta esto explicable en el ambiente intelectual de mediados del siglo XIII?

Aunque escrita en 1214, no está nada claro que Martí estuviese al tanto del *Dialogus* —la *Explanatio* está escrita a mediados del siglo XIII, pero ello no es razón suficiente para asumir que Martí conociese y asumiese su contenido. Y aunque la tríada que ambos emplean pertenece a un contexto apologético trinitario que puede explicarse sin gran dificultad —nos hemos referido al *TU* en un contexto mozárabe del siglo XII donde tanto éste como otros textos polemistas ponen de manifiesto la interesante actividad interreligiosa desarrollada en la península ibérica: ¿conocían Martí o Llull algunos de estos textos? En la *Explanatio*, Martí exhibe un buen conocimiento de un influyente texto polemista, el *Liber denudationis*[4] (Burman, 1994: 315-385), empleando argumentos que están presentes en esta obra (p. e. la refutación de los argumentos musulmanes sobre la corrupción de cristianos y judíos de las palabras de Dios a Moisés).

Por su parte, el conocimiento que Llull posee de los textos polemistas mozárabes y su contexto[5] también resulta evidente en el caso del ya citado *Liber denudationis* (no sabemos si en versión latina o árabe), al que Llull se refiere como *Telif* (*taʾlif*, composición) en el *De fine* (CCCM 35, 283, dist.: 2, 1084); otro texto que también le resulta familiar es la conocida *Apología de al-Kindī* (Burman, 1991 y Van Koningsveld, 1989), un tratado polemista de muy amplia difusión en Oriente y muy influyente en la Península[6], la *Apologia de al-Kindī* es, sin duda, uno de los tratados contra el Islam más destacados entre los polemistas mozárabes del siglo XII. Fue escrito en Bagdad por un cristiano anónimo de finales del siglo IX o principios del siglo X. Es el mejor representante o, al menos, el más conocido, de toda una serie de tratados apologéticos cristianos orientales. La *Apología* fue traducida en Toledo por

4. El *Liber denudationis*, también conocido como *Contrarietas alfolica* —a partir del título que un anotador del siglo XVII intercala en el único manuscrito existente—, es un tratado polemista anónimo que Marcos de Toledo traduce a partir de un original árabe escrito en la península ibérica (tal vez en Toledo) entre la primera y tercera década del siglo XII. La obra fue editada y traducida por Burman (Burman, 1994).
5. Un ámbito temático donde también conviene recordar el análisis de Francesc Canals i Vidal sobre la argumentación trinitaria luliana (Canals 1983).
6. *Risālat ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-Hāshimī ilá ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī*, ed. y trad. al inglés de Anton Tien (1885). Uno de los trabajos modernos de referencia en el estudio de la influencia de la *Apología* y la apologética mozárabe se encuentra en Pieter van Koningsveld (1985); véase también Burman (2000). En el trabajo recopilatorio de Newman (1993) se incluyen antiguos los trabajos de William Muir (Muir 1993), y la traducción al inglés de Anton Tien (Tien 1993). En 2005 Pieter van Koningsveld reapareció con su «The Apology of Al-Kindī» publicada en *Religious Polemics in Context* (Hettema y Kooi, 2005).

«Magister Petrus Toletanus» como parte del *Corpus cluniacense* en la década de los 40's del siglo XII; de éste, así como de otros de los tratados cristiano orientales que circulaban por la Península, interesa especialmente la influencia oriental de su vocabulario y los argumentos que los mozárabes empleaban para rebatir al islam; en el caso de la investigación en curso sobre el *TU*, resulta particularmente relevante poder identificar a este «Petrus Toletanus». Van Koningsveld (Van Koningsveld, 1989: 113-120) propuso la posibilidad de identificarlo con Pedro Alfonso o alguien próximo a su círculo, una hipótesis que no descartamos y que resulta tan sugerente como las nuevas tesis propuestas por Burman.

En conocimiento de estos textos que Llull pone de manifiesto en este contexto polemista mozárabe, así como el uso que hace de los dos tratados a lo que acabamos de aludir ya fue estudiado a través de los trabajos seminales de Marie-Thérèse d'Alverny «La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siecle» (D'Alverny, 1965), o el «Ramon Llull, *Liber Alquindi* and *Liber Telif*» de Charles Lohr (Lohr, 1968) — más adelante, y recogiendo algunas de las conclusiones de Lohr, aparece «The Influence of the *Apology of Al-Kindī* and *Contrarietas Alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemics, 1305-1313» (Burman, 1991).

Como apuntábamos más arriba, tanto en el ya citado «Ramon Martí the *Potentia-Sapientia-Benignitas* Triad and Thirteenth-Century Christian Apologetic» (Burman, 2016) como a través de nuevos trabajos aún inéditos, Burman ha vuelto a su investigación sobre el *TU*. En estas recientes investigaciones aún en curso y partiendo de los datos que la investigación de Kaddouri ya citada (Kaddouri, 2000) han podido aportar, Burman no sólo ha desplazado la cronología del *TU* —proponiendo la primera mitad del siglo XIII y, por tanto, lejos de las hipótesis que lo situaban a mediados del siglo XII—, sino que ha planteado el entorno del arzobispo Jiménez de Rada como localización de su autor.

Tampoco parece muy arriesgado suponer que pudiese existir un círculo de eruditos latinos profundamente inmersos en el pensamiento árabe a los que al-Qurṭubī se refiere en *al-Iʿlām*. Si *al-Iʿlām* no es anterior a 1220 sino (siguiendo a Kaddouri) más próximo a los últimos años de la vida de al-Qurṭubī (1258), el tratado de al-Qurṭubī y su refutación del *TU* podría estar haciendo referencia o ser una respuesta a Ramón Martí y otros dominicanos asociados con las escuelas de lenguas de dicha orden — las obras de Martí coinciden con los dos tratados árabe-cristianos no sólo en el uso de la tríada *potentia*, *sapientia*, *voluntas*, sino también en argumentar, basándose únicamente en la Biblia hebrea, que el Mesías ha venido, y lo hace citando la Biblia hebrea ocho veces en hebreo (en transliteración árabe), y una vez en arameo (también en caracteres árabes) —un uso de la *hebraica veritas* tendría una larga historia en el mundo latino a principios del siglo XIII, y Martí fue su mayor practicante.

Ya sea que el *TU* surgiese en la corte de Jiménez de Rada o dentro de la orden dominicana, podemos suponer, piensa Burman, que la *via impugnandi* formulada dentro de este contexto intelectual pone de manifiesto algo de lo que Sarah Stroumsa ha descrito recientemente como el «efecto remolino»

(Stroumsa, 2012: 52-53): en el complejo mundo intelectual de la Iberia Medieval y del Mediterráneo occidental, las ideas viajaban de una comunidad intelectual o religiosa a otra a través de un proceso de polinización cruzada, donde algunas ideas introducidas en un mundo intelectualmente receptivo tendrían un impacto que influirán en todo el conjunto de su armazón doctrinal. Este «remolino» creativo que unió la teología latino-cristiana a la apologética árabe-cristiana (arraigada en el pensamiento árabe-musulmán) será la manifestación de un patrón más amplio de transmisión e intercambio intelectual característico del proceso cultural que acontece en la cuenca del Mediterráneo en los siglos xii y xiii. La labor polemista y apologética de algunos tratados mozárabes que combinan un pensamiento teológico trinitario latino del siglo xii con unos métodos a intereses muy próximos al *kalām*, ponen de manifiesto una actitud que un siglo después podemos observar ampliamente extendida y profundizada en la en la labor apologética que se genera, entre otros, en ámbitos como la corte del arzobispo Jiménez de Rada, en Ramon de Martí o Ramon Llull. En el trabajo de investigación en curso que estamos realizando en torno al *TU*, aún no hemos renunciado a las tesis de una autoría previa al siglo xiii y situada en un círculo toledano próximo a Pedro Alfonso. En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo persiste en la idea de una autoría y época no estrictamente coetánea del *al-Iʿlām* al-Qurṭubī. No obstante, e independientemente de si Jiménez de Rada o Martí formaron parte del ámbito doctrinal donde se generó el *TU*, o si tuvieron un acceso directo a un texto como el *TU*, no cabe duda de que supieron encontrar el modo o la estrategia de combinar métodos de la tradición árabe para convencer a los musulmanes de complejos principios doctrinales cristianos. Como el propio Llull afirma en el *De fine*: «Algunos árabes cristianos, entre los que me puedo incluir, son expertos en esto […]»[7] firmemente convencido de que, y cito a Charles Lohr, Llull persigue «[métodos] propios de la tradición árabe para convencer a los musulmanes de la verdad del cristianismo latino» (Lohr, 1984: 59).

Referencias bibliográficas

Fuentes

Anonimo (2018). *Tathlīth al-Waḥdāniyyah* ('La Trinidad de la Unidad'). Edición crítica y traducción anotada J.P. Monferrer-Sala. Porto: Sindéresis.

Al-Qurṭubī (1980). *Kitab al-Iʿlām bi-mā fī dīn al-naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-iẓhār maḥāsin dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad ʿalayhi al-ṣalāt wa-l-salām*, Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā (ed.). Cairo: Dār al-Turāth al-ʿArabī.

Apología de al-Kindī (1885). *Risālat ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-Hāshimī ilá ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī* (*The Apology of El-Kindi: A Work of the Ninith Century, Written in Defence of Christianity by an Arab*), Anton Tien (ed).

7. «Et de hoc sunt experti aliqui arabici christiani; unus inter quos possum dici» (*De fine*, dist.: 1, l.180).

Turkinsh Mission Aid Society. Traducción al inglés Newman, N.A. (1993). *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632—900 A.D.), Translations with Commentary*. Hatfield (Pennsylvania): Interdisciplinary Biblical Research Institute, 381-545.

Petrus Abaelardus (1969). *Theologia christiana*, E. M. Buytaert (ed.). CCCM 12. Turnhout: Brepols.

— (1987). *Theologia summi boni*, E. M. Buytaert y C. J. Mews (eds.). CCCM 13. Turnhout: Brepols.

Raimundus Lullus (1981). *De fine*, A. Madre (ed.). CCCM 35. Turnhout: Brepols.

Raimundus Martini (1908). *Explanatio symboli apostolorum ad institutionem fidelium*, J. M. March (ed.). En: *«Ramón Martí y la* seva *Explanatio Simboli Apostolorum». Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 2, 443-459.

— (1990-1993). *Capistrum Iudaeorum*, Adolfo Robles Sierra (ed., texto crítico y trad. al castellano). Corpus Islamo-Christianum (Series Latina 3, 5). Würzburg: Echter.

— (1687). *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, ed. Raymundi Martini, *Ordinis Praedicatorum, Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Josephi Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi*. Leipzig [reimpr. Farnborough 1967], 191-960; Görge Knut Hasselhoff (ed. y trad. al alemán) (2014). *Raimundus Martini, Texte zur Gotteslehre* (Herder Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 31). Freiburg im Breisgau: Herders, 44-144 (parte del texto latino) y 45-145 (trad. alemán).

Rodericus Ximenius de Rada (1999). *Dialogus libri vite*. Fernández-Valverde y J.A. Estévez-Sola (eds.). CCCM 122. Turnhout: Brepols, 151-433.

Estudios

Āyit Bilʿayd, Aḥmad (2004). *Ithbāt nubuwwat Muḥammad* (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Burman, Thomas (1991). «The Influence of the *Apology of al-Kindī* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemics». *Mediaeval Studies*, 53, 197-228. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306386>

— (1994). *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden: Brill.

— (2000). «*The Apology of al-Kindī*». En: T.L. Hettema y A. van der Kooij (eds.). *Religious Polemics in Context* (Studies in Theology and Religion, 11). Leiden: Brill, 69-92.

— (2016). «Ramon Martí the *Potentia-Sapientia-Benignitas* Triad and Thirteenth-Century Christian Apologetic». En: Burnett, Charles y Mantas-España, Pedro (eds.). *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society* (Arabica Veritas series, 2). Córdoba: UCOPress — Córdoba University Press — CNERU (Córdoba Near Eastern Research Unit) — The Warburg Institute (London).

Canals i Vidal, Francesc (1983). «La demostración de la Trinidad en Ramon Llull. Caracterización histórica y reflexión actual». *Estudios lulianos*, 25, 5-23.
D'Alverny, Marie-Thérèse (1965). «La connaissance de l'Islam en Occident du ixe au milieu du xiie siecle». En: *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 12), vol. 2. Spoleto, 577-602.
Devillard, Paul (1969). *Thèse sur al-Qurṭubi*. Tesis doctoral defendida en la Faculté des Lettres de Aix-Marseille Université, no publicada.
Fierro, Maribel (2009). «Alfonso X 'The Wise:' The Last Almohad Caliph?». *Medieval Encounters*, 15, 175-98. <http://dx.doi.org/10.1163/157006709X458819>
Hettema, Theo y Kooi, Christine (eds.) (2005). *Religious Polemics in Context*. Leiden: Brill.
Kaddouri, Samir (2000). «Identificación de 'al-Qurṭubī', autor de *al-Iʿlām bimā fī dīn al-naṣārā min al-fasād wa-l-awhām*». *Al-Qantara*, 21, 215-219.
Lohr, Charles (1968). «Ramon Llull, *Liber Alquindi* and *Liber Telif*». *Studia Luliana*, 12, 145-160.
— (1984). «Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, 57-88.
Monferrer-Sala, Juan Pedro y Mantas España, Pedro (2018). *De Toledo a Córdoba. Tathlīth al-Waḥdāniyyah ('La Trinidad de la Unidad'). Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado*. Edición critica y traducción anotada de J.P. Monferrer-Sala, estudio introductorio de P. Mantas-España y J.P. Monferrer-Sala. Porto: Sindéresis.
Monferrer-Sala, Juan Pedro (2016). *Al-ʿIlam. Scripta Theologica Arabica Christiana. Andalusi Christian Arabic Fragments Preserved in Ms. 83, (al-Matabah al-Malikiyyah, Rabat)*, Diplomatic edition, critical apparatus and indexes (Textos & Estudos de Filosofía Medieval, 10). Porto: Gabinete de Filosofía Medieval-Humus.
Muir, William (1993). «The Apology of Al-Kindi: An Essay on its Age and Authorship». En: Newman, N. A. (ed.). *The Early Christian-Muslim Dialogue*. Hatfield (Pennsylvania): Interdisciplinary Biblical Research Institute, 365-380.
Poirel, Dominique (2002). *Livre de la nature et débat trinitaire au xiie siècle: Le* De tribus diebus *de Hugues de Saint-Victor*. Turnhout: Brepols.
Stroumsa, Sarah (2012). «Thinkers of 'This Peninsula': Toward an Integrative Approach to the Study of Philosophy in al-Andalus». En: David M. Freidenreich y Miriam Goldstein (eds.). *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 44-56. <https://doi.org/10.9783/9780812206913.44>
Tieszen, Charles Lowell (2013). *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*. Leiden-Boston: Brill.
Van Koningsveld, Pieter (1989). «*Apología de al-Kindī* en la España del siglo xii. Huellas toledanas de un '*animal disputax*'». En: *Estudios sobre Alfonso*

VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 Mayo 1985). Toledo: Instituto de Estudios Visigótico- Mozárabes, vol. III, 107-129.

— (2005). «The Apology of Al-Kindī». En: *Religious Polemics in Context*, Theo Hettema y Christine Kooi (eds.). Leiden: Brill, 69-92.

Pedro Mantas España es Profesor Titular de «Historia de la Filosofía» de la Universidad de Córdoba (UCO) y miembro del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades (área de Filosofía). También es miembro del equipo directivo y Secretario de la Unidad de investigación «Córdoba Near Eastern Research Unit» de la UCO, coeditor de la *Revista Española de Filosofía Medieval* y coeditor *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge*.

Pedro Mantas España is Professor of "History of Philosophy" at the University of Córdoba (UCO) and member of the Department of Social Sciences and Humanities (Philosophy). He is also member of the Steering Committee of the "Córdoba Near Eastern Research Unit" of UCO, co-editor of the journal *Revista Española de Filosofía Medieval* and co-editor of *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge.*

Artes lulianas y averroísmo: Intelecto único y web semántica

Martín González Fernández
Universidade de Santiago de Compostela
martin.gonzalez@usc.es

Resumen

Ramon Llull se ha pronunciado contra el Averroísmo Latino en muchos escritos, y especialmente contra una de sus doctrinas capitales: la teoría del Intelecto Único para toda la Humanidad. Pero, no está claro que, al menos formalmente, no exista un cierto aire de familia entre sus Artes y esta noción, *De unitate intellectus*, como nos ayuda a entender y hace ver hoy la moderna lógica («Tercer Mundo» de F. L. G Frege y K. R. Popper), la Web Semántica y las Humanidades digitales. Subrayamos esto, puesto que nos permite entender, por esta vía indirecta, el alcance y actualidad del programa del Doctor Iluminado.

Palabras clave: «Tercer Mundo»; «Tercer Reino»; Friedrich Ludwig Gottlob Frege; Karl Raimund Popper; Humanidades digitales; *De unitate intellectus*

Abstract. *Lulian Arts and Averroism: Unique Intellect and Semantic Web*

Ramon Llull criticized Latin Averroism in many writings, and in particular one of its capital doctrines: the theory of the Unity of the Intellect. And yet, it is not clear that, at least formally, there is no similarity between his Arts and that notion, *De unitate intellectus*, as modern logic comes to discover ("Third World" by F. L. G Frege and K. R. Popper) or the Semantic Web and Digital Humanities. We emphasize, in this indirect way, the timeliness of the program of the Illuminated Doctor.

Keywords: "Third World"; Friedrich Ludwig Gottlob Frege; Karl Raimund Popper; Digital Humanities; *De unitate intellectus*

Hoy vivimos, acorde con el espacio, en un universo abierto y en expansión, el de los *cyborg*, del post-humanismo de corte deleuziano (esquizofrenia y capitalismo), de los sujetos nómadas, en fin, la era analógica (incluso en su sentido más profundo, fuerte, metafísico) está en vías de extinción, como lo estuvieron antaño los dinosaurios.

Imagine. ¿Cómo se sentiría R. Llull en medio del huracán de la revolución digital? Ni desconcertado ni escéptico, seguro, más bien interesado, algo maravillado y activo. Seguramente esquivo en relación con la realidad virtual, pero abierto y militante.

ISBN 978-84-490-8043-2

El propósito del presente trabajo es acercar la figura de Llull a nuestros días, en base a 6 pasos y un salto de imaginación (*Imagine*), no necesariamente con la *Imagination creatrice* de Henry Corbin, de la que algo diremos luego. Ya adelantamos que, pese al título definitivo del trabajo, no pretendemos convertir a nuestro mallorquín en precursor de la Web semántica. Bastante mérito tiene ya con inventar el catalán filosófico, e impulsar y dignificar la lengua catalana en todos sus extremos.

1) Primer paso: la dimensión, y aun delimitación, técnica y filosófica de las artes lulianas la expresa con mucha precisión Gottfried Wilhelm Leibniz:

> Si Dios inspirase a Vuestra Alteza Serenísima el pensamiento de concederme tan sólo que los 1.200 escudos que habéis tenido la bondad de fijar se convirtieran en una renta perpetua, sería feliz como Ramon Llull, y quizá con mayor merecimiento […]. Porque mi invención comprende el uso de la razón entera, un juicio para las controversias, un intérprete de las nociones, una balanza para las probabilidades, una brújula que nos guiará a través del océano de las experiencias, un inventario de las cosas, una tabla de los pensamientos, un microscopio para examinar las cosas presentes, un telescopio para adivinar las lejanas, un cálculo general, una magia inocente, una cábala no quimérica, una escritura que cada uno leerá en su propia lengua; y, finalmente, una lengua que se podrá aprender en pocas semanas, y que enseguida se extenderá por todo el mundo. Y que llevaría consigo, adonde quiera que fueses, la verdadera religión» (Leibniz, Carta, 1679, cit. por Eco, 1999: 11-12).

Carta que reproduce U. Eco, recientemente fallecido, a quien dedicaremos, a modo de homenaje, las últimas palabras de nuestro breve ensayo, que versarán también sobre las Artes lulianas. Con el paso de los siglos, esta idea enlaza de algún modo cosas y experimentos, incluso máquinas, formatos, tan diferentes entre sí como *L'Encyclopédie* o *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751 y 1772) codirigida por Diderot y D'Alembert, la «máquina de Türing», máquina automática que dio a conocer Alan Turing en artículo enviado el 31 de mayo de 1936 a la *London Mathematical Society* para su publicación en su revista *Proceedings* (aunque no fue publicado hasta principios de 1937) o la «Web semántica» del *World Wide Web Consortium*, idea con una larga cadena de precursores (años 40-50 del siglo pasado, Vannevar Bush [1890-1974]; década de 1960, Theodor Nelson y Douglas Carl Engelbart; década de1990, Tim Berners-Lee y Robert Cailliau), y que ha fructificado en nuestros días en el marco de la, *on process* / *on progress*, revolución digital y que ha dado pie al surgimiento de las Humanidades Digitales y un universo de nuevas arborescencias, el de las ontologías semánticas a ellas asociadas (proceso en curso).

2) Segundo paso: el número de escritos de Llull contra el averroísmo, tal vez debiéramos aquí adjetivarlo de latino, es amplio. Una amplia historiografía, que parte de los hermanos Carreras y Artau y termina en Imbach, pasando

por nombres de igual prestigio como E. Longpré o Fernand van Steenberghen, que nos hablan, ni más ni menos, que de 20 títulos: *Declaratio Raymundi per modum de dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium erroneas opiniones, et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo parisiensi* o *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (París, 22 de febrero de 1297, editada en Münster, 1909), el *Ars mixtiva theologiae et philosophiae* (París, noviembre de 1309), *De naturali modo intelligendi* (París, mayo de 1310), *Liber de possibili et impossibili* (París, octubre de 1310, dedicado a Felipe el Hermoso), *Liber lamentationis philosophiae. Duodecim principia philosophiae. Expostulario philosophiae in averroistas* (París, febrero de 1311), *Liber contradictionis* o *Liber de centum syllogismis* (París, febrero de 1311), *Liber de syllogismis contradictionis* (París, febrero de 1311), *Liber de quaestione valde alta et profunda* (París, agosto de 1311), *Liber de fide catholica* (París, agosto de 1311), *Liber de efficiente et affectu* (París, mayo de 1311), *Liber de forma Dei* (París, julio de 1311), *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (París, junio de 1311), *Liber de existentia et agentia Dei* (París, agosto de 1311), *Liber de reprobationis aliquorum errorum Averrois* (París, julio de 1310), *Liber de fallaciis quas non credunt facere aliqui qui credunt esse philosophantes contra purissimum actum Dei* (París, posterior a octubre de 1308), *Disputatio Reymundi et averroistae* (París, comienzos de 1311), *Sermones contra averroistas* (París, abril de 1311), *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens* (París, septiembre de 1311), *Liber de potentia, objecto et actu* (Roma, entre 1293-1296), y, finalmente, *Liber in quo declaratur quod fides sancta catolica est magis probabilis quam improbabilis* (París, agosto de 1310). Se trata sólo de los conocidos.

3) Tercer paso: en muchos de ellos se ataca el corazón mismo de la corriente del averroísmo latino, la doctrina del Intelecto Único (cf. Llull, 2005). Conviene subrayar: en muchos de estos escritos anti-averroístas carga el Doctor Iluminado, con armas albertianas, tomistas, egidianas o de factura propia contra esta doctrina.

4) Cuarto paso: En uno de sus más célebres textos, el propio Llull habla de los árboles del saber y del papel que en ellos tiene la «Señora Inteligencia»:

> Fue a la fuente una mujer de admirable hermosura y aspecto, vestida de forma distinguida y montando un hermosísimo palafrén al que daba de beber en la citada fuente. Los sabios, viendo los cinco árboles, cuya contemplación resultó ser placentera, y descubriendo con la mirada a la mujer, visión igualmente muy agradable, se acercaron a la fuente y saludaron a la señora con humanidad y devoción. La señora, a su vez, le respondió al saludo con palabras agradables. Los sabios le preguntaron cuál era su nombre y respondió que ella era la Inteligencia [*Respondit eis domina quod ipsa erat Intelligentia*; *domina intelligentia*, en otras versiones]. Los sabios entonces le rogaron que por favor les explicase la naturaleza y propiedades de aquellos árboles y qué significaban las letras que estaban escritas en cada una de las flores del árbol. / La señora respondió diciendo: «El primer árbol, en el que veis veintiuna flores, significa

a Dios, creador de todas las cosas, y a sus virtudes esenciales no creadas que están escritas en aquellas flores, como podéis observar. A ese árbol, entre otras, hay que asignarle una doble condición: la primera es que todo hombre debe siempre atribuir y reconocer a Dios la mayor excelencia en esencia, virtudes y obras. La segunda condición es que las flores de ese árbol no se enfrenten entre sí ni sean mayores y otras menores. Sin un primer conocimiento de estas dos condiciones nadie puede alcanzar el perfecto conocimiento de las virtudes del primer árbol y de sus obras. / El segundo árbol contiene cuarenta y nueve flores en las que están escritas las siete virtudes increadas del primer árbol y otras siete creadas, por cuya adquisición los bienaventurados santos se encaminan a la gloria eterna del paraíso. A ese árbol debemos asignarle necesariamente, entre otras, dos condiciones. La primera condición es que las virtudes creadas sean mayores y más nobles cuanto con más fuerza y perfección pongan de relieve y demuestren la gran excelencia de las virtudes increadas. La segunda condición es que las virtudes increadas y creadas no se opongan unas a otras. / El tercer árbol contiene cuarenta y nueve flores en las que están escritas las siete virtudes increadas del primer árbol y siete vicios, que son siete pecados mortales cuya comisión lleva a malditos pecadores al castigo eterno de las penas del infierno. Este árbol tiene como propias, entre otras, dos condiciones principales. La primera es que las virtudes divinas increadas no estén en absoluto en armonía con los vicios. La segunda es que es conveniente afirmar todo aquello por lo que las virtudes divinas son mejor y con más fuerza puestas de manifiesto al entendimiento humano, a través de los vicios y, asimismo, conviene negar todo lo que sea necesario a una mayor demostración de las citadas virtudes y lo que haga que se enfrenten menos las virtudes y los vicios, dejando a salvo las condiciones de los otros árboles explicadas arriba. / El cuarto árbol contiene veintiuna flores en las que están escritas siete virtudes creadas. Este árbol tiene, entre otras, dos condiciones propias suyas. La primera es que de ninguna forma estas virtudes sean contrarias a las otras. La segunda condición es que aquello en lo que dichas virtudes concuerdan con ser más grande y mejor y aquello en lo que el hombre a través de ellas adquiere mayor mérito se reconozca como verdadero, y lo contrario como falso, excepto las condiciones de los otros árboles nombrados más arriba. / El quinto árbol tiene cuarenta y nueve flores en las que están escritas las principales siete virtudes creadas y los siete pecados mortales. A este árbol se deben asignar, entre otras, dos condiciones especiales. La primera condición es que virtudes y vicios no concuerdan entre sí. La segunda es que las virtudes que son más contrarias a los vicios sean amadas más y con más fuerza, y a los vicios que se oponen más a las virtudes se les atribuya mayor defección y odio. / Estas diez condiciones expuestas se rigen por dos condiciones, es decir, a través de dos principios. Un principio o condición es que estas diez condiciones convergen en un único fin principal. El segundo principio es que dichas condiciones, para alcanzar este fin, no deben en absoluto oponerse entre sí. El fin al que dichas condiciones se deben dirigir es conocer a Dios, amarlo, temerlo, honrarlo por encima de todo y servirlo. / Por dichas condiciones se rigen esas flores, que son el principio y la doctrina para dirigir la mente de los hombres que andan errantes, que no tienen ningún conocimiento de Dios ni de sus obras y tampoco conocen la fe que tienen en algo. Por el conocimiento de estos árboles el hombre desolado puede ser consolado y los que sufren pueden ser conducidos de las penalidades

> y tristezas a la tranquilidad. Por medio de estos árboles el hombre mortifica las tentaciones de los vicios y limpia el alma pecadora de faltas y pecados. Sirviéndose de los árboles que portan el fruto, el hombre escapa de las penalidades infinitas de los castigos y se dirige al descanso eterno». / Cuando la señora hubo dicho a aquellos tres sabios todas estas cosas, se despidió de ellos y tomó su camino (Lulio, 2007: 19-25).

En su *Árbol de la Filosofía del Amor* (1298), se habla de la «bella dama», la «Dama de Amor». Afirmar que equivale o se corresponde con la figura de la *Sophia aeterna* de los *Fideli d'Amore* de Dante Alighieri, resulta todavía problemático y muy polémico.

Esta alusión ha permitido a ciertos intérpretes el acercar esta noción del autor, corazón o motor mismo de sus Árboles y Artes, a la noción de Intelecto Único (*De unitate intellectus*), *Décima Inteligencia*, *Dator Formarum*, tal y como lo hallamos en la metafísica emanatista de corte farabiano de Ibn Sīnā, el Jeque Supremo, Avicena. Aún más, porque esta sería la filosofía propiamente occidental de Avicena, autores como Dominique de Courcelles, de la mano de Alain de Libera, han llegado a identificar esta Dama Inteligencia de Llull o ya (en los términos henrycorbinianos de la autora) «l'Intelligence agente illuminatrice», con la figura del «Ángel del Conocimiento y la Revelación» o «Espíritu Santo» de la «filosofía oriental» del Jeque Supremo, el de los relatos visionarios (cf. Courcelles, 1993) (acompañar siempre con lectura paralela de Llinares, 1963: *parole risqué / philosophie de l'action / philosophie de l'action / parole risqué*). El Cap. 3º de la obra de Dominique de Courcelles, se titula, precisamente: «Le *mundus imaginalis* de Raymond dans le *Livre du gentil et des trois sages*: Illumination, sollicitude, retrait» (Courcelles, 1993: 117-183). Esta lectura, por muchas razones, resulta poco satisfactoria. El pequeño tratado del pensador judío Abraham Aboulafia (1240-1291), titulado *La epístola de las siete vías de la sabiduría*, que ella emplea como testimonio para fundamentar su tesis, finalmente se vuelve claramente contra ella.

No negamos que nuestro Llull *el Foll* tenga su veta mística, que la tiene, pero, por esa vía, terminaríamos justificando el Ramon Llull de discurso encriptado, esotérico, rico en alquimias y magias, amante del hermetismo, de talismanes y oráculos, saberes cabalísticos, ocultismos y misteriosos arcanos. Hay, además, aparte del argumento derivado del texto de Abraham Aboulafia, explícito en nota, otras razones más obvias, claras y objetivas: 1º) él no podía desconocer, aunque solo fuera por el *Tractatus de erroribus philosophorum* (*Los errores de los filósofos*), atribuido a Egidio Romano, capítulos 6 y 7, pero tal vez otras fuentes, que era Avicena un autor «damnado»; y, 2º), él mismo había criticado algunas tesis comunes (en los textos de refutación, que no en la letra, quede esto último claro) a Averroes y Avicena, entre ellas la crucial doctrina del *De unitate intellectus*, en la versión más radical del Comentador. El título de *Doctor Iluminado*, ni nos lleva al concepto de «avicenismo latino» (acuñado por E. Gilson), supuestamente admitido y combatido a un tiempo por Guillaume de Auvergne, y definitivamente sentenciado por Gil de Roma, y mucho

menos al Iluminismo de los orientales (El **mšrqya* que emplea Avicena para este 2º tipo de sus escritos, y los comentadores, con el despliegue de vocales, podría leerse de dos formas distintas, bien como *mušriyya*, que significa «iluminativo» o «iluminado»: de *išrāq*, «iluminación», bien como *mašriqiyya*, «oriental»: de *Mašriq*, Oriente).

5) Quinto paso: dicho todo lo anterior pedimos al amable lector, que creerá que soy yo *le fol* y no nuestro humanista (está previsto), que haga el esfuerzo mental, operación intelectual e imaginativa —*Imagine*—, de desencarnar la noción del «Intelecto Único» propia del averroísmo latino (dejemos a un lado a Avicena) de todas sus entrañas y raíces lógicas, epistemológicas, ontológicas, éticas y políticas, que es pedir mucho, y tome la noción como un simple contenedor de información más o menos neutral (luego veremos). Porque, de hacerlo así, o sea fuera de todo contexto histórico, que sigue siendo pedir mucho, dicha noción no le parecerá tan extraña, ajena, antagónica, opuesta, divergente, en relación con el proyecto de las Artes lulianas. Lo proponemos aquí, corriendo el riesgo de salir escaldado como gato sobre brasas.

Diremos, en primer lugar, que el argumento se sostiene mejor, que no del todo, si recurrimos a algunos avances de la lógica moderna. Por ejemplo, a la noción de «Tercer Reino» de Frege y a la noción de «Tercer Mundo» de Karl Popper, que también se llamaba Raimund; que no es precisamente el «Reino de Espíritu» de los joaquinistas medievales, con quien trataba Llull. K. R. Popper, en el *III Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia*, celebrado en Ámsterdam en 1967, hace ya 50 años, dictó una conferencia, que tituló «Epistemology without a Knowing Subject» (las actas fueron editadas por B. van Roosetlsaar y J. F. Stall en 1968), que generó gran revuelo entre los asistentes, y polémica posteriormente (aunque, tal vez, un impacto algo menor que el episodio del «atizador» con Wittgenstein, ocurrido el 26 de octubre de 1946 [«sala de R. B. Braithwaite», al calor de un hogar, en el King's College, Cambrigde], desafío que honra a ambos, estando en la mejor compañía, y con un pletórico B. Russell como árbitro). Anunció en ella la existencia del «mundo 3», frente al mundo físico (mundo 1) y al mundo mental (mundo 2). Como nos indica Jesús Mosterín, Karl Raimund Popper, desarrolló después esta idea en otros trabajos, especialmente en alguno incluido en su libro *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, Revised Edition, 1979) (donde se recoge, además, el texto de aquella legendaria conferencia del 67), y en su relato autobiográfico *Unended Quest* (Londres: Fontana-Collins, 1976) (cf. Popper, 1972 y 1977; y Mosterín, 1984). Su texto sobre «epistemología sin sujeto cognoscente» se inicia con el enunciado del problema y su fundamentación en tres tesis. La formulación:

> Podría haber lanzado un reto a quienes han oído hablar de mi actitud hostil hacia Platón y Hegel titulando esta conferencia, «Teoría del Mundo Platónico», o «Teoría del Espíritu Objetivo». / El tema central de esta conferencia será lo que acostumbro a llamar, a falta de un nombre mejor, «el tercer mundo».

> Para explicar esta expresión, habrá que señalar que, sin tomar demasiado en serio las palabras 'mundo' o 'universo', podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones de comportamiento a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte. / Así pues, es obvio que lo que denominó «tercer mundo» tiene mucho que ver con la teoría de las Formas o Ideas de Platón y, por tanto, también con el espíritu objetivo de Hegel, si bien mi teoría difiere radicalmente en algunos aspectos decisivos de las de Platón y Hegel. Tiene aún más que ver con la teoría de Bolzano sobre el universo de las proposiciones en sí mismas y de las verdades en sí mismas, aunque también difiere de la de Bolzano. Mi tercer mundo se asemeja, en mayor medida, al universo de los contenidos objetivos del pensamiento de Frege (Popper, 1972: 106). [¿Cómo justifica P. este postulado, la existencia del mundo-3? La justificación del mundo-3 en P.:] Es mi deseo defender en esta conferencia tres tesis fundamentales que conciernen a la epistemología. Entiendo la epistemología como la teoría del conocimiento objetivo. / He aquí la primera tesis. [1º] La epistemología tradicional ha estudiado el conocimiento o el pensamiento en un se nítido subjetivo —en el sentido de la utilización ordinaria de las palabras 'sé' [*know*] o 'pienso'. Sostengo que esto ha descarriado a los estudiosos de la epistemología: aunque su intención era estudiar el conocimiento científico, de hecho, estudiaron cosas irrelevantes para el conocimiento científico, por la sencilla razón de que el conocimiento científico no es el conocimiento tomado en el sentido de la utilización ordinaria de la palabra 'sé'. Mientras que el conocimiento en el sentido de 'sé' pertenece a lo que denominó «segundo mundo», el mundo de los sujetos, el conocimiento objetivo pertenece al tercer mundo, al mundo de las teorías objetivas, de los problemas objetivos y de los argumentos objetivos […]. El conocimiento en sentido objetivo es conocimiento *sin conocedor*: es *conocimiento sin sujeto cognoscente* […]. Mi segunda tesis [2º] consiste en afirmar que lo que es relevante para la epistemología es el estudio de los problemas científicos objetivos y de las situaciones problemáticas, de las conjeturas científicas (que considero un modo de referirse a las hipótesis o teorías científicas), de las discusiones científicas, de los argumentos críticos y del papel desempeñado por los elementos de juicio en los argumentos y, por tanto, de las revistas o libros científicos y de los experimentos y su valoración en argumentos científicos; resumiendo, que el estudio del tercer mundo del conocimiento objetivo, *en gran medida autónomo*, es de importancia decisiva para la epistemología. […] Pero tengo una tercera tesis. [3º] Es la siguiente: una epistemología objetivista que estudie el tercer mundo puede contribuir a arrojar muchísima luz sobre el mundo de la conciencia objetiva; especialmente, sobre los procedimientos subjetivos de los científicos. *Pero la conversa no es verdadera*. / Estas son mis [tres] tesis fundamentales (Popper, 1972: 108-111).

6) Sexto y último paso: hoy en día, para este Tercer Mundo popperiano y las Artes lulianas, encontraríamos una expresión mejor en la noción de Web semántica. Y en esta dirección ya apuntaban trabajos pioneros. En efecto, han sido ya publicados un par de ensayos, o trabajos, que han asociado abierta-

mente las artes lulianas, a los modelos informáticos, que, desde fines del siglo xx hasta el momento presente, han cambiado, no sólo la naturaleza del conocimiento, sino incluso nuestra percepción de la realidad. Nos detendremos en ellos un momento, pues son de interés por la temprana fecha en que fueron escritos y difundidos, cuando la informática estaba casi en pañales.

Las Artes lulianas, piensan unos, se asemeja a un *software*, que es definido como: «Es el conjunto de los programas de cómputo, procedimientos, reglas, documentación y datos asociados, que forman parte de las operaciones de un sistema de computación» (Extraído del estándar 729 del *IEEE*). Esta es, por simplificar, la idea de Ramon Llull.

El primero trabajo sobre el tema es el del P. Eusebi Colomer, SJ, titulado «De Ramon Llull a la moderna informática» (Colomer, 1979). No entraremos en pormenores. (Es un texto denso y complejo, que aborda la problemática de las artes en profundidad, especialmente en relación al tratamiento matemático de los cálculos lulianos, en el que muestra su simpatía o afinidad hermenéutica con Erhard Wolfram Platzeck, del que destaca dos trabajos: «La combinatoria luliana», *Revista de Filosofía*, núm. 12 [1953], 575-609, y núm. 13 [1954], 125-165; y la monografía, *Raimund Lull. Sein Leben, Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens.* Düsseldorf: L. Schwann, vol. I [1962] y vol. II [1964]; y su fraternal antipatía, entiéndase diferencia, con el C. Prantl que expulsa a Llull de la historia de la lógica: cf. Prantl, Carl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig: Hirzel, 1855, T. III, p. 177.)

> Però la idea d'un càlcul lògic i les 'tècniques' emprades per Llull per a dur-la a terme, van més enllà del que ell mateix pensava i contenen, en germen, l'intent que aleshores de matematitzar i mecanitzar el pensament, un intent que aleshores hagué de semblar un disbarat, però que avui podem començar a comprendre en la seva autèntica genialitat […]. De fet, les lleis del càlcul lògic han estat elaborades de forma definitiva a començaments del nostre segle. A manca d'aquestes lleis, Llull hagué d'acontentar-se amb el senzill mecanisme dels seus cercles giratoris que li permetien de realitzar manualment els seus càlculs […]. La utilització de tot aquest material combinatori donaria, segons Leibniz, la xifra esbalaïdora de quasi 18 billons de combinacions […]. En qualsevol cas, la taula i la quarta figura esdevenen el moment culminant del mètode lul·lià. Es per raó d'ambdues que Hegel qualifica el pensament de Llull de 'sistemàtic' i alhora de 'mecànic'. Ara bé, 'sistema' i 'mecànica', aquests dos trets amb els que Hegel designa el pensament de l'autor de l'*Ars magna*, designen també els dos elements característics d'una economia informativa. El primer al·ludeix a un conjunt de dades ordenades en una sèrie útil; el segon a l'instrument emprat per a ordenar-les i utilitzar-les. Es podrà discutir si amb això n'hi ha prou per a fer de Llull un precursor de la informàtica. Es clar, en qualsevol cas, que si el considerem des del context dels actuals sistemes informàtics l'intent de Llull no sembla tan 'excèntric', como de vegades s'ha pensat (Colomer, 1979: 21-22).

Con posterioridad, Ton Sales, profesor del Departamento de Llenguatges i Sistemes Informàtics de la Universitat Politécnica de Catalunya (Barcelona),

ha dado a la imprenta el artículo «La informàtica moderna, hereva intel·lectual directa del pensament de Llull» (Sales, 1998). Estamos ya ante el criterio del especialista. Ha destacado en su trabajo hasta los conceptos informáticos relacionados con las Artes lulianas: 1º) la idea de Cálculo (*Càlcul*); 2º) la idea de un «Alfabeto del Pensamiento» (*Alfabet del Pensament*); 3º) la idea de un Método (*Mètode*); 4º) la idea de Análisis Lógico (*Anàlisi Lògica*); 5º) la idea de Heurística i de Deducción (*Heurística i de Deducció*); 6º) la idea de Sistemas Generativos (*Sistemes Generatius*); 7º) la idea de Grafo (*Graf*); 8º) la idea de Tableros (*Taulers*); 9º) la idea de Red conceptual (*Xarxa conceptual*); y, 10º) la idea de Diagramas (*Diagrames*). Llull, según nuestro autor, habría dado impulso a estas herramientas y procedimientos que anticipan los lenguajes y sistemas informáticos. Concluye así su trabajo:

> Per als historiadors és interessant seguir la pista de com i on va treure Llull les seves idees pioneres. D'alguns ja en sabem alguna cosa. Per exemple, la de començar amb un conjunt finit de regles i desenvolupar tot un sistema té un antecedent remot en Euclides i en els grecs alexandrins, i un altre de més recent i innovador en el llibre d'àlgebra d'Al-Khwarizmi, llibre que Llull cita como a font, i que, traduït al llatí poc abans de l'època de Llull, va provocar un positiu daltabaix amb la seva idea inèdita de manipulacions regides per regles i d'algoritmes (concepte i paraula que precisament deriven del matemàtic àrab). D'altra banda, la idea de Llull d'un mètode *omnicomprensiu* que a partir de regles desenvolupés conceptes probablement era una extensió formal d'un component bàsic, ara totalment oblidat, de l'educació medieval: les complexes i elaborades tècniques per recordar i estructurar els conceptes en la memòria (humana) en una època sense impremta. De fet, el 'mètode' lul·lià, un cop desenvolupat en aquest sentit per Petrus Ramus al s. XVI, va ser la inspiració de Bacon i Descartes. Pel que fa als dispositius mecànics (els discos rotatoris), ara sabem que a la dècada dels anys 1260 a Algèria hi havia uns discos semblants 'per respondre preguntes' (de fet estris d'endevinació), i que Llull ben bé podia haver-ne tingut notícia poc abans de proposar, el 1274, els seus propis discos. Discos que per cert han tingut un aprofitament inesperat en criptografia, des del moment que Alberti els va fer servir per codificar missatges, i encara avui els podem desconèixer en els rotors de la màquina desxifradora alemanya Enigma de la segona guerra mundial, llunyana i inesperada ressonància del mecanisme lul·lià (Sales, 1998: 57-58).

Es un campo todavía por explorar, y es una tarea en que ya avanzan otros. En este mismo congreso, el Prof. J. Higuera Rubio, de la UCM y que imparte aulas en la Universidade do Porto, en la *schola portuensis* del Gabinete de Filosofía Medieval, llamada a relevar a la antigua *conembricensis*, presenta una comunicación en el mismo sentido: «El lulismo del siglo XXI: entre la revolución digital y la superinteligencia». Porque se deja sentir, en efecto, una cierta presencia, tan intangible como lo es el propio mundo virtual, de la larga sombra luliana. Él que vivió, pensó y escribió, casi en la era prehistórica de lo analógico, mejor manual, mecánico, donde todavía no se había descubierto siquiera el sistema de los tipos móviles de la imprenta.

Son textos del 1979 y 1998. Y si Hegel trataba de excéntrico a nuestro hombre, estos dos autores prefieren llamarlo, cuando no pensador «utópico» (E. Colomer), filósofo y arquitecto de la información pionero (Ton Sales).

Con todo, pasados 37 y 18 años, respectivamente, de estos dos trabajos, el mundo de la simulación informática lleva la velocidad del diablo (en varios sentidos). Autores contemporáneos nuestros nos advierten, y tampoco nos extenderemos aquí, que los sistemas *software* tienen un carácter extremadamente dinámico, de retroalimentación y reconfiguración (autorregulativos), de complejidad creciente, en constante crecimiento, algo que no se halla en las Artes lulianas, sino más estáticas al menos más limitadas. Hoy existen ya otros modelos a tener en cuenta.

Pues bien, dando aquí un paso más, diera la impresión de que la idea de la Web semántica revitaliza o reencarna a su manera, ilumina hoy, el viejo proyecto de Artes lulianas, cuyas virtualidades supo apreciar ya Leibniz. No sabemos que hubiera pensado el propio Llull sobre los progresos en un campo que le resultaba teóricamente tan familiar, y que él tanto se preocupó de cultivar, el campo de los conectores, de la inteligencia artificial, ahora ampliado con los *conceptual mapping*, e-ciencia, «Digital humanities» (2004) (cf. Berry, 2011, y Vanhoute, 2013), «The fourth paradigm» (Hey, Tansley et al., 2009), de las ontologías semánticas y redes de redes. Estaría, seguro, mejor equipado y más entusiasmado que algunos de nosotros. ¿Qué se entiende por *semantic web*? Las Humanidades Digitales son definidas por Daniel J. Cohen (2011) como: «el uso de los media y las tecnologías computacionales dirigidas hacia el avance del pensamiento y las prácticas en la investigación y estudio humanístico; esto abraca desde la creación de los recursos, su investigación y la comunicación de los mismos». El lenguaje ahora es el de los algoritmos, en metalenguajes como el XML y estructuras como el *Linked Data*. Estamos hablando de grandes *containers* de información mapeada, codificada, marcada, enlazada a través nexos o vínculos de metadatos (codificación y conocimiento incrustado [«embodied cognition / embedded cognition»], de generación abierta y aun pos-humana.). El arriba mencionado Tim Berners-Lee, en 2009, hablaba ya de la futura Web con de «Times fly» y la describía como una web no lineal, cargada de encriptaciones secuenciales (0 y 1: la pureza de lo primitivo, de lo simple, de lo elemental) y aplicaciones de inteligencia artificial (a nivel hoy de la *Deep neural reasoning*). Con sintaxis legibles, no para los humanos, sino para las máquinas con información almacenada y en red. Diálogo en el marco de un Intelecto inmaterial, que se crea y autogenera, al margen de la injerencia humana. Los esquemas de la teoría lineal matemática de Shannon dan paso así a la Web semántica, cuando Tim. Berners-Lee, a finales de los 90 y mediante el W3C, genera una primera «extensión» (este es el término técnico) de la *World Wide Web*. Estamos hablando ya de la Web Semántica. Un diálogo anónimo de textos e hipertextos, con digitalización y secuenciación de sonidos, imágenes y escritura o documentos. Un universo en el que se trabaja con herramientas nuevas, lenguajes de codificación como el *RDF* (=*Resource Description Framework*), el *OWL* (=*Ontology Web Language*) o el SPARQL (=*Pro-*

tocol and RDF Query Language). Con sus nuevas tripletas y grafos: *Linking Open Data Diagram*, (=conocimiento útil, legible o reutilizable en el futuro para comunidades o usos no diseñados ni pensados en la actualidad; en algunos campos, estos mapeados, ya están configurados: *Dublin Core* a *PREMIS*, pero es tarea abierta y, hasta cierto punto, imprevisible: simulación de pensamiento en otros contextos históricos, espacio-temporales, réplica de datos, retroalimentación, procesos de inferencia, etc., todo ello ligado a la Web semántica, con sus datos entrelazados, y las tecnologías de la inteligencia artificial); ajenas ya a modelos más rudimentarios, aunque embrionarios y orientativos, como el luliano. La Web semántica viene hoy a encarnar esta «nueva epistemología sin sujeto cognoscente», que ya atisbaron los averroístas latinos, y bautizó en cierto modo así Karl Raimund Popper.

Y, para finalizar, sin ánimo de polémica, quisiéramos terminar nuestra exposición con unas palabras (arriba prometidas) de Umberto Eco, medievalista de raza y gran intuición, además de fino escritor, porque tal vez sea éste un punto neurálgico que marque la diferencia entre las Artes lulianas y la noción de Intelecto Agente Único de los averroístas latinos, que con tanto entusiasmo combatió nuestro autor, el propio Tercer Mundo de K. R. Popper y la idea misma, tan dinámica como imparable, de la Web semántica:

> La *Ars* luliana ha seducido a la posteridad como si se tratara de un mecanismo para explorar las numerosísimas conexiones posibles entre ente y ente, ente y principios, entes y cuestiones, vicios y virtudes (¿por qué no concebir una combinación blasfema que hable de la Bonitas que sea Dios Vicioso o de una Eternidad que sea Contrariedad Inconstante?). Pero una combinatoria incontrolada originaría los principios de cualquier teología posible, mientras que los principios de la fe y una cosmología bien ordenada deben moderar la incontinencia de la combinatoria (Eco, 1999: 64).

Parece que las Artes lulianas tienen sus líneas rojas, y estas son ya ideológicas.

Oleiros, Salvaterra de Miño / Bemil, Val da Maía, vrán do 2015

Referencias bibliográficas

Berry, David M. (2011). *The Philosophy of Software: Code and Mediation in the Digital Age*. Londres: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230306479>

Cohen, Daniel J. (2011). *Research without borders. Defining the digital humanities*. Center for Digital Research and Scholarship, University of Columbia [en línea, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Xu6Z1SoEZcc;> consultado 13 de octubre de 2016].

Colomer, Eusebi (1979). «De Ramon Llull a la moderna informática». *Estudios Lulianos*, 23, 113-135.

Courcelles, Dominique de (1993). *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre judaïsme, christianisme et islam*. Préface d'Alain de Libera. París: J. Vrin.

Eco, Umberto (1999). *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Traducción del italiano de Maria Pons. Barcelona: Crítica.

Hey, Tony, Tansley, Steward y Tolle, Kristin (2009). *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery.* Redmond, W.A.: Microsoft Research.

Llinarès, Armand (1963). *Raymond Llulle, philosophe de l'action*. París: PUF; Grenoble: Allier; traducción catalana del 1968.

Llull, Ramon (2005). «Ramon Llull. Disputa entre Ramón y el averroísta. Cinco cuestiones». Traducción de Jordi Pardo Pastor y notas de Alexander Fidora. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12, 235-242.

Lulio, Raimundo (2007). *Libro del gentil y los tres sabios.* Estudio preliminar por Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón. Texto, traducción y notas de Matilde Conde Salazar. Madrid: BAC-UNED.

Mosterín, Jesús (1984). «Popper y el mundo de la cultura». *Teorema. Revista internacional de filosofía*, 14/1-2 (monográfico dedicado al Simposio Internacional *La filosofía de Karl Popper: el compromiso de la razón*), 289-299.

Popper, Karl Raimund (1972). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista.* Traducción de Carlos Solís Santos. Madrid: Tecnos (especialmente cap. 3, «Epistemología sin sujeto cognoscente», 106-146).

— (1977). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual.* Madrid: Tecnos (especialmente, cap. 38, «Mundo 3 o el Tercer Mundo»).

Sales, Ton (1998). «La informàtica moderna, hereva intel·lectual directa del pensament de Llull», *Studia Lulliana*, 38, 51-61.

Vanhoutte, Edward (2013). «The Gates of Hell: History and Definition of Digital Humanities Computing». En: *Defining digital humanities: a reader*. Terras, Melissa, Nyhan, Julianne y Edward Vanhoutte (eds.). Farnham, Surrey: Ashgate.

Martín González Fernández, nacido en Oleiros-Salvaterra do Miño (Pontevedra, Galicia) en 1958, es Doctor y Profesor Titular de Filosofía. Ha escrito 3 monografías (*Sánchez el Escéptico*; *Heterodoxos y malditos en la cultura occidental* [fondos antiguos de la BX de la USC]; *Inquisición e Ilustración en Galicia*). Es miembro de SOFIME, del consejo de redacción de su revista, y de la SIEPM, a cuyos congresos suele acudir. Prepara investigaciones sobre Llull, filosofía medieval y Michel de Montaigne, y coordina grupos de trabajo sobre la amistad en el Medievo y el Renacimiento en Oriente y Occidente, y, también, sobre la filosofía oriental desde Galicia. Ha participado y participa en varios proyectos de investigación como IP o IA en la USC y en la Universidad de Córdoba (sobre pacifismo, censura, modernidad, Ilustración, escepticismo y heterodoxia medieval y renacentista).

Martín González Fernández, born in Oleiros-Salvaterra do Miño (Pontevedra, Galicia) in 1958, is Doctor and Associate Professor of Philosophy. He has written three monographs (*Sánchez el Escéptico*; *Heterodoxos y malditos en la cultura occidental* [antique backs of the General Library of the USC]; *Inquisición e Ilustración en Galicia*). Member of SOFIME and of the editorial board of its journal, and of SIEPM, whose congresses he attends. He conducts research on Llull, medieval philosophy and Michel de Montaigne, coordinates working groups on friendship in the Middle Ages and the Renaissance and Eastern philosophy from Galicia, he has taken and takes part in several research groups such as IP or IA in the USC and the University of Córdoba (about pacifism, censorship, modernity, Enlightenment, medieval and Renaissance heterodoxy and skepticism).

Principia relativa. La figure T de l'Art de Raymond Lulle

Constantin Teleanu
Université Paris Sorbonne
schola.lvlliana@outlook.fr

Résumé

Cet article investigue la figure T de l'Art de Raymond Lulle. C'est une figure principale de chaque variante majeure de l'Art par laquelle Lulle utilise universellement la relation lorsqu'il aborde les sujets généraux de son Art quaternaire ou ternaire. La relation s'y établit graduellement entre tous les sujets de l'Art de Lulle qui composent une échelle de créatures jusqu'à l'être suprême. Il se peut que Lulle s'y inspire de la figure du Crucifix sous le signe de laquelle Lulle conçoit tout genre de relation au moyen des principes relatifs. Le prédicament de la relation ne se prédique que des sujets créés. Il ne se prédique pas de Dieu dont Lulle exclut quelques principes relatifs —contrariété, majorité, minorité— qui se prédiquent bien des étants créés. C'est le propos immédiat de notre exposition de comprendre comment la figure T des principes relatifs de l'Art de Lulle illustre doctrinalement la relation en tant qu'instrument transcendantal qui s'avère universellement utile à la prédication de l'ensemble des dignités qui sont tant absolument que relativement prédicables.

Mots-clés: Raymond Lulle; art; relation; théologie; philosophie

Abstract. Principia relativa. *The Figure T of Ramon Lull's Art*

This article examines the figure T of Ramon Lull's Art. It is a main figure of each of the major versions of the Art by means of which Lull universally introduces the relation when addressing the general subjects of his quaternary or ternary Art. The relationship gradually establishes itself between all the subjects of Lull's Art which compose a scale of creatures up to the Supreme Being. Lull may be inspired by the figure of the Crucifix, under the sign of which Lull conceives all kinds of relations by means of relative principles. The predicament of the relation is predicated only of the created subjects. It is not predicated of God from whom Lull excludes some relative principles — contradiction, majority, minority — which are predicated of the created beings. It is the purpose of our exposition to understand how the figure T of the relative principles of Lull's Art doctrinally illustrates the relation as a transcendental instrument which proves universally useful for the predication of all the dignities which are both absolutely and relatively predicable.

Keywords: Ramon Lull; art; relation; theology; philosophy

Sommaire

1. Introduction
2. La figure T de l'Art quaternaire
3. La figure T de l'Art ternaire
4. Conclusions
Références bibliographiques

ISBN 978-84-490-8043-2

1. Introduction

Le scribe de l'hagiographie *Vita coetanea* (Lulle, 1980: 272-274) de Raymond Lulle (†1316) raconte une vision quintuple de la figure du crucifix qui détermine la conversion de Lulle à l'habit de pénitence, mais la réitération quintuple des visions de Lulle relève du même nombre tant des stigmates de Jésus-Christ que des figures principales de l'Art quaternaire —A, S, T, V, X— entre lesquelles Lulle inclut définitivement la figure T qui se compose de cinq triangles de principes relatifs.

Il se peut qu'un tel scribe accompagne souvent Lulle tant à l'Université de Paris qu'à la Chartreuse de Vauvert afin de rendre mémoire des gestes de la vie nouvelle de son maître Lulle qui servent à l'édification des moines chartreux, mais Thomas Le Myésier rédige encore des brèves notices du *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum* (Thomas Le Myésier, 1980: 15) qui attestent que la Volonté de Dieu révéla des principes substantiels et accidentels de toute chose à l'âme de Lulle que Dieu illumina autant qu'elle pût apprendre de la part de Dieu la manière de faire deux figures de principes révélés.

Il s'agit —selon la notice de Thomas Le Myésier— de deux figures des principes de l'Art (Pindl-Büchel, 1995: 508) au-dedans desquelles Lulle saisit quelques types de relations —*equiparantia*, *relatio realis*, *relatio praedicamentalis*— qui intègrent d'abord la figure T de son Art quaternaire. Le proème du *Digestum Sapientiae* (Yves de Paris, 1659: 12) constate que la figure T des principes relatifs de l'Art de Lulle —*principia relativa sumuntur etiam, tum essentialiter, tum accidentaliter*— se prédique tant essentiellement qu'accidentellement de toute chose. Le prédicament de la relation s'y avère capital, mais Lulle élabore davantage la figure T de son Art quaternaire afin de soumettre toute une doctrine de la relation à l'image du crucifix qui illustre une union parfaite des deux natures de Jésus-Christ au moyen de la lettre T par laquelle Lulle signifie la plus générale relation possible. C'est la figure du crucifix qu'on aperçoit derrière la figure T de l'Art en tant qu'archétype de relation qui se prédique tant de Dieu que de la créature selon une échelle de degrés. Comment Lulle enjoint-il la figure du crucifix à l'élaboration de la figure T de son Art quaternaire?

2. La figure T de l'Art quaternaire

Le premier cycle de l'Art quaternaire de Lulle commence par une révision compendieuse de l'Art primordial de Lulle —voire son Art encyclopédique du *Libre de Contemplació* de 1271-1272— de sorte que la distinction $D^{I.1}$ de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* de 1273-1274 (Lulle, 1721a: 3) expose complètement la figure T des cinq triangles de quinze principes relatifs. C'est la figure du crucifix —découverte miraculeusement par Lulle à l'heure de son réveil de conscience quelques années avant qu'elle soit enjointe par Lulle à l'achèvement de la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* de 1274-1276 (Lulle, 1721b: 44) qui englobe la plupart des figures principales

de l'Art quaternaire entre lesquelles Lulle établit la plus générale relation possible: la relation des deux natures de Jésus-Christ en un seul suppôt divin.

C'est d'abord Yves Salzinger qui saisit la figure universelle F† de l'Art Général de Lulle en une allégation de la *Revelatio secretorum Artis* qui évoque bien la mention finale par laquelle Lulle achève la lecture compendieuse de la variante inventive de son Art quaternaire que la figure de la croix inclut dans son échafaudage général: «Car tout mon Art, et Science, est inclus dans la nature de la Croix» (Salzinger, 1721: 42-43). Ainsi Lulle dépeint-il généralement la figure de la croix F† qui comprend la plupart des figures principales de son Art quaternaire. Il n'en dépeint qu'une figure universelle de l'Art Général, dont É. Longpré déduit qu'elle illustre bien la théologie de la Passion de Jésus-Christ avant qu'elle figure une variante générale de l'Art quaternaire: «Il n'est rien de comparable au Crucifix, assure Raymond Lulle. […] La Croix est l'étendard et l'écu royal du Christ Seigneur. […] La Croix est le signe distinctif de l'Ami» (Longpré, 1969: 8-9; 13). Il s'ensuit que Lulle invente son propre système notationnel qui s'applique ensuite à l'ensemble des figures de la variante inventive de son Art quaternaire, dont la figure logique des prédicaments de l'*Ars notatoria* de 1274-1276 (Lulle, 1978: 45-46) inclut la notation du prédicament de la relation —*pro relatione istam* Δ— que Lulle applique ensuite aux trois degrés du chaos de son opuscule *Liber chaos* de 1285-1287 (Lulle, 1722a: 29), puisqu'elle illustre bien la figure T des cinq triangles de principes relatifs.

C'est pourquoi la distinction D^{I} de l'*Ars universalis* de 1274-1283 (Lulle, 1721c: 4-9) expose deux divisions de la figure T —*una principiorum, alia elementorum*—, mais Lulle ajoute seulement la figure élémentale à la figure T afin de résoudre des questions naturelles au moyen des métaphores ou des exemples naturels. Le passage des triangles de la figure T en chaque figure de l'Art démontre son maniement combinatoire général (Rubio i Albarracín, 1997a: 79-80) par lequel la plupart des cases de chaque figure principale de l'Art sont combinées.

Le changement du nombre de triangles de la figure T s'attarde jusqu'à la fin du second cycle de l'Art quaternaire, bien que la distinction $D^{I.3}$ de l'*Ars demonstrativa* de 1283 (Lulle, 2007: 18) apporte une modification importante de quelques signifiés de la lettre B du triangle BCD (*Deus-creatura-operatio*) —archétype des corrélatifs dont Lulle dérive la démonstration nécessaire des suppôts divins (Pring-Mill, 2008: 143; 150-151)—, afin de conjoindre la distinction des trois Personnes divines à l'Unité de l'essence de Dieu sans aucune contradiction:

$$\frac{A\,C\,IV}{\frac{A\,N}{A\,U}}\,\Big|\,B\ (Deus) \equiv \frac{Virtutes}{\frac{Trinitas}{Unitas}} \qquad\qquad A\,D\,\Big|\,B\ (Deus) \equiv \frac{Dignitates}{\frac{Essentia}{Unitas}}$$

Il se peut que Lulle évite tacitement une éventuelle objection (Bonner, 2007: 100) de la part des infidèles sarrasins ou juifs contre son allégation manifeste du dogme trinitaire des suppôts divins. Le changement des signifiés de la lettre B des deux variantes majeures de l'Art quaternaire convient bien à l'intérêt apologétique de Lulle qui envisage davantage la défense démonstrative du dogme trinitaire que la conversion des infidèles. Il n'y a qu'une omission volontaire de la part de Lulle, puisqu'il rédige ensuite la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* de 1285-1287 (Lulle, 1722b: 12) qui divise la figure T en deux figures —*T in duas figuras dividitur, in primam scilicet et secundam*—, dont la première figure T applique la doctrine des corrélatifs à l'ensemble des signifiés de la lettre B qui convient tant à l'Unité de l'essence de Dieu qu'à la distinction des Personnes divines.

Le triangle BCD (*Deus-creatura-operatio*) montre bien que la lettre B (*Deus*) diffère de la lettre C (*creatura*) quant à l'être autant qu'à l'égard de son opération D (*operatio*), puisque la plupart des principes relatifs de la figure T se prédiquent des signifiés de la lettre C, tandis qu'il y a quelques principes relatifs —G (*contrarietas*), L (*maioritas*), N (*minoritas*), O (*dubitatio*)— qui ne se prédiquent ni de l'être de Dieu B ni de son opération D (*operatio*), qu'elle soit intrinsèque ou extrinsèque. C'est à cause de l'opération extrinsèque —*creatio est artificialis operatio ipsius A*— de Dieu tant Un que trine —B (*divina essentia*) du triangle livide BCD (*Deus-creatura-operatio*)—, mais que Lulle combine avec quelques principes relatifs du triangle rouge HIK (*principium-medium-finis*) de la figure T en une distinction $D^{I.4}$ du *Liber principiorum theologiae* de 1274-1283 (Lulle, 2006: 38-39), que toute créature C (*intellectualis-animalis-sensualis*) demeure tant une que trine.

Le système de cinq triangles des principes relatifs de la figure T établit une application universelle de la relation par laquelle Lulle peut conjoindre la figure A à l'ensemble des figures principales de son Art quaternaire. Ainsi Lulle conçoit-il une relation universelle qui convient à l'ensemble des figures principales de son Art quaternaire. Le rôle instrumental capital de la figure T surgit du chapitre IV de l'*Introductoria Artis demonstrativae* de 1283-1285 (Lulle, 1722c: 5), puisqu'une belle analogie de Lulle illustre bien la fonction décisive des principes relatifs de la figure T par lesquels Lulle peut parfaire une démonstration nécessaire tant de l'union que de la multiplication des suppôts divins: «d'où, sans T, rien ne se fait dans cet Art, ainsi que l'artisan n'opère pas sans marteau». C'est pourquoi R. Pring-Mill déduit que toute opération démonstrative de l'Art requiert la figure T des principes relatifs de l'Art (Pring-Mill, 1958: 146) alors quand Lulle démontre divers articles de croyance, puisqu'elle s'en constitue comme outil intellectuel qui accomplit une fonction tant inventive que démonstrative. Le marteau de l'Art quaternaire —figure T— forge bien toute combinaison des principes relatifs par laquelle Lulle démontre souvent que Dieu ne demeure pas essentiellement Un sans être multiple de suppôts divins. Il importe que chaque variante de l'Art quaternaire use du triangle noir OPQ, mais J. Rubio i Albarracín soutient que Lulle ébauche d'abord la figure du triangle noir OPQ à l'époque de son Art de

Contemplation en Dieu (Rubio i Albarracín, 1997b: 165), bien qu'il n'y régisse qu'une moindre opération dynamique. Aussi A. Bonner saisit-il qu'une investigation de la prédestination (Bonner, 2007: 51) ne suppose qu'un moindre usage du triangle noir. Le marteau intellectuel de la figure T renforce évidemment la dynamique noétique de l'Art quaternaire (Rubio i Albarracín, 1997a: 98), lorsqu'il s'associe davantage aux angles du triangle noir OPQ par lequel toute démonstration des vérités devient nécessairement affirmable, tandis que son contraire impossible est entièrement niable. Le dernier pic *possibilis-impossibilis* du triangle noir OPQ de la figure T s'applique à la figure A des dignités de Dieu en une case AT de la distinction D^{II} de l'*Ars demonstrativa* (Lulle, 2007: 79) avant qu'une case BC (*Deus-creatura*) du triangle bleu BCD de la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (Lulle, 1722b: 17) signifie au moyen des angles OPQ (*affirmatio-dubitatio-negatio*) du triangle noir que c'est affirmable tout ce qui est en A, tandis qu'il n'y a rien de niable ou dubitable.

C'est pourquoi J. Rubio i Albarracín s'aperçoit justement qu'une découverte du secret des démonstrations de l'Art de Lulle dépend du mode possible ou impossible auquel Lulle s'efforce de réduire toute affirmation ou négation qui concerne Dieu ou son opération toute-puissante: «Affirmer le possible ou l'impossible, c'est le secret des raisons nécessaires et des démonstrations lulliennes». (Rubio i Albarracín, 1997a: 100) Le prologue de l'*Ars inveniendi particularia in universalibus* de 1283-1287 (Lulle, 1722d: 1-3) montre bien que Lulle n'entreprend la découverte des termes particuliers auprès de leurs universels qu'au moyen de deux formes générales de la figure T de son Art quaternaire.

Ainsi Lulle admet-il que la variante de l'art de découverte des termes particuliers constitue entièrement une application inventive de la figure T de son Art quaternaire. Le montage matériel des trois cercles de la seconde figure T facilite artificiellement la quête inventive des termes particuliers. Il illustre bien la pertinence combinatoire des triangles de la figure T qui convient bien à l'invention des cases censées induire des conclusions nécessaires. Il s'ensuit que la distinction D^{I} du *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* de 1283-1287 (Lulle, 1722e: 2) contient une brève exposition de la figure T avant tout étalage des autres figures principales, puisqu'elle signifie la figure des principes relatifs —*per T significatur figura principiorum*— que Lulle définit en tant qu'instrument général de l'ensemble des figures de son Art quaternaire.

C'est à Paris, en 1289, que Lulle accomplit une manipulation démonstrative du marteau intellectuel de la figure T des principes relatifs de son Art quaternaire en une distinction D^{I} du *Compendium seu Commentum Artis demonstrativae* (Lulle, 1722f: 2-3), puisqu'il perpètre devant quelques écoliers des Facultés de Paris une investigation tant des suppôts divins en une essence indivise de Dieu que de leurs propriétés personnelles —«modo inquirendi per T supposita in divina essentia, modo inquirendi proprietates personales»— avec la figure T des principes relatifs.

Le fonctionnement instrumental de l'Art dépend davantage des deux figures agentes — S, T— qui agissent ensemble en tant qu'outils universels. Il y a deux nécessités. C'est nécessaire la figure T à l'Art quaternaire, puisqu'elle s'y intègre comme instrument de la figure S qui enquiert des objets voulus. Il faut entendre que chaque triangle de la figure T s'avère être universel —*T principia universalia*— tout autant qu'il se constitue de principes universels. Le nombre quinaire des triangles de la figure T est également nécessaire. Il convient bien à l'alphabet de quinze lettres. Mais Lulle change ensuite du nombre des triangles de la figure T de son Art quaternaire. Il n'en retient que trois triangles qui correspondent à l'alphabet de neuf lettres. Le nombre réduit des triangles de la figure T n'apporte aucun défaut à l'Art ternaire. Il relève parfaitement du nombre ternaire.

3. La figure T de l'Art ternaire

Le premier cycle de l'Art ternaire implique la réduction drastique du nombre de figures de l'Art quaternaire, ainsi qu'une refonte constitutive de chaque figure des principes de l'Art de sorte que la figure T de l'*Ars inventiva veritatis* de 1290 (Lulle, 2014a: 22-24) n'emprunte à la variante démonstrative de l'Art quaternaire que trois triangles de principes relatifs, tandis que deux triangles des variantes majeures de l'Art quaternaire —BCD, OPQ— ne sont plus explicitement figurés, bien que la plupart des signifiés intellectuels de leurs angles s'apprêtent encore à l'usage implicite de leurs signes sensuels.

Aussitôt Lulle conjoint-il son *Ars amativa boni* (Lulle, 2004: 125-130) —écrit en août 1290— à l'outil intellectuel de l'*Ars inventiva veritatis* qu'il vient de parfaire quelques mois auparavant afin de prescrire la figure T des trois triangles de principes relatifs tant à l'aimance qu'à la science de Dieu —«hanc Artem amativam boni, per quam amantia quemadmodum per Artem inventivam scientia demonstratur […] sub ratione Veritatis et Bonitatis»— qui n'est pas moins intelligible qu'aimable.

Le prologue de la *Tabula generalis* (Lulle, 2002: 12) —écrite entre septembre 1293 et janvier 1294— saisit que la figure T de l'Art ternaire se définit comme figure triangulaire qui se compose de trois triangles —«secunda figura triangularis est, quia de tribus triangulis est composita»—, mais Lulle octroyait auparavant leurs angles à l'alphabet qui regroupe dorénavant la plupart des composants de son Art ternaire. C'est au début de la distinction D^{I} de la *Lectura compendiosa Tabulae generalis* de 1295 (Lulle, 2014b: 22) que Lulle déclare qu'une explication des figures de l'Art incombe d'abord à l'enseignement du maître de son Art ternaire qui doit parfaire la déclaration des définitions tant de principes que de règles, ainsi que Lulle procède ensuite au cours de la distinction D^{I} de la *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis* de 1294-1296 (Lulle, 2014c: 71) afin de confondre tant la figure A que la figure T en une troisième figure de son Art ternaire.

Le prologue du florilège des *Flores amoris et intelligentiae* (Lulle, 2014d: 175) —écrit à Naples en 1294— recourt à l'alphabet des principes de l'*Ars*

amativa boni, mais Lulle explique comment la lettre <t> signifie la plupart des principes de chaque figure de son Art ternaire qui sont combinés à l'amour afin de produire les fleurs de l'amour de Dieu que Lulle offrait tant au pape Célestin V qu'au collège des cardinaux qui devaient être diligents à l'égard de la *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* de 1294 (Lulle, 2014e: 428-436) par laquelle Lulle demandait des arrêts censés induire la conversion des infidèles.

Il y a une lecture confondue des deux premières variantes majeures de l'Art ternaire —*Ars inventiva veritatis*, *Tabula generalis*— qui s'appelle *Ars ad faciendum et solvendum quaestiones* de 1294-1295 (Lulle, 1729: 23-24), dont la distinction D^{II} contient une brève exposition de l'ordre qui convient tant à la figure T qu'à la définition des neuf principes relatifs, mais Lulle traite ensuite de l'angle E du triangle rouge EFG (*principium-medium-finis*) qui comporte la définition des dix prédicaments entre lesquels Lulle inclut la relation qu'il définit au moyen des corrélatifs innés.

Le nombre de dix-huit principes de l'Art Général —*començaments de l'Art general*— compte neuf principes relatifs de la figure T dont Lulle forge autant de racines relatives de son encyclopédie *Arbre de Ciència* (Lulle, 1957: 567-568) —écrite entre septembre 1295 et avril 1296—, mais une feuille de l'arbre élémental distingue deux modes du prédicament de la relation —*relació dual, relació ternal*— qui expose —selon trois termes corrélatifs (*potència-object-actu*) et trois angles du triangle rouge HIK (*començament-mijà-fi*)— la doctrine des corrélatifs de chaque racine de l'arbre élémental à l'égard tant des espèces que de leurs individus élémentés.

Le second cycle de l'Art ternaire détermine la rédaction finale de l'*Ars generalis ultima* (Lulle, 1986: 12-18) —accomplie entre novembre 1305 et mars 1308—, mais Lulle maintient également la figure T des principes relatifs qu'il définit comme instrument intellectuel par lequel Lulle investigue d'abord la figure A des principes absolus, puisqu'il s'y sert de l'alphabet de neuf lettres BCD EFG HIK qui signifient différemment en chaque figure des principes de la variante ultime de son Art ternaire: «La seconde figure est de trois triangles, à savoir de différence, concordance et contrariété, ainsi qu'il apparaît. […] Nous dîmes de la seconde figure. Laquelle est instrument de l'intellect, avec lequel il agit dans la première figure». Il s'ensuit que Lulle assigne la figure T de l'Art à l'action de l'intellect qui aboutit à l'intellection de chaque figure de son Art ternaire. C'est au moyen des principes relatifs de la figure T que la méthode de l'Art de Lulle devient universellement inventive ou démonstrative.

4. Conclusions

La figure T des principes relatifs de l'Art de Lulle tient une importance capitale. C'est pourquoi Lulle maintient la figure T dès le début de l'Art quaternaire jusqu'à la fin du cycle ultime de son Art ternaire. Mais Lulle soumet successivement la figure T des principes relatifs de son Art aux changements. Il n'élimine rien du noyau des principes relatifs. Le noyau de la figure T de

l'Art de Lulle se constitue de trois triangles des principes relatifs. C'est évident que la relation fonde la figure T de l'Art de Lulle, mais elle ne se prédique en tant que prédicament qu'à l'égard des sujets créés. Il s'agit d'un instrument transcendantal de l'intellect par lequel Lulle étend universellement la relation.

Références bibliographiques

Bonner, Anthony (2007). *The Art and Logic of Ramon Lull. A User's Guide*. Leiden-Boston: Brill.

De Paris, Yves (1659). *Digestum Sapientiae*. Paris: Denys Thierry.

Le Myésier, Thomas (1980). *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum*. Turnhout: Brepols.

Longpré, Éphrem (1969). «La primauté du Christ selon Raymond Lulle». *Estudios Lulianos*, 13/1, 5-35.

Lulle, Raymond (1721a). *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1721b). *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1721c). *Ars universalis*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1722a). *Liber chaos*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1722b). *Lectura super figuras Artis demonstrativae*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1722c). *Introductoria Artis demonstrativae*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1722d). *Ars inveniendi particularia in universalibus*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1722e). *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1722f). *Compendium seu Commentum Artis demonstrativae*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1729). *Ars ad faciendum et solvendum quaestiones*. Mayence: J. G. Häffner.

— (1957). *Arbre de Ciència*. Barcelona: Editorial Selecta.

— (1978). *Ars notatoria*. Madrid: Fundación CITEMA.

— (1980). *Vita coetanea*. Turnhout: Brepols Publishing.

— (1986). *Ars generalis ultima*. Turnhout: Brepols.

— (2002). *Tabula generalis*. Turnhout: Brepols.

— (2004). *Ars amativa boni*. Turnhout: Brepols.

— (2006). *Liber principiorum theologiae*. Turnhout: Brepols.

— (2007). *Ars demonstrativa*. Turnhout: Brepols.

— (2014a). *Ars inventiva veritatis*. Turnhout: Brepols.

— (2014b). *Lectura compendiosa Tabulae generalis*. Turnhout: Brepols.

— (2014c). *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis*. Turnhout: Brepols.

— (2014d). *Flores amoris et intelligentiae*. Turnhout: Brepols.

— (2014e). *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*. Turnhout: Brepols.

Pindl-Büchel, Theodor (1995). «Ramon Lulle, Thomas Le Myésier und die miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum*». Dans: Reboiras,

Fernando Domínguez; Imbach, Ruedi; Pindl-Büchel, Theodor; Walter, Peter (éds.). *Aristotelica et Lulliana*. The Hague: Martinus Nijhoff International, 501-516.

Pring-Mill, Robert (1958). «Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el 'Arte general'». *Estudios Lulianos*, 2/2, 129-156.

— (2008). *Le microcosme lullien*. Paris: Éditions du Cerf.

Rubio i Albarracín, Josep (1997a). «Alguns antecedents de la figura T de l'art quaternària al *Llibre de contemplació en Déu*». *Studia Lulliana*, 37, 79-104.

— (1997b). *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*. València-Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Salzinger, Yves (1721). *Revelatio secretorum Artis*. Mayence: J. G. Häffner.

Constantin Teleanu, né le 5 février 1973 à Bertea (Roumanie), est docteur en histoire de la philosophie médiévale de l'Université Paris Sorbonne (2011), École doctorale V «Concepts et Langages» — ED 0433, Équipe d'Accueil EA 3552 — Métaphysique: Histoires, Transformations, Actualité, Centre Pierre Abélard, avec une thèse sur Raymond Lulle et les Averroïstes de Paris (*Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle*, sous la direction de M. Ruedi Imbach). Il est aussi docteur en philosophie de l'Université de Bucarest (2007), avec une thèse (*Métaphysique hermétique. De Raymundus Lullus à Giordano Bruno*) sur les modèles d'art combinatoire du Moyen Âge à la Renaissance (lullisme, hermétisme, kabbale chrétienne, alchimie). Il est chercheur associé au Centre Pierre Abélard de l'Université Paris Sorbonne où il développe de recherches sur l'Art de Raymond Lulle, le lullisme et l'anti-lullisme médiéval et moderne.

Constantin Teleanu, born 5 February 1973 in Bertea (Romania), holds a Doctorate in History of Medieval Philosophy from the Sorbonne University (2011), Doctoral School V "Concepts and Languages" — ED 0433, Host Team EA 3552 — Metaphysics: History, Transformations, Actuality, Center Pierre Abélard, with a thesis on Ramon Lull and the Averroists of Paris (*Art du Signe. The Refutation of the Averroists of Paris byRamon Lull*, under the direction of Ruedi Imbach). He is also a Doctor of Philosophy from the University of Bucharest (2007), with a thesis (*Hermetic Metaphysics. From Raymundus Lullus to Giordano Bruno*) on combinatorial models from the Middle Ages to the Renaissance (Lullism, Hermetism, Christian Kabbalah, Alchemy). He is an associate researcher at the Center Pierre Abélard of the University Paris Sorbonne where he conducts research on Ramon Lull's Art, Lullism and anti-Lullism, medieval and modern.

Música, ética y mística en Ramon Llull

Joan Cuscó Clarasó
Universitat de Barcelona
joancusco@ub.edu

Resumen

Ramon Llull es uno de los pensadores medievales que más influencia ha tenido en la cultura europea. Su proyecto de renovación de todas las ciencias es, todavía, un hito en el camino. Uno de los aspectos menos conocidos, y estudiados (aunque de joven fue juglar), es el de la presencia de la teoría musical y el de su reflexión sobre el carácter de la música en la vida humana y, sobretodo, el enlace entre la música y la mística, que son los temas que tratamos en esta comunicación. La música y las palabras como fuente de transformación espiritual siguiendo San Agustín, Pitágoras y Platón.

Palabras clave: filosofía medieval; filosofía y música; *Musica Universalis*; Ramon Llull; mística

Abstract. *Music, Ethics and Mysticism in Ramon Llull*

Ramon Llull was the most outstanding thinker in Catalan medieval culture. He studied and renewed all the sciences because he wanted to build a new cosmovision and a new spirituality. In this project we will see that music and love are both related, and both share a key role (like Pythagoras' and Plato's theories). Why? Because the emotional power of music can change the human personality. Llull said that music changes human spirituality because through human music persons reach cosmic music and the beauty of the universe ("*Musica Universalis*"). When human music is the mirror of cosmic harmony and beauty, then, this music transforms human life and approaches people to mystic experience (this is, for example, the importance of liturgical music). We are going to answer and explain all these issues in this article.

Keywords: medieval philosophy; philosophy of music; *Musica Universalis*; Ramon Llull; mysticism

Sumario

1. Sobre la escucha
2. Herencias recibidas
3. Música y ética
4. Del «Arte de juglaría»
5. Del amor y la música
6. Llull y las Artes Liberales
7. La Escuela musical de *Notre-Dame*
8. Música y palabra
Referencias bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

Honora corpus tuum cum aliqua arte pulchra et exercitatione bona

Ramon Llull, *Liber disputationis Petri et Raimundi Phantastici*, 1311 (2009: 144)

Uno de los aspectos de la obra de Llull sobre el que menos se ha centrado el trabajo de los investigadores es la música. A pesar de ello, de joven Llull fue trovador del amor carnal y, después, se define como trovador del amor a Dios[1]. Asimismo, en su obra las referencias a la música son constantes y claras y la música juega un papel notable en la comprensión del valor del arte, en la constitución de la personalidad humana y en la posibilidad de éxito de su proyecto apologético.

Trataremos de reseguir estas citas con el máximo de exhaustividad, de contextualizarlas y de ponerlas en valor con relación al proyecto que Ramon Llull lleva a cabo en su vasta obra (y de su modelo social). La mayoría de los investigadores de Llull han dicho cosas dispares sobre su relación con la música; también que había escrito una obra sobre el tema. A nosotros nos interesa ver como en toda su obra introduce referencias muy interesantes sobre temas de acústica (sobre el sonido y como la escucha), de práctica musical (de los juglares, los trovadores, la música en la liturgia y en las tabernas) y morales y estéticos. A pesar de ello, es cierto que cuando se planteó rehacer todas las ciencias no dedicó ningún libro al tema de la música (hecho que deberemos explicar adecuadamente).

1. Sobre la escucha

Lo que dice sobre música en la *Doctrina Pueril*, en el *Libro de Maravillas* y en el *Libro de Contemplación*, por ejemplo, debe encajarse en el hecho de que para Llull lo importante no es el cuerpo sino el alma (que Dios creó a su imagen y semejanza). La música no debe dirigirse al corazón ni a los sentidos corporales sino al alma (el cuerpo es una herramienta del alma), y a través del alma (concebida como «*pneuma*» o «*spirito*» unida al cuerpo) podemos acercarnos a Dios (a su belleza). Por ello da importancia al oído y al placer que da aquello que escuchamos. En el *Libro de Maravillas* Fèlix pregunta: «segons ço que vós deïts, ha gran meravella com les gents de aquest món se adeletien tant en hoyr vanitats, vanes lahors, estrumens, cants, e altres coses semblants a aquestes». Y Llull responde narrando una escena donde hay un rey, un juglar que canta para alabar al rey (su señor) y un monje (que sabía que el juglar lo hace falsamente y que canta alabanzas por interés). En ella el rey pregunta al juglar:

1. En este hecho ya observamos una clara relación con las teorías de San Agustín, como veremos más adelante, puesto que para él tenemos que distinguir entre el «mal amor» que es el «amor mundano» o «cupiditas» del «buen amor» amor «ordenado» al prójimo y a uno mismo o amor a la divinidad («dilectio» y «caritas»). El amor «ordenado» implica una vida «ordenada».

> Lo rey demanà al jutglar, per què Déus volia que fos peraula. Lo jutglar respòs e dix que peraula és per ço que dó coneixença a aquells a qui hom parla, de ço que la ànima membre, entén, e ama, e desama. Lo rey dix al jutglar que ell havia dit veritat, e demanà-li que li digués veritat, car sino ho feya, ell lo faria morir a mala mort (Llull, 1935: 62-63).

Y el juglar confiesa que las alabanzas que canta son falsas (hechas por interés personal y para obtener reconocimiento). Entonces, «molt considerà lo rey en la vana glòria que los hòmens han en est món per oir lahors de si mateixs» (Llull, 1933: 69-71). Acto seguido, Llull distingue entre el placer que viene de los ojos corporales y el que proviene de los ojos espirituales para concluir que tenemos que huir del primero y acercarnos al segundo mediante la vida ascética, la música y las palabras que se dicen en el templo[2]. Cuando habla de la pintura dice:

> Los pintors veem qui pinten les crous d'aur e d'argent e de vermelles colors e de peres precioses. Mas no veig, Sènyer, negun pintor qui la crou pinte així com vós la pintàs; car negun pintor no veig que pinte crou de sa sang, ni de sa sang mateixa ni de ses llàgrimes, així com vós (Llull, 1935: 62-63).

Para Llull, en la vida psíquica humana hay una primera intención (ligada al alma) y una segunda intención (que es instrumento de la primera y enlazada con el cuerpo). La primera se relaciona con las «obras intelectuales» y la segunda con las «obras sensuales y artificiales» (*vid*. Llull, 2013: 125-128, 161 y 180)[3]. Por ello debemos dirigirnos hacia la primera intención que es la que nos acerca a Dios (a través de las ciencias) y tenemos que mirar y escuchar con los «sentidos» del alma.

> Com a les nostres orelles corporals sia, Sényer, cosa pròpia oir veus e paraules e crits e sons e brogits, per aquesta sensualitat que nós havem en oir totes aquestes coses sensuals cové que nosaltres nos mudem a oir ab les orelles del cor, cogitant e remembrant e apercebent e imagenant e entenent la gran bonea

2. Lo que dice en esta cita y en las páginas que la siguen es que los pintores pintan para conseguir fama y bienes terrenales. Y que pintan artificios para el lujo y la opulencia. Es decir, que no pintan por aquello que deberían hacerlo: para vanagloriar a la divinidad sino por su propia gloria (y la de aquellos que los que los contratan). Y lo mismo hacen los juglares. Para Llull en la tierra o «ciudad del mundo» el ser humano tiende a la lujuria y a los placeres carnales y sensuales, que son muestra de una visión egoísta. Y su lucha consiste en erradicar lo que conlleva no ver más allá de la «ciudad de los sentidos y del artificio». Trabajar en pro de la verdadera belleza y de su fuerza educadora, la cual no puede limitarse a lo que es efímero y contingente, sino que debe mirar a lo que es eterno y no se corroe (como el alma y la causa primera). Llull deja bien claras estas cuestiones cuando dice que se suele preferir a una mujer de cuerpo bello que a una «buena mujer» (que es bella por su bondad y espiritualidad) porqué: «els homes mundans prefereixen els plaers que provenen de sentir i imaginar que no pas els que provenen de raonar», dice en *La ciutat del món* (escrito poco antes de morir) (Llull, 2008: 203).
3. La teoría de las dos intenciones establece una distinción jerárquica y cualitativa entre la relación que hay entre el alma racional y la causa final (que es la primera intención) y su relación con las finalidades instrumentales que deben mirar hacia la primera (las segundas intenciones).

> e la gran noblea que és en vós, la qual no és significada per l'oïment que oïm ab les orelles corporals (Llull: 2009: 152),

dice en el *Libro de Contemplación*. Hace falta, pues, buscar como enlazamos el oído corporal con el oído espiritual (el placer sensual con el placer intelectual). No podemos quedarnos en el placer sensual de las danzas y de las músicas efímeras de la vida terrenal (en los placeres y en el amor corporal que se resuelven en la lujuria).

> Les orelles corporal oen estruments concordants, faent sons e balls e voltes e lais, doncs, Sényer les orelles del cor oen plaer e bon saber, e donen alegre e pagament a l'ànima. / […] Enaixí com per los sons que hom ou en los estruments són alegrats los senys espirituals de l'ànima, enaixí és raó que, com l'ànima pren alegre per les coses sensuals, que es mud en alegrar e en vivificar en la vostra auta senyoria e en lo vostre gloriós poder e en la vostra vertadera justícia e en la vostra piadosa misericòrdia. / […] Com l'oïment sensual és ocasió a l'oïment espiritual, per lo qual oïment espiritual l'ànima és alegrada, enaixí, Sényer, com hom ou les paraules qui reconten les grans dolors e les greus penes a l'angoixosa mort que vós sostingués per nosaltres pecadors, deuria l'ànima ésser entristida e desapegada per la greu dolor que vós sofrís en al crou (Llull, 2009: 152).

Llull, como Platón, tiene muy claro el poder sensual y erótico de la música (y de las artes en general) y por ello las supedita a una primera intención que es noble, en la cual la belleza, la bondad y la verdad establecen una ligazón para hacer fructífera la vida humana. No en balde, Platón y Llull antes de ser filósofos fueron poetas y conocen bien el poder de seducción y la capacidad erótica de la poesía (*vid*. Llull, 2008: 203 y 231-235).

Tenemos que escuchar buenas palabras y poner en música buenas palabras. Lo explica en el *Blaquerna* cuando la abadesa establece que mientras se trabaja se tienen que escuchar «buenas palabras» y que, para huir de las vanidades del mundo, hay que comprender la vida de Cristo, de la Virgen María y de los santos (Llull, 1935, 151-155). En consecuencia, las protagonistas de la última parte de este libro son las palabras litúrgicas que se ponen en música y que conforman el corpus fundamental de esta música (que se escucha en la iglesia): el himno «Gloria in excelsis Deo» el «Laudamus te», las palabras de la misa de réquiem («Qui tollis peccata mundi») o las palabras del ordinario de la misa (como el «Quoniam tu solus sanctus») …

2. Herencias recibidas

Podemos decir que Llull recoge el viejo mito griego de la belleza (de Afrodita y de las tres Gracias) pasado por la criba de Platón y de Sócrates, según el cual la belleza artística acerca la vida humana a la alegría, la elocuencia, la liberalidad y la sabiduría: y cuando su fuente es ella misma cura al cuerpo y al alma. En *El Banquete* de Platón Diotima dice que se aprecia con el cuerpo y con la palabra bella (*El Banquete*, 209e5-212a7). Asimismo, como ha remarcado Ruiz

Simon, la teoría de las dos intenciones que aparece en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Ruiz, 1999), había sido recogida por el pensamiento escolástico y de ella se recibe una enseñanza, según la cual el placer no es una cualidad en él mismo, sino algo que califica aquella actividad que acompaña (porqué el placer no se perfecciona a él mismo, sino la actividad que acompaña). También recoge, del *De Anima*, la idea de Aristóteles de que aquello que vemos y que escuchamos transforma nuestra manera de escuchar y de mirar, puesto que uno pasa a poseer las formas vistas y escuchadas. Y esto es lo que debe suceder en la música cuando ella trate, por ejemplo, de la pasión de Cristo (como acabamos de ver que dice Llull). Acepta, pues, que aquello que es visto o escuchado llega a ser, ni que sea en el instante breve de la percepción, la misma cosa (que se fusionan en un mismo acto).

Estas doctrinas le llegan a través de Plotino y de San Agustín. Para San Agustín los sentidos conocen los hechos y la razón conoce la verdad. Y al recibir el Verbo recibimos el comienzo del ser. Y el regreso al Ser, que es libre, se hace a través de la figura de Cristo. El regreso es una tendencia o deseo natural que tenemos los humanos por nuestro modo de ser. Y en este proceso (que no todos hacemos; como repite constantemente Llull), hay un camino de ascenso que va del exterior al interior (del cuerpo al alma) y del inferior hacia el superior (de lo humano a lo divino). Con todo, el lenguaje agustiniano es diferente del de Llull: establece que hay una formación primaria (que toma conocimiento del Fin y amor del Fin) y una formación segunda que es «sapientia» o conocimiento verdadero del ser y verdadero amor del Fin («dilectio»). Y es interesante ver como San Agustín construye contra el escepticismo de la Nueva Academia para decir que el fin del ser humano no es la búsqueda sino el conocimiento de la Verdad (y que la felicidad es el conocimiento de Dios) y, por su parte, Ramon Llull construye todo su sistema contra las religiones falsas (y para superar el escepticismo de una época de crisis). Y que ello se consigue con la «Mens» («mente» o «ojo del alma») con la Razón (que es «actio») y con la Inteligencia («intellectus» o «visión intelectual»). Es la teoría de la iluminación contra los engaños de las sensaciones (y por ello, como Llull, dice que tenemos que huir de los bailes y de los espectáculos) y pone en relación la teoría de la verdad con la teoría del arte: «si fallo, sum». En relación con el mundo de la música, además de lo que acabamos de decir, es interesante ver que para San Agustín hay una: (1) relación entre lo bello y lo apto; que (2) la belleza es algo que nos atrae y fascina; (3) que relaciona la belleza con las formas y las formas con la matemática; y (4) que deja bien claro que el canto de un Ruiseñor (a pesar de ser bello) no es música, porque el arte no es intuitivo: requiere técnicas y reglas. La música, pues, es «imitatio cum ratione».

3. Música y ética

Las aportaciones sobre la música se tienen que situar, también, en el contexto ético y teológico de la obra de Llull. En aquel proyecto que queda claro, por ejemplo, en el *Libro de mil provervios* (1302), cuando dice: «La temprança és

una gran virtut per a la salut i per a l'alegria» (capítulo XV) o «Absent de tos senys corporals tro que la rahó sia lur dona» (capítulo XXVI). Hay que conseguir la templanza en los sentidos corporales y que la razón domine la vida humana. Así podremos amar la divinidad y tener alegría. Una alegría y plenitud (o sapiencia) que se expresa musicalmente: «Quan obediencia canta, libertat de volentat plora» (Ibídem). La voluntad se tiene que someter al entendimiento y a la obediencia que alimenta al entendimiento (controla las pasiones y la voluntad). Si obedecemos al sabio, seremos sabios y si obedecemos las virtudes, seremos virtuosos.

En primer lugar, pues, la música tiene que ligarse a la sabiduría que viene de control de los sentidos y del acercamiento a la divinidad a través de las artes liberales (de la inteligencia). «Com que tot el que existeix és perquè hi ha Déu, si no hi hagués Déu, no existiria res. […] Tothom és creat per conèixer la glòria de Déu. […] El fi de la humanitat de Crist es troba en les altures» (Llull, 2016a: 144-145). La jerarquía es clara. Por el amor vamos a la belleza que, a su vez, es bondad y verdad. Y por ello pone en valor la imaginación que imagina la belleza relacionada con la bondad y la música «intelectual» frente a la música «carnal». Y lo tiene que decir muy alto y muy claro porque el ser humano suele ser demoníaco y se ama más a sí mismo que a Dios (y no entiende que para él es mejor un «bon pensar que un bon sentir»). Porque «a penes hi ha cap home que faci allò per què és creat» (Ibídem, 140). La música se creó para contemplar a Dios, a pesar de que la hemos convertido en un simple instrumento de los placeres humanos.

> L'art, Sényer, de joglaria començà en vós a lloar e en vós a benir, e per açò foren atrobats estruments e voltes e lais e sons novells ab què hom s'alegràs en vós. […] en nostre temps tota l'art de joglaria s'és mudada; car los hómens qui s'entremeten de sonar estruments e de ballar e de trobar no canten ni no sonen los estruments ni no fan verses ni cançons sinó de luxúria e de vanitats d'aquest món (Llull, 2009: 136).

Los juglares hacen música en las tabernas y cantan por la noche y «de puteria» para conseguir favores sexuales.

4. Del «Arte de juglaría»

Para Llull el arte de juglaría es vil y envilecedor. Es el peor de todos porque hay muchos juglares de «puteria» y muy pocos dedicados a loar a Dios. Y se tiene que cambiar esta situación. Como escribe en el *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic*: «Si vós, que sou home, no serviu Déu més que a vós mateix, us aparteu de l'ordre just i esdeveniu un fantàstic, perquè useu injustament i fora de l'ordre les coses de què parlem» (Llull, 2008: 169).

Los juglares mienten, provocan peleas entre los caballeros y los nobles, transmiten malas ideas… Por tanto, debe ser que todos los juglares canten y hagan bailar para alabar la divinidad. La verdadera belleza. Y transmitan los

valores buenos. Y aquí vemos como Llull asume el papel de la música en una cultura de tradición oral. Deben dejar de hablar y de transmitir villanías.

> No veig nenguna art tan vil com art de joglaria; e açò esdevé per ço car los joglars són los pus enujosos hòmens e els pus proxòvols e els pus mentiders e els pus reprenedors que neguns hòmens qui sien en tot lo món (Ibídem, 139).

Asimismo, debemos remarcar dos cosas. Primero, que él mismo dice que había sido uno de estos juglares y que ahora quiere ser reconocido como «verdadero» juglar encargado de alabar a Dios. Segundo, la aparición en el *Blaquerna* del «juglar de Valor», que es un músico que «molt bé vestit e arreat, e fo home de plaents paraules e bel de persona, qui cantava e sonava struments molt bé» (Llull, 1947: 132). He aquí el ejemplo de toda la bandada de «juglares de valor» que no cobrarán por su trabajo y que se dedicarán a alabar a Dios a lo largo y ancho del mundo para difundir la verdad.

Al decir esto Llull asume que el amor no es una cosa fácil y que no se agota en la sensibilidad (*vid*. Llull, 1980; Galmés, 1999). Y justifica su paso de menescal-juglar a trovador-intelectual (que hoy podríamos denominar «trovador-del-Amado»). Propone el arte de «trobar la vida» para «decir la verdad». Por eso el *Ars* es pasión razonada y amor descubierto y pensado (*vid*. Ripoll, 2016). Y la inteligencia un lugar privilegiado de contacto con Dios (con los cinco/seis sentidos espirituales o intelectuales que son la necesaria dimensión espiritual de los cinco sentidos corporales). Y la verdad responde a un orden que viene del «ordenador» y es espiritual y corporal (y el espiritual es superior y ordena al inferior). Asimismo, para Ramon Llull debemos amar la verdadera belleza, la que encontramos en la divinidad. Huir de la belleza carnal que es contingente y material (Llull, 2016a: 94).

5. Del amor y la música

La música es la más sensual de todas las artes y la que más mueve al amor. Hace falta, pues, que promueva el amor a la divinidad y que no se quede en el amor carnal. Y al cantar al amor da placer a los sentidos, al alma y a la divinidad misma. Por lo tanto, Llull es consciente que la más emocional de todas las artes (y la que da más placer) es la música. Cuando en el *Árbol de Ciencia* habla del «desconhort de Ramon» este poder emocional de la música es muy claro: «En Desconhort i en plors estava Ramon sots un bell arbre, i cantava son desconhort, per ço que alleujàs un poc sa dolor». Este era una «canto doloroso y piadoso» que canta Llull y cuando lo hace le escucha un monje que le dice que le ayudará a alabar Dios para reencontrar la alegría (Ibídem, 79).

En el *Blaquerna* Llull cuenta como un caballero estaba cantando una bella canción en qué renega de los trovadores y mantiene un diálogo con él sobre la mujer a la que se debe cantar el amor y dirigir la música y concluyen que esta mujer tiene que ser la Virgen porque en ella hay «amor, beutat e valor» y porque «coneixença e rahó són armes esperituals per les quals hom venç malvestat e error» (Llull, 1947: 47-56).

Cómo bien sabían Platón y Llull, la primera vivencia de la belleza es y viene del cuerpo. Pero para ellos hay que ir más allá. Esta vivencia es el primer paso hacia la «paideia» o educación. ¿Por qué? Para huir de las apariencias (y del hedonismo). Para ir a la verdad y a la bondad. No en balde, cuando en la *Doctrina Pueril* trata de la tentación dice que en la vida corporal hay tres caminos: inferior, medio y superior. Es decir, el de los pecados, el de la vida activa y el de la vida contemplativa. Y cuando el alma no manda sobre el cuerpo aparece «tentació humanal es fill, com la dòna, que se pinta, y adorna sos vestits, paraque se fassa mirar y dezitjar á las gents, y paraque parlen de sa ermozura; y aquella tentació es engenrada de vanagloria y de luxúria». Es «semblanza de bé per a fer mal» (Llull, 1732: 389-392). Por ello tenemos que distinguir la tentación corporal de la tentación espiritual (y el amor dirigido a lo que es finito y el que dirigimos al Amado). Así, «per vista corporal entra tentació á l'ànima». Y, en consecuencia, a los niños les tenemos que dar una educación que: «no s'acostum à mals pensaments ni a dezitjar bells vestits, en los quals s'engenra argull, enveja, y gastos inútils»; y ellos tienen que dejar de «ohir vanidats, paraulas lletjas, romansos, cansons, y instruments, y altras cozas semblants, qui donan a moviment de luxúria» (Ibídem, 392-393).

6. Llull y las Artes Liberales

Llull se define a si mismo como un «artista» y dice que quiere hacer el Arte de las Artes. Quiere escribir el mejor libro del mundo. Ir más allá que la noción más habitual de «artista» que se tenía en la época. Se ve como alguien que va más allá del «artesano o estudioso de las «Ars Liberales».

Llull vive y trabaja en un mundo en el cual hay una visión general de la educación basada en las siete «Artes Liberales» (Gramática, Retórica y Dialéctica además de Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) y las siete «Artes Mecánicas» (*Lanificium*, *Armatura*, *Navigatio*, *Agricultura*, *Venatio*, Medicina, *Theatrica*). Las primeras curan al alma y tratan de la vida espiritual y las segundas tienen cura del cuerpo y de la vida humana terrenal. Y cabe destacar, para un ciudadano del siglo xxi, que entre las mecánicas hay el teatro, la medicina y la arquitectura. Y, también, como la música aparece dentro de las *Ars* del *Quadrivium* (que son las relacionadas con la matemática) y como la poesía estaría en los del *Trivium*.

En su propia interpretación de las siete «Artes Liberales», Ramon Llull establece que hay, primero, las tres *Ars* del habla y, después, las cuatro *Ars* de la matemática (que considera que no todo el mundo tiene que conocer). Por su parte, a las «Artes Mecánicas» las pone todas en un mismo saco sin especificar. Son las propias de la clase menestral; los oficios por los cuales uno se puede ganar la vida. Sobre ellas en el *Libro de la ciudad del mundo* (ya al final de su vida) escribe:

> La ciutat és el lloc dels homes on l'enteniment humà s'habitua a dominar la ciència liberal i la mecànica, amb les quals obté el que li cal per viure bé

> i aconseguir el fi per al qual ha estat creat. I per això diem que aquest llibre tracta de la ciutat del món, del món on som els qui habitem en aquesta ciutat (Llull, 2008: 185).

En la *Doctrina pueril* habla de las Artes Liberales y de las Artes Mecánicas. Cada una de las liberales las trata individualmente y dice que son: la Gramática (que es la primera arte que hay que aprender para saber ordenar la manera de hablar y de escribir): el «portal pel qual passa l'home a les altres Arts y Ciencias de Déu». La Lógica (que es la que distingue las cosas falsas de las verdaderas y organiza el conocimiento), y gracias a ella uno deviene «més subtil en totas las altras ciencias». La Retórica (que consiste en «parlar bella y ordenadament, per lo qual las paraulas son agradablement ohidas» (y enseña como organizar un discurso y como poner ejemplos). La Geometría (por la cual conocemos las medidas de la realidad y a través de la imaginación puede hacer que se desarrollen hasta el inifinito o Dios). La Aritmética (que sirve para sumar y multiplicar y para «retener el número» en la memoria). La Música (por la cual tenemos «doctrina de cantar y tocar instruments rectament, y d'igualar los punts y las veus abaxant y pujant de manera, que sian concordants differents veus y sons»). Esta, dice, es la *ars* que sirve por alabar a la divinidad (cómo se hace en las iglesias durante la liturgia) y hace notar que: «contra los principis d'aquest Art son, fill, los Muzichs, qui cantan y sonan instruments devant los Princeps y altres grans Señors per vanidát mundana, y no para honrar y alabar nostro Señor Deu». Finalmente, la última de las disciplinas liberales es la Astrología (que es la ciencia demostrativa de los cuerpos celestiales y de sus virtudes). De las propiedades de los doce signos y de los siete planetas: «segons se concordan, o se contrarian en calor, sequedat, fredor y humitat; perquè segons axó tenen operació en los cossos terrenals segons la seva virtut» (Llull, 1732: 280-290). Y junto a las siete artes liberales hace una breve nota sobre las mecánicas en el capítulo «De los arts mecanichs», y de ellas dice que responden a un tipo de: «ciència lucrativa manual para donar sustantació a la vida corporal». Que son los oficios de los menestrales. Y que es mejor dar a un hijo un arte (oficio) que dejarle muchas riquezas. (Ibídem, 322) A ellas pertenece, también, la música «popular» y «cortesana» aquella música que se hace para ganar dinero y fama (y que promueve la lujuria). Y este es un segundo motivo por el cual esta música se tiene que echar de la ciudad: «Tot dia veem, Sényer, anar joglars com a folls, a fan semblant d'oradura, e son certs en ajustar diners entre les gents nècies» (Llull, 2009: 138).

La música no es la más elevada, como en el esquema «habitual» de las «Artes Liberales», pero es una «Arte matemática». De hecho, Llull asume bien la visión pitagórica de la realidad y del ser. Una visión matemática que ha hecho decir a varios autores que su *Ars* es una arquitectura similar a la de una «catedral gótica». Y, al mismo tiempo, por el hecho de que Llull utilice la base 10 (de Pitágoras), juntamente con el 3 de la Trinidad, para estructurar obras como el *Libro de Contemplación* (que deben leer, según dice, todos los juglares

que quieran alabar Dios). Y al hacer este paso coge el mismo camino que había hecho San Francisco cuando habló de la reconversión del oficio de juglar en un sentido místico (hacia la expresión dichosa del amor a Dios).

Además, para Llull (junto a la lista de *ars* que hemos mencionado) también hay las ciencias que se enseñan en las universidades, que son: la Teología (que es la «ciencia de hablar de Dios» y que podemos considerar como la más noble de todas porque se fundamenta en la fe y en las obras divinas y porque sirve para amar a Dios. Porque existe porque Dios quiere que desarrollemos el entendimiento para conocerlo. Y por eso la teología «se conviene ab la filosofía» y la fe y la razón «se convienen» en la ciencia teológica. Y es que cuando hay carencia de fe el ser humano se ayuda con las razones y si carecen razones el ser humano se ayuda con la fe (*vid*. Llull, 2016b: 72). Por eso, dice: Aristóteles y Platón «y los altres Philosofs, volian tenir coneixement de Deu sens Fe y per axó no pogueren tant bé pújar son enteniment». Y junto a la Teología hay el Derecho (que se divide en Derecho Canónico y en Derecho Civil) y la Medicina (que en Llull ya no es una «arte mecánica»).

7. La Escuela musical de *Notre-Dame*

Decíamos al comenzar nuestra exposición que el gran proyecto de Llull era rehacer de pies a cabeza todas las ciencias para unir sinfónicamente las «verdades de fe» y las «verdades de razón» que permiten llegar a la divinidad (*vid*. Villalba, 2016). Por ello Llull reformó todas las ciencias excepto la música (escribió *Retórica nueva*, 1301; *Lógica nueva*, 1303; un *Tratado nuevo de astronomía*, 1297, etc.). Con todo, ya hemos visto que, para ser un músico de «verdad», hay que haber leído el *Libro de Contemplación* y cantar las palabras litúrgicas que nos acercan a la plenitud y grandeza divina. Que permiten la comunión entre el Amigo y el Amado a través de la música que brota del amor al Amado (que es el amor a la belleza, la verdad y la bondad). Y hemos visto que la música es un arte matemática que requiere técnica y que es la más emocional de las artes. Y que a la música le otorga un papel dentro de la liturgia (en latín) y un papel en la calle (en lengua romance); esto último porqué es consciente de vivir en una cultura basada en la tradición oral. Y, como pasa con la relación entre el cuerpo y el alma (y los cinco/seis sentidos corporales y los cinco sentidos intelectuales), la música se tiene que dirigir a todos los sentidos, pero con una única finalidad: alabar a Dios (para transformar al individuo y a la sociedad). Para construir la utopía luliana.

Otro hecho a tener en cuenta es el nacimiento y la importancia de la Escuela de Notre-Dame de París, en cuanto a la música litúrgica se refiere, en el mismo momento en que Llull vivió. Una música que se hace en París y que es común en todo el mundo cristiano. Una música que proviene del canto llano, pero que ya se despliega polifónicamente, como nunca se había visto. Lo cuenta el compositor Josep Soler: «El fenómeno musical más importante de la Época medieval es la aparición de la polifonía, la cual cuenta des de un principio con un centro importantísimo: Notre-Dame de París. En manos de

los maestros conocidos, verdaderamente geniales: Leonin y Perotin, y en los de sus discípulos anónimos, se creó un fondo musical de una importancia extrema, de la cual todavía no somos bastante conscientes. Es el triunfo de la Iglesia: la liturgia viene adornada con una riqueza musical incomparable y de una categoría máxima. Desde los primeros «organa» de Leonin (siempre a dos voces) hasta las grandiosas construcciones de Perotin a tres y a cuatro voces, se extiende un periodo y un momento casi sin grado de comparación con cualquier otra época: sólo podemos señalar Bach o Victoria, a pesar de que se trata de personalidades individuales» (Soler, 2016: 19-20). En París nace la primera gran escuela («taller») de composición musical para la liturgia, la cual se escucha por todas partes. Es el ejemplo que Llull quiere que sigan los juglares en las calles, plazas y palacios con las lenguas que habla la gente. Si la música litúrgica se agarra al alma, la de los juglares se tiene que agarrar al cuerpo. Ambas con la misma finalidad. Llull habla, sobre todo, de aquella música y de aquellos músicos que hay que reformar. La escuela parisiense es para él un ejemplo a seguir. I un buen ejemplo de lo que acabamos de afirmar lo encontramos en los últimos versos del «Cant de Ramon»:

> Vull morir en pèlag d'amor. / […] Prec Déus trameta missatgers / devots, cients e vertaders, / a conèixer que Déu hom és. / La Verge on Déus hom se fés / e tots los sants d'ellà sotmès, / prec que en infern no sia mès. / Llaus, honor al major Senyor, / al qual tramet la mia amor / que d'ell reeba resplandor. / no són digne de far honor / a Déu, tan fort són pecador, / e són de llibre trobador / […] Vull tant a Déu mercè clamar / que mos llibres vulla exalçar (Llull, 2004: 137-138).

Por otra parte, es bueno recordar un par de cosas. Primero, que en la «tradición oral» se suele conservar la música y cambiar la letra. Este era un hecho habitual en la Época Medieval como bien sabe Ramon Llull y como él mismo aplica en «Lo desconhort» cuando en el último verso escribe: «Aquest desconhort canta's en lo so de Bertart». Es decir, con la música de la «Chanson de Bérard». Una manera de hacer que ha hecho pervivir hasta nuestros días melodías muy antiguas y de procedencias muy diversas, de la cual son dos casos paradigmáticos «El Noi de la Mare» (que en su origen fue una marcha militar) o el himno nacional de Cataluña «Els segadors» (que en su origen sería un canto hebreo de alabanza a Dios). Segundo, la importancia de la forma en el canto litúrgico y de la forma como expresión matemática del orden con un único fin: alabar Dios e iluminar al alma con la bondad, la belleza y la verdad. Un orden que la Escuela de Notre-Dame muestra con fuerza como le dice el clérigo a Ramon: «Ramon, en aquest món no hi ha cap altra església tan ben ordenada per servir Déu com l'Església romana. I això ho podeu veure a les esglésies, on els clergues celebren ordenadament, canten ordenadament i fan totes les coses seguint un ordre» (Llul, 2008 : 177)[4]. Y hay que tener en cuen-

4. Sobre la importancia de la forma en el *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic* añade: «L'ordre és la forma amb què l'ordenador ordena moltes coses a un sol fi,

ta los dos espacios, el templo y la calle. Ramon Llull se dio cuenta de que, si sólo se actuaba en uno de ellos, se hacía suficiente.

La música, pues, es imprescindible en el camino de ascenso de la vida humana hacia Dios. Y la música es presente en el mundo divino. En el cual hay una belleza natural que expresa este orden divino infinitamente bello (y matemático). Es un jardín idílico donde siempre hay pájaros muy bellos que cantan y gorjean por los árboles. Y esta belleza de los pájaros es «pulchrum». El mismo «pulchrum» que usa al hablar de «bellas artes» («arte pulchra»). (Ibídem, 144 y 145)[5] Pero no debemos reescribir la ciencia musical, como sí que se tiene que hacer con el resto de ciencias (o artes). Debemos seguir el ejemplo de Notre-Dame y, también, modificar el contenido de la música amorosa popular.

8. Música y palabra

Cuando Llull trata de las artes liberales en la *Doctrina pueril* dice que el hombre normal tiene que saber, sobre todo, de las tres primeras, de las de la palabra. ¿Por qué? Para hablar bien y distinguir lo falso de lo verdadero. También cuando habla de la tarea de los juglares dice que tienen que leer el *Libro de Contemplación* y que a partir de sus enseñanzas tienen que cantar a la verdad. Llull pone el acento en la palabra, que es el contenido. ¿Por qué? Para responder hay que tener en cuenta dos hechos. Primero, que él conoce los efectos emocionales de la música y que a una música se le pueden acoplar diferentes letras. Por otra, como bien sabían los maestros de la Escuela de Notre-Dame, los compositores no son creadores. Sólo Dios crea. Los compositores son «organistas» que hacen «organa» (que organizan). Pero la música viene de la divinidad: la forma y el orden de la música vienen del Amado y tienen que servir para alabarlo y para conocerlo. Pero en la ciudad terrenal:

Com que els pecadors han portat el món a la perversió, les dignitats divines s'han retirat de la ciutat del món, perquè no volen tenir tractes amb els peca-

---

en el qual aquelles coses resten ordenades. L'ordre és doble, és a dir, ordre espiritual i ordre corporal. L'espiritual és superior i ordena l'ordre inferior, com la causa el seu efecte» (Ibídem, 165).

5. En la época medieval el concepto clásico «to kalón» (que incluye «belleza» y «nobleza») se dividió en «bellus» y «pulchrum». Llull utiliza el segundo recogiendo el sentido de «belleza moral». Sobre este «locus amoenus» o «lugar de la delicia» en Llull se pueden consultar los trabajos de Lola Badia y Jordi Rubió. Asimismo, es interesante ver que tanto en Llull como en San Agustín la pulcritud seria la unidad en la pluralidad (según un orden y un principio que unifica). También en el sentido de San Buenaventura, para quién Dios creó el mundo a partir de la nada con su sabiduría para conducir a los seres hacia la plenitud. Y esta plenitud es la belleza del orden del universo. Y es bueno, retomando la cita de 1311 con que abríamos este texto, recordar que ese año Llull ya habló de las «bellas artes» («arte pulchra») que sirven para dar más plenitud a la vida humana (junto a la educación física). Mucho antes que en el siglo XVI se hablase de «boas artes» (Francesco da Hollanda) y que en el siglo XVIII Batteux diese rienda suelta al concepto de «Bellas artes» con su libro *Les Beaux Arts réduits à un même principe* (1747).

dors. I heus ací que han anat a viure en un jardí molt bell, tot ple de molts arbres, prats i fonts, i amb ocells molt bells que refilen dalt dels arbres (Llull, 2008: 185).

Si la música es orden (matemático) y contenido (palabra), en la ciudad de la tierra tenemos que poner el acento en conseguir que el contenido sea adecuado a la forma[6] y, por tanto, con su espiritualidad. Y por eso dice que los juglares son los hombres más viles, porque pervierten la forma (que viene del Amado al Amigo y que se tiene que dirigir del Amigo al Amado) con contenidos del cuerpo y de la vida humana (por su propio provecho, que diríamos).

Cuando consigamos este enlace perfecto (que supone la reconciliación entre contenido y forma) tendremos que la música, a diferencia del resto de «bellas artes», abraza toda la realidad posible: el mundo terrenal y el infinito. Del Amigo al Amado, pasando por todos los diferentes grados de plenitud (de los Ángeles, etc.). Gracias a la música, la ética (la vida humana finita) y la mística (la vida divina infinita) se reencuentran en la belleza.

Referencias bibliográficas

Galmés, Antoni (1999). *Ramón Llull y la tradición árabe.* Barcelona: Quaderns Crema.

Llull, Ramon (1732). *Llibre de doctrina pueril.* Palma de Mallorca: Impremta de Pere Antoni Capó.

— (1933). *Llibre de Meravelles.* Vol. III. Barcelona: Editorial Barcino.

— (1935). *Pàgines escollides de Ramon Llull.* Barcelona: Editorial Barcino.

— (1947). *Libre de Evast e Blanquerna.* Vol. II. Barcelona Editorial Barcino.

— (1980). *Arbre de Filosofia d'amor.* Barcelona: Editorial Barcino.

— (2004). *Lo desconhort. Cant de Ramon.* Tona: Obrador Edèndum.

— (2008). *El fantàstic. La ciutat del món.* Turnhout / Santa Coloma de Queralt: Brepols / Obrador Edèndum / URV.

— (2009). *Llibre de contemplació.* Barcelona: Editorial Barcino.

— (2013). *Llibre d'intenció.* Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull.

— (2016a). *Arbre exemplifical.* Barcelona: Fundació Carulla.

— (2016b). *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist.* Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull.

Ripoll, Maria (2016). *Ramon Llull. El viatger de la paraula.* Palma de Mallorca: Illa Edicions.

6. En la época contemporánea esta preocupación luliana coge nuevos sentidos y matices cuando, por ejemplo, descubrimos que, de todas las artes, sólo la música aparece en los sueños tal y cómo es en la «realidad», que ella implica, en el cerebro, una percepción simultánea de los contenidos formales y de los contenidos emocionales (a pesar de que hay gente que, por varios motivos, sólo captan los unos o los otros y obtienen, por tanto: o bien un «placer meramente emotivo», como le pasaba a Darwin, o bien un «placer meramente intelectual», como los pasa a personas con síndrome de Asperger al escuchar Bach… Y también que el darse o el resistirse al poder seductor y enigmático de la música es un tema que en nuestros días coge nuevos matices (*vid*. Sacks, 2008: 289-332).

Ruiz Simon, Josep M. (1999). *L'art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència.* Barcelona: Quaderns Crema.
Sacks, Oliver (2008). *Musicofília. Històries de la música i del cervell.* Barcelona: La Magrana.
Soler, Josep (2016). *Música i espiritualitat.* J. Cuscó (ed.). Vilafranca del Penedès: Scialare.
Villalba, Pere (2016). *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència.* Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Joan Cuscó Clarasó es profesor de estética y de teoría del arte en la Universitat de Barcelona. Es miembro de las Sociedades Catalanas de Musicología y de Filosofía del Institut d'Estudis Catalans. Se doctoró en filosofía con una tesis sobre consciencia y creatividad y estudió musicología con Charles Rosen, Roy Howat, John Rink, William Caplin, Nino Díaz, Eric Wen, Michael Spitzer, Alberto Posadas, Polo Vallejo, Bruno Nettl y William Kinderman.

Joan Cuscó Clarasó is Lecturer of Aesthetics and Theory of Art at the University of Barcelona. He is member of the Catalan Society of Musicology and Philosophy of the Institut d'Estudis Catalans. Cuscó completed his doctorate with a thesis on Consciousness and Creativity and he studied Musicology with Charles Rosen, Roy Howat, John Rink, William Caplin, Eric Wen, Michael Spitzer, Alberto Posadas, Polo Vallejo, Bruno Nettl and William Kinderman.

De mulierum relatione: Mujeres lulianas

Coral Cuadrada[1]
Universitat Rovira i Virgili
coral.cuadrada@urv.cat

Resumen

Mi aportación se construye a partir del testamento del beato, conservado en el Archivo de los Marqueses de Santa María de Barberá (AMSMB, Vilassar de Dalt), el cual dirijo. Tomo en consideración, de entre los legados eclesiásticos, los siguientes: «et dominabus Sancte Clare et dominabus Sancte Margarite et dominabus de Penitencia et scolaribus orfanis cuilibet istorum locorum». Ellos me conducen a preguntarme por las mujeres que se movieron en el universo luliano, antes, durante y después de su muerte. De esta manera he podido establecer siete categorías de mujeres lulianas: literarias, familiares, dedicadas, protectoras, lectoras, devotas y beguinas. Dedico una atención preferente a las últimas, dado que pienso que han sido las menos estudiadas. La metodología seguida tiene una doble vertiente: en primer lugar, la propia histórico-archivística, utilizando la bibliografía existente respecto a la temática propuesta, así como documentación publicada o referenciada, además de datos archivísticos procedentes del AMSMB.

Palabras clave: testamento; categorías de mujeres; beguinas; filosofía y lengua vernácula

Abstract. De mulierum relatione: *Lullian Women*

My contribution is based on the Testament of Ramon Llull, preserved at the Archive of the Marquesses of Santa Maria de Barberà (AMSMB, Vilassar de Dalt), which I direct. I take into consideration the following among his ecclesiastical bequests: «et dominabus Sancte Clare et dominabus Sancte Margarite et dominabus de Penitencia et scolaribus orfanis cuilibet istorum locorum». These lead me to ask myself about the women who moved in the Lullian universe, before, during, and after his death. In this way I have been able to establish seven categories of Lullian women: the literary ones, those of the family, the dedicatees, the patrons, the readers, the devouts and the Beguines. I dedicate special attention to these latter, given that I believe that they have been the less studied ones. The methodology followed has two sides: in the first place, the historical-archival approach, using the existing bibliography related to the suggested topic, and, in the second place, printed or quoted sources, as well as archival data from the AMSMB.

Keywords: testament; categories of women; Beguines; philosophy and vernacular languages

1. GRAMP (2014SGR1252). Este artículo se incluye en de los proyectos EUIN2015-62506 y HAR2015-65285-R (AEI/FEDER, UE).

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

1. Introducción
2. Mujeres lulianas
3. Beguinas
4. Punto final
Referencias bibliográficas

1. Introducción

El 2016 ha sido festejado, en Cataluña, el año Llull, en motivo del 700 aniversario de su muerte. La contribución del Archivo de los Marqueses de Santa María de Barberá, que dirijo, ha sido ceder para exposición pública y por vez primera, la única copia del testamento del beato que se conserva, juntamente a un juicio realizado en 1386 por Bernat Ermengol, prior provincial de los dominicos, a instancia de algunos amigos de Ramón Llull, a fin de revisar la condena de Nicolás Eimeric sobre tres artículos de su obra *De Philosofia Amoris*; y el testamento de Margarita, viuda de Joan Pere, especiero y ciudadano de Barcelona, en el que lega sus libros de Arte y Ciencia del doctor iluminado a la Escuela Luliana de Barcelona, en 1433[2]. Los tres pergaminos, junto a otros documentos en papel también conservados en el Archivo, fueron publicados por Francisco de Bofarull (1896) en su Memoria leída en la Real Academia de Buenas Letras en la sesión ordinaria celebrada el día 15 de enero de 1894. Eran, pues, ya conocidos por los estudiosos/as, la novedad actual ha sido el ser mostrados y difundidos abiertamente.

Ramón Llull es considerado el autor más universal de la cultura catalana, sabidas son sus aportaciones en todos los ámbitos de la sabiduría medieval: filosofía, teología, medicina, astronomía, retórica y lógica. Ha sido estudiada su biografía, su pensamiento y sus obras, las influencias recibidas, sus anticipaciones científicas y la trascendencia de sus razonamientos. Concretando en el testamento, antes de ser editado en su versión íntegra se conocía por referencias parciales de algunos de sus biógrafos. Del testamento se ha analizado sobre todo lo concerniente a los legados de sus obras, en tres direcciones: al convento de Vauvert, a Persival Spinola, y a su yerno, Pere de Sentmenat. Menos se han atendido las donaciones eclesiásticas, que me parecen de particular interés: «Item dimito fratribus predicatoribus et fratribus minoribus et dominabus Sancte Clare et dominabus Sancte Margarite et dominabus de Penitencia et scolaribus orfanis cuilibet istorum locorum decem solidos». Es a partir de estos mandatos o encargos que he construido esta aportación.

2. Mujeres lulianas

Analizando la obra y vida del beato, recopilando asimismo datos dispersos que ofrece la documentación archivística y la compilación brillante de la Llull DB[3],

2. AMSMB, C1-D6-1, 1-86-40 y 1-30-01.
3. http://orbita.bib.ub.edu/llull/gent.asp?id=506 [Consultado el 15.05.17].

he podido clasificar las mujeres que giran alrededor de Ramón Llull, antes, durante y después de su muerte. Las que le conocieron personalmente y a las que siguieron sus doctrinas, las que lo leyeron, a las que el filósofo dedicó obras concretas, o las que protegieron su Arte. De esta guisa, aparecen siete categorías distintas: literarias, familiares, dedicadas, protectoras, lectoras, devotas y, por último, las beguinas. Por razones de economía de espacio y por ser más conocidas comentaré muy brevemente las seis primeras, para poder reflexionar más detalladamente sobre las que conforman la séptima categoría, objeto especial de mi reflexión.

No he sido la única en plantear una ordenación de mujeres a través de la lectura de las obras lulianas, ya Lola Badia (1981: 23-28) las separó en cinco ámbitos: en primer lugar se encuentra la Virgen, la *domna;* en el segundo, las figuras alegóricas que hallamos en la *Filosofía de Amor*, las tres damas del *Libro de Santa María* y las virtudes de la *Ciudad del mundo;* en el tercero, las reinas a las que Llull dedicó alguna obra —que yo he preferido considerar aparte, fuera de las inventadas—; en el cuarto, las que la estudiosa llama *mujeres-modelo*: Aloma y Natana de *Blaquerna*; y, en el quinto y último, todas las demás mujeres, ejemplos de vicios y virtudes, veinte tipos ampliados cuando la misma estudiosa trata el tema del sexo en el octavo libro del *Félix* (Badia, 2007: 125-144). Armand Llinarès (1983: 23-37), en *La femme chez Ramon Llull*, glosado más tarde por Rosanna Cantavella (1986: 93-97, 1988: 109-117), resalta el original punto de vista luliano, porque aunque Llull acepta algunos *topoi* presentes en la literatura misógina cristiana —la lujuria femenina, la maldad de los afeites, la conveniencia de que la mujer no esté ociosa— también contradice otros, como la envidia y la avaricia femeninas, o la idea de que la mujer no ha de tener poder de decisión —cuestión que Aloma desmiente— y, en especial, la volubilidad femenina, explicada como la rebelión de un ser oprimido. Josep-Ignasi Saranyana (1999: 341-370), a su vez, utiliza a Llull y a Eiximenis para comprender el imaginario femenino medieval; mientras Maribel Ripoll (2016: 93-112) trata el papel de la mujer en la transmisión del Arte luliano.

Los Llull procedían de Llavaneras, pueblo del Maresme cercano a Mataró (Cuadrada, 1988: 631). En 1232, según el *Llibre del repartiment* de Mallorca se otorgan el rafal Aljebecí, en Palma, y una alquería llamada Beniatron en Pollensa a Ramon Llull padre (Banks y Moran, 2008: 49-60), quien participió en la conquista de Mallorca y se instaló en la isla con su esposa Isabel de Erill, madre del pensador. Hay quien opina que «ambos eran de noble estirpe catalana» (Xirau, 2004: 27), cuestión que no comparto. Sí que estoy ya más de acuerdo con que «esta familia debió tener una buena posición, ya que Ramón, de joven desempeñó el cargo de senescal en la corte del infante don Jaime» (Payán Sotomayor, 1989: 221). Había entrado en calidad de paje, siendo después preceptor del infante, senescal y mayordomo. En esta época llevó una vida licenciosa, mundana, ostentosa y mujeriega. Casó con Blanca Picany, hija de una familia bastante más rica y acomodada que la suya (Hillgarth, 2001: 11), quien nombra procurador suyo a su marido en 1257 (*idem*: 28), y que

solicita al baile, diecinueve años después, un administrador y curador de los bienes de su esposo, «asserens et denuncians eidem baiulo quod R. Lulli, eius maritus, est in tantum factus contemplativus quod circa aministrationem bonorum suorum temporalium non intendit […]» (*idem.*: 36). Tuvieron dos hijos: Domènec y Magdalena, ambos citados en el testamento.

Ripoll señala que en algunas obras Llull piensa en un receptor masculino, pero también femenino. Blaquerna es instruido en la *Doctrina Pueril*, pero también lo son Natana y las monjas de su convento. El *Libro de Santa María* es pensado y brindado a las mujeres que a la vez son las protagonistas de los muchos ejemplos recogidos. Además, Llull ofrendó el *Árbol de Filosofía de amor* a los reyes de Francia en 1298, la versión latina a Felipe IV y la catalana a Juana de Navarra. En esta obra el teólogo plantea la necesidad de vincular el conocimiento al amor, de hacer un uso harmónico y equilibrado de la inteligencia y la voluntad. Su intención era ampliar el campo de difusión de sus obras, no sólo desde la perspectiva geográfica, sino sobre todo social. Era de su interés el ser leído por los maestros parisinos, pero también por la corte y por las personas laicas de ambos sexos. Un año más tarde, en 1299, Jaime II de Aragón y su esposa Blanca de Anjou recibieron dedicado el *Libro de oraciones* que habían encargado al beato, quien lo escribió «a requesta del molt noble senyor en Jacme rey de Aragó, e de la molt alta dona Blancha reyna de Aragó», mujer de gran religiosidad. Por último, Hillgarth (1972: 113-126) atribuyó la dedicatoria del *Breviculum* (1325) de Le Myésier a otra reina francesa, Juana de Borgoña-Artois, esposa de Felipe V.

Las protectoras del Arte y Ciencia lulianas y de la transmisión de su doctrina han sido ampliamente estudiadas, algunas de ellas desde el siglo XVIII (Custurer, 1700) y XIX (Bofarull, 1896: 459-460). Una de ellas es la ya citada Margarida Safont (Madurell Marimón, 1962: 93-103). Lega libros a las Escuelas Lulianas de Barcelona (Batlle, 1995: 71-84); deja también una casa a las Escuelas y concede una dotación a Antoni Sedacer —maestro— y a sus sucesores, a los que autoriza vivir en dicha casa, con otros dos compañeros y no más. Agnès de Pacs i Segarra (c. 1415-1485) fundó la cátedra luliana de Palma (Barceló Crespí, 2000: 21-47), institución de carácter piadoso, el 30 de agosto de 1481, ante notario. Beatriz de Pinós-Milany i Ballester (c.1433-1485), viuda de Francesc Galceran de Pinós-Fenollet, el 1477 hizo donación de sus bienes al reino de Mallorca para financiar la enseñanza luliana en el monte de Randa (Santamaría, 1976: 37-140). La hija de Beatriz, Juana Estefanía, vizcondesa de Isla-Canet, impugnó el testamento en vida de su madre, con lo cual dio lugar a un largo pleito, que todavía coleaba en 1568. Con todo, en 1484, Beatriz, que en su último testamento cedió a su hija la mayor parte de sus bienes, había fundado un beneficio en la capilla de la iglesia de Montesión, reservado para el lector del Arte luliana, que fue el origen del Estudio General luliano de Mallorca. Con estos fondos funcionó, pues, una cátedra de teología luliana. Más tarde, el traductor al castellano del *Árbol de Filosofía de amor* suplicó a Isabel Clara Eugenia de Austria (1566-1633), hija de Felipe II de Castilla, I de Aragón, y de Isabel de Valois, que hiciera de intercesora ante el

rey para que este hiciera «multiplicar esta santa doctrina en sus estudios» (de Guevara, 1593).

La distinción que propongo entre las mujeres protectoras anteriores y las que siguen, las lectoras, es tal vez un poco artificiosa, sin embargo, he diferenciado entre las que leen o tienen biblioteca con obras de Ramon Llull y las que, además, como ya se ha visto, emprendieron acciones de clara promoción de las enseñanzas del doctor iluminado. Cito entonces, a continuación, las conocidas como lectoras, por orden cronológico. Clara (1420), viuda del platero Romeu Desfeu (Hernando, 2006: 267-345); Antonia Gomis (1430) viuda de Bernat de Marimon (Madurell Marimón, 1950: 31-66); Elvira Ferrandes Calderona (1451), habitante de Santander (Perarnau i Espelt, 1985: 7-60); Joana (1455), viuda del mercader Pere Ribalta (Hernando, *idem*); Isabel I, reina de Castilla y León (1474-1504) y de Aragón (Pérez Martínez, 1971: 221-236); Angelina (1464), viuda de Antoni Eixarc (Hernando, *idem*); y Cristina, reina de Suecia (1632-1654) (Pérez Martínez, 1960: 409; Pereira, 1989: 77). Jerònima Llull de Boixadors (1599?-1649), hija de Joan Llull y de Isabel de Cabrera, en 1649 era propietaria de los papeles de la Escuela luliana de Barcelona (Batllori, 1993: 180-181).

Margarida Mas i Pujol, con el nombre de Ana María del Santísimo Sacramento (1649-1700), ingresó en 1677 en Santa Catalina de Sena (Palma). Por indicación de su confesor leyó el *Blaquerna* y redactó un comentario místico en catalán del *Libro del amigo y del amado*, inacabado (Pérez Martínez, 1991: 27-35). Magdalena Cifre, randera mallorquina, según el proceso para solicitar la beatificación del beato de 1750-1751, recuperó la visión después de rezar una novena en el sepulcro de Llull en San Francisco de Palma. También Maria Dameto y Pueyo, monja de Santa Margarita, fue objeto de un milagro hecho por su intercesión, recogido en el mismo proceso (García Pastor *et alii*, 1965: 139).

3. Beguinas

He dejado intencionadamente para la última categoría a las beguinas, porque en el testamento del beato han sido aquellos legados obviados, los que nadie ha tenido en consideración, los que me condujeron hacia ellas, hacia las *bones dones*. Llull donó diez sueldos de moneda de terno mallorquina a los dominicos, otros diez a los franciscanos, como también a las clarisas y a las damas de Santa Margarita, además de a las *dominabus de penitencia*[4], es decir, a las beguinas, mujeres integradas en movimientos penitenciales de laicas que, sin estar sometidas a ningún voto ni regla, pretendían vivir de acuerdo con sus ideales evangélicos (Soler, 1998: 3-26). Sabido es que la primera noticia de la existencia de beguinas en la Corona de Aragón proviene de la mano de Llull, en 1284, cuando relata las disposiciones que Natana, ya abadesa, estipula para el monasterio, estableciendo que ninguna de ellas podrá salir de él si no es por

4. Se les da también este nombre «de la penitencia» (Botinas, Cabaleiro, Duran, 2002: 62).

gran necesidad, y que las monjas nada material han de poseer, dado que «havien dones vídues privades en la ciutat, les quals eren *beguines e bones dones*, e aquelles precuraven lurs necessitats» (*Blaquerna*, xxv)[5]. También suponemos que Llull, quien se hallaba en París en 1310, conoció —o, tal vez presenció— la muerte de Margarita Porete en la hoguera (Garí, 2005). Veamos a continuación algunas beguinas relacionadas directamente con el doctor inspirado.

Inés Martines, hija de Vasco Martines, de Porto Alegre (Portugal). El 9 de abril de 1428 hace testamento. Nombra albaceas a Felip de Ferrera y Bartomeu Bols, ambos vinculados a la Escuela Luliana de Barcelona; ordena legados de 4 florines a Antoni Sedacer para que celebre una misa de san Gregorio por su alma; y de 3 florines a Joan Bolons, sobrino del anterior, para que diga misas de san Amador también por su alma, le deja asimismo una casulla de seda y un cáliz de plata (Madurell Marimón, 1962: 192).

Brígida Terrer (o Terrera), hija del caballero Francesc Terrer y de Ángela; tenía dos hermanos, Bernat y Jaume. Por su iniciativa la casa de reclusas de Santa Margarita, en el Raval de Barcelona, se convirtió en una comunidad, conocida también con el nombre de «las terreras». Hacia 1418 ingresó en la casa. El 28 de diciembre de 1431 dictó testamento a favor de la comunidad, de la cual también participaba su madre, también viuda, a quien nombró administradora de sus bienes; mandó en el mismo una donación al mismo Antoni Sedacer. En 1448 se elevó una súplica al Consejo de Ciento en demanda de protección para la comunidad, que incluía la historia de la casa de Santa Margarita, la cual había sido «hedificat per espay de més de cent anys per cert honorable ciutadà de la dita ciutat en lo qual certa donzella filla sua inspirada per lo Sant Sperit se resclusí, aquí fini gloriosament sos dies» (Botinas, Cabaleiro, Duran, 2002: 83).

Margarita Safont, esposa de Joan Pere, apotecario —quien hemos visto donando libros de Ramon Llull y una casa para la Escuela Luliana de Barcelona— el 13 de mayo de 1421, ya viuda, otorga al Hospital de la Santa Cruz, y en nombre de este a su prior Joan Barón, un censal de dos morabetinos, además de un cuarto y dos tercios de cuarto de aceite que recibe de una viña de los alrededores de Barcelona. Todo para que ella, con sor Tomasa, sor Brígida y sor Eulalia, reclusas de la casa [beaterio] de Santa Margarita, usufructúen mientras vivan un trozo de huerto y una casita contigua. Antoni Sedacer, entonces uno de los administradores del Hospital, consta como testigo. El 16 de mayo de 1431 se escribió el memorial de los libros donados por Antoni Sedacer a Margarita Safont. El 1 de mayo de 1433 se redactó el testamento de Margarita. Quiso ser enterrada en la capilla de Santa Margarita de Barcelona, en el cementerio de las reclusas; igual que una de ellas. De los libros ordena:

> Item do e jaquesch a las Escolas dejús scrites, tots los libres de la Sciencia de Mestre Ramon Lull, los quals jo he per donació a mi feta per lo dit mestre

5. Las cursivas son mías. Remarco la sinonimia entre beguinas y *bones dones*, como se llamaba a las cátaras.

> Antoni Sedecer ab carta rebuda per en Gabriel Canyelles notari del meu present testament. Volent e ordonant que·ls dits libres hagen a *ésser* a *ús* e servey de les dites Scoles e no puxen esser venuts, transportats ne alienats ne prestats fora de les dites Scoles exceptat emperò que tots los libres qui als dessus dits sien en romanç jo jaquescs a *ús* de sor Brígida, reclusa de Sancta Margarida de tota sa vida. E aprés *òbit* seu vull que encontinent tornen a les dites Scoles.

Ella misma estipuló que, después de la muerte de Sedacer, el censal legado al regente de la Escuela fuera «de sor Br*ígida*, reclusa de Sancta Margarida, on ha ja stat per b*é* quinze anys. E apr*és* obit seu dia de aquell qui ser*à* mestre e legir*à en les dites* Escoles» (Bofarull y Sans, 1896: 442).

De las terreras se decía que eran mujeres de «santa conversación»: «E apr*és* s.i resclus*í* una molt devota dona appellada sor Sança, companyona de Santa Brígida e apr*és* altres les quals en *santa conversació* per tot lo temps de lur vida han loablement continuat lo servey divinal»[6]. Estas mujeres beguinas hablaban entre ellas, pero no sólo eso. Mucho tiempo antes, el franciscano Gilbert de Tournai fue uno de los tres hombres de iglesia a los que se encomendó la realización de informes sobre la difusión de las nuevas corrientes espirituales en varias zonas de Occidente, para el Concilio de Lyon de 1274. En su notificación, Gilbert denunció al Papa los hechos que siguen:

> Hay entre nosotros mujeres llamadas beguinas. A cierto número de ellas les atraen las sutilezas del pensamiento y se complacen en las novedades. Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las Escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia, en pequeñas asambleas, en los talleres y en medio de la calle. Yo personalmente he visto, leído y tenido entre mis manos la Biblia en lengua vulgar […] Se han de destruir los libros peligrosos para que el Verbo divino no se vulgarice en lengua vulgar, las cosas santas no se den a los perros y las margaritas a los puercos (*Collectio*, 1931, 24: 61-62)[7].

Michaela Pereira ha señalado la dimensión vernácula de la filosofía luliana (2012: 21-44), recogiendo las ideas de Ruedi Imbach sobre la filosofía de los laicos (2001), quien planteó que el uso de la lengua materna en filosofía no era sólo 'para' laicos en el sentido de ser orientada a la divulgación o pedagogía, sino la respuesta a una exigencia cultural nueva, distinta a la propuesta desde las Universidades y escuelas. Se trata, entonces, de una filosofía no académica, no técnica, no estructurada, otra forma de pensamiento de mayor libertad expresiva. Añade Pereira que Llull, como Dante, como Margarita Porete, admiten ser comparados a partir de un tema de gran importancia, el del Intelecto de amor, en el *Llibre d'amic e amat*, el *Miroir des simples âmes* y el *Convivio* (Pereira, 2012: 39-40). Con anterioridad, la misma estudiosa examinó elementos que parecen indicar una convergencia entre temas lulianos y temas beguinos en el *Arbre de filosofia d'amor*, significativamente se trata de una obra

6. Se trata de un párrafo de la Suplicación de Brígida Terrera al Consejo de Ciento barcelonés (18.11.1448) (Botinas, Cabaleiro, Duran, 2002:158). Las cursivas son mías.
7. Mi elipsis.

redactada en catalán, traducida al latín, y explícitamente ofrecida al lado masculino y al femenino de la corte francesa (Pereira, 2007: 183-203).

Los elementos comunes entre la obra de Margarita se encuentran también en el maestro Eckhart, en especial en su *Liber Benedictus*, donde se hallan *Del consuelo divino* y el sermón *Del hombre noble.* Una y otro coinciden, Eckhart en algunos de sus argumentos llega a repetir, *mutatis mutandis*, las propuestas por Porete, desde la idea de la unidad de la persona con Dios, la crítica a la razón para llegar al conocimiento divino, la libertad y pobreza espiritual, al abandono y la renuncia del yo. Kurt Ruh (1982: 327-336) creyó que el teólogo tomó partido por las beguinas en su obra y sus homilías, su mística especulativa, sobre todo sus sermones en lengua vernácula, con la intención de corregir lo que él consideraba errores de la espiritualidad beguina, en lo que se refiere a la pobreza de espíritu, el amor a Dios y la divinización del hombre. El mismo estudioso (1989: 268) demostró que la condena del maestro en el proceso de Aviñón en 1327-1328 se debía no a su labor teológica sino a su predicación en lengua vernácula.

Lengua vulgar, vernácula, común, propia, materna. Se considera que las beguinas, con las trovadoiritz, los trovadores y *minnesänger*, fundaron las lenguas literarias alemana, flamenca francesa y occitana, conduciendo y acercando la teología a los laicos y laicas, rechazando el latín de las élites universitarias y clericales (Cuadrada, 2017). Las primeras obras que se han conservado de las beguinas datan de 1240 —Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret—, cuyos textos son considerados los más antiguos en neerlandés; hacia 1250 Matilde de Magdeburgo comenzó la escritura de la *Luz que fluye de la divinidad*, en dialecto del norte de Alemania; Margarita Porete redacta su *Miroir* hacia 1295. Ella influye en el maestro Eckhard; Matilde recrea una descripción del infierno, el purgatorio y el cielo que se ha dicho que inspira la *Divina Comedia.* Todas ellas vivieron la experiencia religiosa como una relación directa con Dios, que podían expresar con su propia voz, sin aceptar la interpretación eclesiástica de la palabra divina. En el *Espejo de las almas simples*, Margarita declara: «Teólogos y otros clérigos / no tendréis el entendimiento / por claro que sea vuestro ingenio / a no ser que procedáis humildemente / y que amor y fe juntas / os hagan superar la razón, /pues son ellas las damas de la casa».

Arnau de Vilanova fundó un escritorio en Barcelona para difundir sus obras espirituales, y, al morir, sus albaceas distribuyeron 17 códices que allí se encontraban en diferentes grados de elaboración, en latín y en catalán, entre *diversis gentibus de Penitentia* (Chabás, 1903: 190). También Ramon Llull se preocupó de hacer accesible su Arte a todos los públicos, en la *Art amativa*, de 1290, expresa: «La entenció per que nos esta amancia posam en vulgar, *és* per *çò* que los h*ò*mens qui no saben latí pusquen aver art e doctrina com sapien ligar lur volentat e amar ab bona amor, e encara, com sapien aver sciencia a con*è*xer veritat» (ORL XVII: 7). El uso de una lengua viva no significa solo un cambio lingüístico, sino que permite, aparte de una *democratización* y secularización de la filosofía sometida al dominio exclusivo de clérigos y monjes, la emergen-

cia de conceptos y formas de expresión que aportan algo substancialmente nuevo al pensamiento de Occidente.

4. Punto final

No está en mi intención establecer primacías ni defender quién influenció a quien, o si una o uno antecedió o vino detrás de otra u otro. No me parece de singular importancia señalar preeminencias. Lo que sí es evidente, sin embargo, es que los siglos XII-XIII fueron el escenario de una profunda renovación espiritual, filosófica y literaria, como se ha visto. Las obras de Llull fueron leídas y repercutieron poderosamente sobre la sociedad de su tiempo, su doctrina y sus Arte y Ciencia impartidas en las escuelas y cátedras lulianas. Mujeres de renombre se convirtieron a sus enseñanzas, convirtiéndose en protectoras y devotas. No es de extrañar, entonces, que la comunidad de reclusas de Santa Margarita de Barcelona, en el cuatrocientos, se dedicaran a la santa conversación y que platicaran sobre las lecturas de las obras en lengua materna del beato que custodiaban en la casa. Estos diálogos denotan el compartir conocimientos entre sí sin intervención clerical, acorde con su espiritualidad beguina: la búsqueda de la unión con Dios en una relación directa entre ellas y lo divino.

Esta reunión libre de mujeres conciliaron la acción y la contemplación, las dos caras de la espiritualidad que la escolástica ha presentado como antagónicas y en gradación de mayor a menor importancia, basándose en el relato evangélico de Marta y María. Las terreras, en cambio, supieron aunar ambas dedicaciones: mientras rezaban atendían al hospital de los leprosos, educaban niñas pobres y ejercían la mediación en la muerte, tareas asistenciales que las mantenían en contacto con el mundo a través de su presencia activa, eje axial de su espiritualidad viva (Botinas *et alii*, 2002: 84-86). Como las damas de la Penitencia mallorquinas, con sus *scolaribus orfanis.* Prácticas de mujeres en relación, *de mulierum relatione:* mujeres lulianas.

Referencias bibliográficas

Badia, Lola (1981). «A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma». *Estudi General. Revista del Col·legi Universitari de Girona*, 2, 23-28.

— (2007). «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe? 2. La casuística». En: Sadurní Martí, Miriam Cabré, Francesc Feliu y David Prats (eds.). *Actes del tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Girona, 2003)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 125-144.

Banks, Philip y Moran, Josep (2008). «Orígens de la família Llull». *Randa. Miscel·lània Gabriel Llompart / 1*, 61, 49-60.

Barceló Crespí, Maria (2000). «Agnès de Pacs i l'entorn humanista». *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10, 21-47.

Batlle, Carme (1995). «Notícies sobre biblioteques dels ciutadans honrats i dels advocats de Barcelona (segles xiv-xv)». *Quaderns d'Història*, 1, 71-84.
Batllori, Miquel (1993). *Ramon Llull i el lul·lisme*. València: Tres i Quatre.
Bofarull y Sans, Francisco de (1896). *El Testamento de Ramón Lull y la escuela Luliana en Barcelona. Memoria leída en la Real Academia de Buenas Letras en la sesión ordinaria celebrada el dia 15 de enero de 1894*. Barcelona: Jaime Jepús.
Botinas i Montero, Elena; Cabaleiro i Manzanedo, Julia, y Duran i Vinyeta, Maria dels Àngels (2002). *Les Beguines: la Raó il·luminada per Amor*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
Cantavella, Rosanna (1986). «La dona als textos de Llull». *Estudis Lul·lians*, 26, 93-97.
— (1988). «Lectura i cultura de la dona a l'Edat Mitjana: opinions d'autors en català». *Caplletra*, 3, 109-117.
Chabás, Roque (1903). «Inventario de los libros, ropas, y demás efectivos de Arnaldo de Villanueva». *Revista de Archivos*, *Bibliotecas y Museos*, 9, 189-203.
Cuadrada, Coral (1988). *El Maresme Medieval: Hàbitat*, *Economia i Societat*, *segles x-xiv*, Mataró: Caixa Estalvis Laietana.
— (2017). «Mística y Amor cortés». *Actas del Congreso Internacional A presenza feminina na escritura. Voces de mulleres na Idade Media*, *Santiago de Compostela*, *1-3 de febrero 2017* (en prensa).
Custurer, Jayme (1700). *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio Dr. Iluminado y Mártir y de la inmunidad de censuras que goza su doctrina; con un apéndiz de su vida*. Mallorca: Miquel Capó.
García Pastor, Jesús; Hillgarth, Jocelyn Nigel, y Pérez Martínez, Lorenzo (1965). *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma.* Barcelona-Palma: Biblioteca Balmes-Biblioteca Pública de Palma.
Garí, Blanca (2005). *El espejo de las almas simples.* Madrid: Siruela.
Guevara, Pedro de (1593). *Escala del entendimiento*, *en la qual se declaran las tres artes del licenciado Pedro de Guevara de gramática*, *dialéctica*, *retórica y la universal para todas las sciencias*, *dedicada a la sereníssima infante de Castilla doña Ysabel Clara Eugenia de Austria.* Madrid: Pedro Madrigal.
Hernando i Delgado, Josep (2006). «Obres de Ramon Llull en biblioteques privades de la Barcelona del segle xv». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, 267-345.
Hillgarth, Jocelyn Nigel (1972). «Thomas le Myésier: la primera síntesis lulista». *Estudios Lulianos*, 16, 113-126.
— (2001). *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*. Barcelona: Edicions Universitat.
Imbach, Ruedi (2001). *Dante e la filosofia dei laici.* Génova-Milán: Marietti.
Llinarès, Armand (1983). «La femme chez Raymond Lulle». En: *La femme dans la pensée espagnole.* París: Éditions du CNRS, 23-37.
Madurell Marimón, José Mª (1950). «La escuela luliana de Barcelona (Nuevos datos para su historia)». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 23, 31-66.

— (1962). «La escuela de Ramón Llull de Barcelona; sus alumnos, lectores y protectores». *Estudios Lulianos*, 6, 187-209.
— (1964). «La escuela de Ramón Llull de Barcelona; sus alumnos, lectores y protectores». *Estudios Lulianos*, 8, 93-117, 229-235.
— (1965). «La escuela de Ramón Llull de Barcelona; sus alumnos, lectores y protectores». *Estudios Lulianos*, 9, 93-103.
Payán Sotomayor, Pedro (1998). «Ramón Llull y el mundo árabe». En: Castellanos, J. Martín; Velázquez Basanta, Fernando, y Bustamante Costa, Joaquín (eds.). *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del profesor Braulio Justel Calabozo*. Cádiz: Servicios de Publicaciones, Universidad de Cádiz, 221-229.
Perarnau i Espelt, Josep (1985). «La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4, 7-60.
Pereira, Michela (1989). *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull* (Warburg Institute Surveys and Texts, 18). Londres: The Warburg Institute (University of London).
— (2007). «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica». En: Boesch Gajano, Sofia y Pace, Enzo (eds.). *Domme tra saperi e poteri nella storia delle religioni.* Brescia: Morcelliana, 183-203.
— (2012). «Comunicare la verità: Ramon Llull e la filosofia in volgare». En: Alberni, Anna; Badia, Lola; Cifuentes, Lluís, y Fidora, Alexander (eds.). *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis. Estudis ICREA sobre vernacularització*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 21-44.
Pérez Martínez, Lorenzo (1960). «Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma». *Anthologica Annua*, 8, 331-480.
— (1971). «Fondos lulianos en bibliotecas españolas». *Estudios Lulianos*, 15, 221-236.
— (1991). *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*. Mallorca: Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 13.
Ripoll Perelló, Maribel (2016). «Sobre la formació femenina i el paper de la dona en la reforma social de Ramon Llull». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 28 (juliol-desembre), 93-112.
Ruh, Kurt (1982). «Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen». *Perspektive der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 8, 327-336. <https://doi.org/10.5840/pdp1982815>
— (1989). *Meister Eckhart. Teologo — Predicatore — Mistico*. Brescia: Morcelliana.
Santamaría, Álvaro (1976). «La donación proluliana de Beatriu de Pinós». *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 35, 37-140.
Saranyana, José Ignacio (1999). «Sobre el imaginario femenino bajomedieval. Ramon Llull vs. Francesc Eiximenis». En: *Hombre y Naturaleza en el Pensamiento Medieval. Congreso Internacional de Filosofía Medieval. 7º Latinoamericano*. Buenos Aires: Revista Veritas, 341-370.

Soler, Albert (1998). «Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber a final del segle xiii a la Corona d'Aragó». *Studia Lulliana*, 38, 3-26.
Stroick, Autbert (1931). «Collectio de scandalis ecclesiae Archivium franciscanorum historicum». *Archivum Franciscanum Historicum*, 24, 33-62.
Xirau, Joaquín (2004). *Vida y obra de Ramón Llull: Filosofía y mística*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Coral Cuadrada es profesora de Historia Medieval, Historiografía y Archivística en la Universitat Rovira i Virgili (URV), e Historia de las Mujeres en el Máster de *Estudios de mujeres, género y ciudadanía* (Universidad de Barcelona), del cual es coordinadora. Es directora del Archivo de los Marqueses de Santa María de Barberá, investigadora del MARC (Medical Antrhopology Research Center, URV), e IP del grupo de investigación *Por amor a la ciudad. Estudios Feministas* (URV). Fue cofundadora en 1989 del grupo multidisciplinar de investigación GRÊC (gènere, raça, ètnia i classe) de la URV, el cual coordinó del 2004 al 2009. Colaboradora del grupo GEMA del Colegio Oficial de Psicólogos (Tarragona), ha impartido conferencias en congresos, seminarios, jornadas, talleres, etc. Ha publicado numerosos artículos y varios libros de temática de género y feminismos, historia medieval, historia de las mujeres e historia de la medicina.

Coral Cuadrada is professor of Medieval History, Historiography and Archives at the Universitat Rovira i Virgili (URV), and of History of Women at the Master of Studies of Women, Gender and Citizenship (University of Barcelona), which she also coordinates. She is director of the *Archivo de los Marqueses de Santa María de Barberá*, MARC Researcher (Medical Anthropology Research Center, URV), and IP of the research group *Por amor a la ciudad. Estudios Feministas* (URV). In 1989, she co-founded the multidisciplinary research group GRÈC (gènere, raça, ètnia i classe) at the URV, which she coordinated from 2004 to 2009. Collaborator of the GEMA group of the Colegio Oficial de Psicólogos (Tarragona), Cuadrada has given lectures at congresses, seminars, conferences, workshops, etc. She has published numerous articles and several books on Gender issues and Feminism, Medieval History, Women's History and History of Medicine.

¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia

José María Carabante Muntada
Universidad Complutense de Madrid
jcarabante@villanueva.edu

Resumen

Ramón Llull es, sin lugar a dudas, una de las principales figuras de la filosofía medieval y uno de los pensadores que con mayor creatividad y profundidad ha reflexionado sobre las relaciones entre fe y razón y la posibilidad de un acercamiento entre tradiciones religiosas diversas. Teniendo en cuenta el contexto contemporáneo, en el que se ha agudizado la interculturalidad, se pretende revisar la concepción luliana sobre el diálogo interreligioso. Para ello, se mostrará la racionalidad de la creencia según Llull y a partir de un análisis del *Libro del gentil y los tres sabios* se examinarán las condiciones de un auténtico diálogo entre creyentes de diferentes confesiones religiosas y no creyentes.

Palabras clave: Ramón Llull; diálogo interreligioso; Creyentes y no creyentes; interculturalidad

Abstract. *Is an Interfaith Dialogue Possible Today? Ramon Llull, Precursor of Tolerance*

Ramon Llull is, undoubtedly, one of the main figures of medieval philosophy and one of those thinkers who have reflected on the relationship between faith and reason and on the possibility of a rapprochement between different religious traditions with major creativity and depth. Considering the contemporary context, in which interculturalism has been intensified, this article wants to revise the Lullian concept of interfaith dialogue. For this purpose, the rationality of belief according to Llull will be explored; we shall also examine the conditions of an authentic dialogue between believers of different religious denominations and non-believers according to the *Book of the Gentile and the Three Wise Men*.

Keywords: Ramon Llull; interfaith dialogue; believers and non-believers, interculturality

Sumario

1. Introducción: Llull como precursos del diálogo interreligioso
2. Actualidad de la concepción luliana de «diálogo interreligioso»
3. El universalismo teológico-metafísico de Llull
4. Depuración de la fe, depuración de la razón
5. Condiciones del diálogo interreligioso en una Sociedad plural
6. A modo de epílogo: Llull y el Islam
Referencias bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

1. Introducción: Llull como precursor del diálogo interreligioso

La amplia obra de Raimon Llull no se puede analizar fragmentariamente y sería inoportuno aislar la reflexión sobre ella en función de motivos temáticos independientes. Sin embargo, esta imposibilidad no reside en una peculiar y mera reincidencia. Se trata estrictamente de una exigencia tanto formal como material de la clara finalidad de todo el corpus luliano. En términos formales, la filosofía teológica, si se permite el uso de esta expresión, que propone como alternativa a un saber especializado y excesivamente compartimentado constituye una disciplina inabarcable en la que todo conocimiento y toda realidad están debidamente entrelazados y deducidos de la constatación de los atributos divinos y que tiene por objetivo descubrir paulatinamente y aclarar un sistema de verdades jerarquizado y con indudables pretensiones universalistas. Es precisamente este anhelo de universalidad lo que convierte a Llull en un importante hito para la cuestión que centrará la reflexión contenida en estas páginas, la del diálogo interreligioso, pues su sistema sería, gracias a ese anhelo de universalidad, un conjunto de saber común a todo credo, ofreciendo de ese modo ya de entrada un terreno compartido para entablar un debate que tenga por finalidad el acercamiento de cosmovisiones culturales y religiosas diversas.

Pero hemos de reconocer que, en términos materiales, también los textos de Llull están marcados por una de las características más propias del ejercicio filosófico: es decir, se descubre en ellos la personal pero imperiosa necesidad de comprender o racionalizar la fe, mostrando así la inteligibilidad de la cosmovisión cristiana. Como veremos, es este rasgo el que ha conducido a la incomprensión de la fe hoy y el que permite subrayar la oportunidad de la apologética luliana. Además, no es un aspecto secundario en su pensamiento, sino que, por el contrario, es central para entender su contribución científica y posee un claro origen existencial. La comprensión de la fe nace de la propia vocación misionera y proselitista a la que se sintió llamado Llull. En efecto, podríamos decir que más que en ningún otro pensador, en el caso del mallorquín la especulación nace de una perturbadora experiencia de conversión y de iluminación, que opera como centro de coherencia y de sentido al que hay recurrir para entender su sistema filosófico, sus decisiones vitales, muchas veces de consecuencias no del todo halagüeñas, y su infatigable activismo (Llull, 2016: 4).

Pero la clave que convierte a este pensador original e innovador en un auténtico filósofo es su actualidad. La pregunta que deberíamos hacernos es, por tanto, si tiene algo que enseñarnos Llull y su concepción del diálogo y encuentro de las religiones en el tiempo presente. Parece que en el contexto contemporáneo, en una Europa asediada por el problema de la integración de los inmigrantes de distintos orígenes, con una sociedades decantadas multiculturalmente y en las que se suceden diversos conflictos culturales y, finalmente, en un marco global determinado por el acercamiento de las religiones, no habría una lectura más adecuada que el *Libro del gentil y los tres sabios* (Llull, 2007) en el que se ensaya el procedimiento de comprensión recíproca entre tradiciones religiosas que incluso históricamente se han considerado contrapuestas.

A nadie se le escapa que, filosóficamente parece haberse consagrado una concepción de la tolerancia que demanda, como condición de posibilidad de su ejercicio, la aceptación acrítica del relativismo. Pero, como recuerdan varios autores, la renuncia a la verdad que reclama el pensar posmoderno paradójicamente no puede conciliarse con la concordia pacífica propia de las sociedades pluralistas y democráticas (Benedicto XVI y otros, 2008: *passim*). Es esta precisamente una de las principales aportaciones que se pueden deducir del encuentro imaginado por Llull entre esos sabios tan dispares. Y digamos más aún: si el eclipse de la verdad del horizonte filosófico conduce a la eclosión de las ideologías, como ha señalado E. Voegelin, su evasión del horizonte vivencial conduce o bien a una acentuación del solipsismo individualista porque desaparece la posibilidad de lo común y, por tanto, se dificulta o coarta la auténtica convivencia; o bien, no concluye sino con la exacerbación de la violencia en la medida en que, sin la referencia compartida que es la verdad, y su pretensión de racionalidad, se desvanece la posibilidad de todo acuerdo y la coacción sustituye a la comunicación. ¿No está demostrado esto en los padecimientos del propio Llull?

De ahí que la celebración del 700 aniversario de su muerte no sea una ocasión para rememorar la figura histórica de un pensador universal, sino la ocasión propicia para reivindicar también la contemporaneidad de sus propuestas. No se trata de actualizar su pensamiento, pues esto supondría un absurdo; lo que pretendo en este texto es aprovechar el horizonte abierto por su concepción del encuentro interreligioso y concluir, analizando su narración y experiencia personal, cuáles son los presupuestos y criterios adecuados para el mismo, así como superar los desafíos que, tanto ayer como hoy, siguen presentándose en las confluencias culturales y religiosas.

De lo anterior se desprende que lo más interesante no es su ficción acerca del diálogo religioso, sino que su propia experiencia se lo mostró como posible y le convenció de que la convergencia dialógica entre judíos, sarracenos y cristianos podía también articularse sin necesidad de renunciar a una verdad común. Nada obsta para que su personal convencimiento sobre la verdad de lo que suscribía le ahorre ser llamado con toda justifica «precursor del diálogo interreligioso» y que, con independencia de sus escritos sobre la cruzada y la reconquista de los Santos Lugares (Domínguez Reboiras, 2016: 187 y ss.), intentara un novedoso acercamiento a la «perspectiva del otro», adelantándose en siglos a la antropología cultural.

Llull se dedicó intensamente al estudio de la religión y la cultura del diferente, así como también a su lenguaje, y tuvo una adecuada comprensión del 'infiel' en un entorno homogéneo desde un punto de vista cultural. Ya simplemente por ello este aniversario debería servir para reivindicarle como el auténtico precursor del encuentro entre credos religiosos.

En lo que sigue, y teniendo en cuenta que la lectura que hacemos del *Libro del gentil y los tres sabios* es interreligiosa, trataré los siguientes puntos. En primer lugar, reflexionaré sobre la similitud de nuestra época con la de Llull y justificaré recurrir a su concepción del diálogo para acercar a creyentes y no

creyentes. En segundo término, explicaré, en el contexto del universalismo teológico-metafísico luliano, la relación que vislumbra entre razón y fe. A partir de esto, profundizaré sobre los desafíos del fideísmo y el racionalismo y sobre la necesidad de someter tanto a la fe como a la razón a un proceso de depuración. Por último, teniendo en cuenta el diálogo luliano, señalaré las condiciones necesarias para que sea eficaz el diálogo interreligioso. Finalizaré, a modo de apéndice, con un apartado dedicado a exponer la concepción luliana sobre el Islam.

2. Actualidad de la concepción luliana de «diálogo interreligioso»

Tanto por motivos metodológicos como sustanciales, lo más prudente es analizar la propuesta de Llull sobre el diálogo interreligioso y el encuentro entre culturas a partir de una exhaustiva reflexión sobre uno de sus más famosos libros, el mencionado ya *Libro del gentil y los tres sabios*. Metodológicamente, la amplia variedad y extensión de su obra hacen difícil sintetizar, salvando las naturales y corrientes contradicciones, sus propuestas sobre el encuentro entre culturas. Y, desde un punto de vista temático, es el libro de Llull que, de forma más directa y clara, se enfrenta a esa cuestión. He decidido, por ello, tener en cuenta principalmente esta obra, sin menoscabo de ocasionales referencias a otras, también por la novedad que representa: si bien eran habituales los diálogos entre cristianos y otras confesiones, como demuestra la historia de la teología, en ellos siempre se tendía a dar primacía directamente a la visión cristiana y se separaban los interlocutores (Dulles, 2017: 145).

En concreto, y a pesar de todo lo que nos separa de esa época, se atisba en el *Libro del gentil y los tres sabios* una orientación metódica que es notable por su potencialidad para afrontar racionalmente la acentuación de la pluralidad cultural a la que hoy asistimos, pero también muy esperanzadora para superar el desánimo con el que en algunos sectores filosóficos se ha acogido la aparentemente inconmensurable diversidad cultural y sus cada vez más frecuentes, por desgracia, conatos de violencia. Lo que trataré de mostrar es cómo las herramientas lulianas y la concepción del diálogo propuesta en el *Libro del gentil y los tres sabios* constituyen un camino fecundo para salvar las disyuntivas cosmovisivas y abren una senda para articular una alternativa fecunda y pacífica en la que fundar la convivencia intercultural e interreligiosa.

Así pues, el contexto plural y globalizado, salvando las distancias, pero con analogías con el momento en el que Llull vivió, validan con matices su aproximación al fenómeno. Junto a esos factores —pluralidad y globalización— hay dos más que nos conminan a volver a repensar los argumentos del autor de *Blanquerna* y que certifican la actualidad que suponemos, pues retoman uno de los aspectos más importantes en relación con la fe religiosa en tiempos postseculares: la razonabilidad o no de la fe (Habermas, 2015).

En este sentido, sería inadecuado reducir el diálogo interreligioso al intercambio de opiniones entre creyentes de diversas confesiones religiosas; hoy ese diálogo ha de incluir la relación entre creyentes y no creyentes, como ha indi-

cado Habermas en sus últimos trabajos. Que uno de los personajes centrales de la narración de Llull sea justamente un gentil no es, pues, un elemento superficial para la lectura que proponemos aquí.

Por otro lado, a la necesidad de recuperar la razonabilidad de la fe han contribuido dos hechos: en primer lugar, no podemos dejar de aludir al yihadismo y terrorismo islamista, que ha vuelto a destacar el posible vínculo que existe entre religión y violencia; en segundo término, las secuelas de las propias actitudes secularistas, desde las cuales se observa con condescendencia la fe religiosa. Llull, al intentar intelectualizar la creencia, ayuda a profundizar sobre la armonía entre fe y razón y su íntimo convencimiento de que estas dos fuentes de saber no se contraponen pueden servirnos hoy de orientación para aclarar los presupuestos gnoseológicos de la creencia.

A pesar de las críticas que se han hecho a su planteamiento —afirmando, por ejemplo, que era herético por someter la fe a la razón—, la concepción luliana es hoy adecuada para soslayar tanto el fundamentalismo religioso como el fundamentalismo de la razón. La forma de evitar esas dos tentaciones, igual de destructivas, es repensando las fronteras entre la fe y la razón, pero también protegiendo ambas esferas de los raptos exclusivistas. Si el fundamentalismo religioso irrumpe cuando se extrema injustificadamente la frontera de la fe y se reduce la de la razón, el dogmatismo racionalista, hostil a la creencia, surge cuando se ensancha arbitrariamente el espacio de la racionalidad y se excluye la cognoscibilidad propia de la fe. En ambos casos, como indica Llull, el peligro es separar con una peligrosa obstinación lo que naturalmente se encuentra unido.

Para concluir, afirmemos que el interés de la obra de Llull hoy está en la posibilidad que tenemos de descubrir, gracias a sus intuiciones, las condiciones, la práctica, los rasgos y los límites de esos dos diálogos que en la actualidad resultan inexcusables para fundamentar una convivencia pacífica en nuestras sociedades post-seculares: el diálogo entre creyentes y no creyentes y el propiamente interreligioso. Antes de ello, debemos sin embargo estudiar el fundamento que hace posible el despliegue de esos dos diálogos, es decir, cuál es la concepción que tiene Llull acerca de las relaciones entre fe y razón y qué aporta su visión al caudal de la teología y filosofía medieval.

3. El universalismo teológico-metafísico de Llull

No es infrecuente entender como uno de los logros de la extensa Edad Media el haber intentado armonizar la relación intelectual entre fe y razón, desde que esta problemática fuera explícitamente formulada (Gilson, 1981: 13 y ss.). A partir de la articulación medieval, se pueden dividir en dos tipos las relaciones entre la creencia religiosa y el saber racional, sintetizadas respectivamente en las famosas afirmaciones que siguen: creer para entender, de un lado, y entender para creer. La diferencia reside en la base en la que se asiente el conocimiento: la fe o la razón. A pesar de que tanto en San Agustín como en San Anselmo, esa doble enunciación sirve para reflejar la interna complementarie-

dad entre fe y saber, la tradición filosófica ha dibujado a partir de ellas dos tipos casi antagónicos de vinculación e incluso ha llegado a sistematizarlos frecuentemente como contradictorios —fideísmo frente a racionalismo—, elaborando finalmente un sistema de saber construido mediante una distribución artificial de competencias.

Es importante, para aclarar el punto de partida de Llull, tener en cuenta este estado de cosas. Pero ¿cuál es la novedad de su planteamiento? Lo novedoso de su contribución a esta cuestión se explica por su propia formación autodidacta; es más, no sería arriesgado sostener que su exclusión del gremio universitario (Fernández Reboiras, 2016: 165) y su falta de integración y adaptación a las costumbres del saber profesionalizado de la Edad Media, un saber escolástico que, desgraciadamente, comenzaba a alejarse de su primera originalidad y estaba empezando a anquilosarse, le hubiera obligado a buscar caminos no explorados y, por tanto, a superar esa supuesta dicotomía que independizaba fe y razón. De ahí que el tratamiento de las relaciones entre estos dos ámbitos de conocimiento en la obra de Llull resulte tan peculiar y creativa y que se antoje, también para el lector y el hombre de hoy, tan fértil para solventar la dicotomía entre creyentes y no creyentes.

Recordemos que Llull, tras recibir la llamada divina, cambia radicalmente de vida. Lo relevante en términos intelectuales es la decisión que toma: pretende escribir «el mejor libro del mundo», un libro que pudiera servir para desvanecer los errores de los infieles. Pero las religiones se distancian unas de otras y son, al menos virtualmente, conflictivas sus relaciones y encuentros debido a las diversas revelaciones a las que pretender ser fieles. De ese modo, no es extraño que en sus escritos se ponga de manifiesto que solo puede responder a la vocación a la que se siente llamado mediante una progresiva profundización en la inteligibilidad propia de la fe.

En este sentido, es característico del planteamiento de Llull suponer que ciencia y filosofía, razón y fe, se exigen recíprocamente. Se trata de una suposición que resulta fácil colegirla de su pretensión de reconstruir una ciencia universal. Así pues, para el pensador mallorquín no puede existir contraposición entre saber natural y sobrenatural. A diferencia de la tradición que desgajaba fe y razón, a su juicio no puede existir autonomía entre esos dos ámbitos cognoscitivos, ya que la razón actúa sobre lo revelado con el fin de demostrarlo. Este es el motivo por el que en el diálogo que analizamos se propone dejar de lado la autoridad y basar el acuerdo solo en «razones demostrativas y necesarias» (Llull, 2017: 27). Se trata de una manera de argumentación en defensa de la fe que puede ser calificada de interna, pues muestra la razonabilidad de la fe en sí, sin necesidad de recurrir a criterios externos o independientes de ella.

En lugar de centrarse en la revelación, como era habitual entre los apologetas (Dulles, 2007: 27 y ss.), Llull busca, con un en apariencia iluso deseo, «responder a todas las cuestiones» y ese anhelo es el que subyace a los sucesivos intentos de elaborar una nueva ars, pero también está presente en su voluntad de seguir siempre y en todo lo que llama «la regla de la inteligencia», frente a

la fidelidad al texto revelado (véase a este respecto Llull, 2004 como Llull, 1985). En Llull, pues, la fe, sin perder su cualidad sobrenatural, resulta enriquecida por la razón, mientras que esta también reconoce la necesidad de ser asistida por aquella virtud teologal.

Esta simbiosis cognitiva, como podríamos denominarla, no nace del ejercicio abstracto de la razón, por lo que corre menos riesgo de deslizarse por la pendiente del racionalismo. El entrelazamiento ontológico de lo real, en ese orden jerárquico que Llull atisba y que le posibilita fundar lo inferior en lo superior e interpretar todo como expansiones de los atributos divinos, mediante exhaustivos pasos lógicos, o sea, la cómoda transición entre lo natural y lo sobrenatural es lo que sostiene el entrelazamiento gnoseológico y, por tanto, lo que hace posible el paso natural de la razón a la fe, su continuidad ininterrumpida. Si en Llull la filosofía y la ciencia son teológicas, la teología es científica y filosófica. Consigue de ese modo ampliar los límites objetivos de la teología, que no levanta su vuelo de lo natural ni se aleja de esa realidad al tratar temas como la resurrección, la encarnación de Cristo o la Trinidad de Dios. Llull elabora un universalismo teológico-metafísico como respuesta a la disyuntiva entre razón y fe.

La obra luliana supera la unilateralidad de la razón, pero también la de la fe. Su peculiar y trabajado método exige tanto la depuración de la racionalidad como la de la creencia y este es uno de los aspectos que permiten probar la actualidad de su contribución. La aspiración de construir, desde los cimientos, un saber universal obliga al pensador a comprometerse con la neutralidad metodológica y a establecer, pese a sus convicciones religiosas, un punto de partida y una perspectiva metódica libre de prejuicios. Tal vez sea su lealtad al principio de neutralidad lo que explica la ausencia de referencias en la obra de Llull a la revelación, un extremo que más que poner en duda la lealtad al credo cristiano debería servirnos para cerciorarnos de la confianza ilimitada de Llull en la razón humana, en cuanto creada por Dios.

4. Depuración de la fe, depuración de la razón

Pero ¿cómo se realiza ese proceso de depuración de la fe y de la razón? Analicémoslo separadamente.

En relación con la fe, la concepción luliana, sin cuestionar de ningún modo la dogmática cristiana, toma distancia frente a desvíos fundamentalistas. El proceso de depuración de la fe está íntimamente relacionado con la preocupación del autor mallorquín por la difusión del averroísmo (Bordoy Fernández, 2002). El ámbito de la creencia, el espacio de la fe está sometido formalmente a las exigencias de la concordancia racional y a la necesidad interna de coherencia. Es precisamente esta fidelidad la que justifica que, ya en la conclusión de su diálogo, los creyentes de las tres tradiciones religiosas coincidan al afirmar la necesidad que tienen todos ellos de someterse a una rigurosa autocrítica. En efecto, la enseñanza que se extrae de este hecho es que en ocasiones el enraizamiento acrítico en la fe recibida, la negligencia que muestran

muchos creyentes a la hora de comprender su propia fe o, en resumidas cuentas, la negativa a aplicar la razón a su credo puede constituir el principal obstáculo para iniciar la búsqueda colectiva de la verdad. Asimismo, junto a este primer inconveniente teórico, una actitud superficial en relación con las convicciones puede arriesgar seriamente la convivencia, pues esta solo es posible si se parte del reconocimiento común de lo compartido y de la universalidad de la razón (Llull, 2007: 523). En concreto, es entonces cuando se supera la contradicción y se deja atrás el reproche con el que comienza el diálogo entre los tres sabios.

Si, como se ha indicado, la infiltración del averroísmo en los sistemas filosóficos y teológicos cristianos exigía depurar la fe, hoy, al leer la obra de Llull, parece más perentorio fomentar un proceso equivalente de depuración en relación con la propia razón. Se trata de una exigencia que parece reclamar la evolución de la actitud general ante la ciencia. Y no deja de resultar curioso que algunas de las últimas aportaciones filosóficas dentro de esta temática —la de las relaciones entre fe y razón— sigan, acaso inconscientemente, la senda abierta por el filósofo mallorquín, lo que vendría a confirmar tanto su carácter de precursor como su enorme relevancia en el curso del pensamiento occidental. Es verdad que el desafío hoy en día se plantea en una esfera pública multicultural, que ha propiciado el encuentro de creyentes y no creyentes. Hasta el momento, las propuestas de separación, que distinguen a los ciudadanos con fe de quienes no la tienen, han subrayado sobre todo la necesidad de que el creyente transforme su actitud y que mantenga, en la arena pública, una disposición abierta y tolerante. Sin embargo, es necesario también que el no creyente, como en el diálogo de Llull, reconozca el común interés por la verdad de todo hombre, con independencia de si profesa una determinada religión (Llull, 2007: 125). Como ha señalado Habermas, hoy la autocrítica del creyente —la necesaria racionalización de la fe, sin que eso comporte la renuncia a su contenido sobrenatural—, debe, por razones de igualdad y simetría, ser seguida de un proceso de autocrítica y de depuración similar de la razón gentil.

A nadie se le escapa, sin embargo, que los contextos históricos han cambiado. Si bien en el marco de la ontología luliana —en ese universo en el que hay una referencia recíproca entre lo natural y lo sobrenatural— la razón era *naturaliter* cristiana, el embate del cientificismo ha cambiado la situación y se ha difundido culturalmente la incompatibilidad entre la razón y la fe. Si la cultura pública y el marco filosófico se mantienen atados a esta pre-comprensión, ni el diálogo podrá iniciarse ni la concordia alcanzarse, puesto que se fracturaría desde el inicio el criterio de racionalidad que la discusión y la convivencia reclaman. Por emplear una imagen que aclare la situación: es como si hoy se hubieran intercambiado los papeles entre los protagonistas del libro de Llull y no hay duda de que, si este pensador fuera nuestro coetáneo, sería el gentil quien encarnaría un talante más dogmático e inflexible, frente a unos sabios aparentemente convencidos ingenuamente de sus credos.

Pero la fabulosa construcción científica de Llull no debe hacernos olvidar que la razón tiene también sus prejuicios y que estos aherrojan su ejercicio y

lo limitan a a una atmósfera claramente ideológica. Si los ciudadanos sucumbieran a las tentaciones de la razón dogmática, se precluiría la búsqueda colectiva de la verdad y el encuentro entre creyentes y no creyentes. En el tiempo en que vivió Llull, como declara al inicio de *Ars brevis*, fue la confianza en la razón lo que permitía el acceso a unas verdades aceptables para todo hombre (Lull, 2004: 20), con independencia de la fe profesada, hoy habría que exigir también cierta confianza en una fe racionalizada para evitar la restricción racionalista de la revelación.

Ahora bien, ¿se pueden mantener estas premisas sin reivindicar, por razones temporales, la ciencia universal luliana? Tal vez su contenido esté obsoleto, pero no lo está su espíritu ni algunas de las intuiciones expresadas en relación con la razonabilidad de la fe. A día de hoy, como en los tiempos en que vio la luz el *Libro del gentil y los tres sabios*, también las tradiciones religiosas pueden ayudar a los gentiles, que andan «errantes y sin sentido» en un contexto social marcado por el relativismo. Y está claro que el debilitamiento de las creencias religiosas está conectado con el empobrecimiento del entramado moral de la sociedad. Pero, si se examina la argumentación de Llull, esto no sería suficiente. Lo que se antoja imprescindible es recuperar la confianza que el propio Llull tenía sobre la fe, puesto que para que las creencias religiosas sean fecundas moralmente, han de ser ante todo tomadas como verdad. Es lo que se desprende de la idea de *Ars brevis:* no se puede separar la búsqueda del bien de la búsqueda de la verdad. Esta indisociabilidad entre verdad y bien resulta ser una de las contribuciones de Llull que con más justicia merecen ser repensadas.

Desde una perspectiva estrictamente teológica, se ha considerado excesiva la racionalización de la fe que propone el autor del *Libro del gentil y los tres sabios*. Una lectura atenta de sus escritos muestra que está lejos de desbancar la fe. Pese a la importancia que otorga a la razón, Llull reconoce explícitamente que mediante la fe «el hombre cree y ama lo que el entendimiento no puede comprender» y que la fe es el auxilio que prepara al hombre para discernir (Llull, 2007: 61). De hecho, son estos postulados los que permiten sostener que, en el esquema luliano, la fe amplía la racionalidad, pero sin sustituirlas.

Y está claro que Llull acepta la pretensión de verdad de la fe en su sistema filosófico. No puede exigirse, ciertamente, que el no creyente crea, pero sí puede reclamarse del gentil que acepte formalmente la pretensión de verdad de la fe y que mediante su propio proceso interior de aprendizaje se concilie en una actitud positiva hacia la religión, la considere razonable y supere sus prejuicios.

5. Condiciones del diálogo interreligioso en una sociedad plural

La pluralidad de cosmovisiones es hoy una realidad y aunque también Llull vivió en su momento con conciencia las dificultades de comprensión recíproca, la sociedad contemporánea ha radicalizado la experiencia de la diversidad. Filosóficamente, la preeminencia otorgada a la idea de diferencia ha nublado el horizonte de lo común. Por otra parte, el diálogo y la tolerancia son solo posibles partiendo del reconocimiento de una verdad que, precisamente, es el

objetivo o, por decirlo así, la idea regulativa de la discusión. Ni la tolerancia ni el diálogo exigen la renuncia a las propias convicciones, sino que parten de ellas para aclararlas racionalmente y sopesarlas en esa búsqueda colectiva, y tal vez inalcanzable, de una verdad compartida.

En relación con el diálogo interreligioso, fue sin lugar a duda la propia experiencia de Llull lo que le llevó a promover un encuentro con los sarracenos. Por conocidas, resultaría improcedente recordar aquí sus numerosas iniciativas y su insistencia ante las autoridades eclesiásticas y políticas de la época, a las que reclamaba la promoción del apostolado en tierra de infieles. No debe, sin embargo, olvidarse la vocación misionera que manifiesta en muchos de sus escritos y su anhelo proselitista, expresado en su intento de convertir a los miembros de otras religiones.

Teniendo en cuenta que la perspectiva con la que analizamos el *Libro del gentil y los tres sabios* es su actualidad, más allá de su contenido, quisiéramos ahora preguntarnos por las condiciones necesarias para que diálogo intercultural e interreligioso fructifique y evitar de ese modo el conflicto, incluso el no violento, entre cosmovisiones antagónicas. ¿Qué condiciones cabe extraer del diálogo imaginado por el propio Llull? ¿Es posible, a partir de su lectura, elaborar una suerte de «discurso normativo» que nos permita identificar los rasgos del auténtico diálogo interreligioso?

Por un lado, es imprescindible reconocer que el diálogo equivale al ejercicio de la racionalidad. Esa idea aparece reflejada en la reconfiguración luliana de los sentidos y el descubrimiento del afato, en el que descansa a su juicio la posibilidad de la razón y de la ciencia (Llull, 1985: 23), pues el acto de nombrar y expresar lo comprendido condiciona las operaciones de la razón. Por otro lado, la discusión tiene sentido siempre y cuando se reconozca la pretensión de alcanzar la verdad: es una manera de dar satisfacción al anhelo del gentil, y del creyente, por el conocimiento verdadero. Esta cuestión nos obliga a plantear un interrogante especialmente interesante al respecto: ¿Por qué en el caso concreto de este libro Llull no ofrece la decisión que toma el gentil? Es una pregunta a la que los expertos han dedicado páginas y páginas. A mi juicio, de esta extraña ausencia se pueden extraer dos enseñanzas. En primer lugar, subyace un mensaje teórico: con ello, ¿no estaría intentando Llull indicar que en el diálogo no es tan relevante la eficacia o el resultado del mismo, como el proceso racional que comporta? En segundo término, se puede extraer una enseñanza práctica: puede ser que Llull tratara de mostrar que la búsqueda de la verdad y su deseo son las condiciones de posibilidad de esa vida en común, «bajo una misma ley y verdad», y no la suscripción unánime o coercitiva de una determinada verdad o conjunto de convicciones.

Es esto, en mi opinión, lo que hace que la lectura de ese asombroso libro sea tan contemporánea. Es posible, viene a enseñarnos, un diálogo, sí, pero entablarlo no exige al mismo tiempo la renuncia a la verdad. La tolerancia no compromete el convencimiento interior y el compromiso honesto de cada uno con su verdad. Resulta meridiano que Llull emprende el diálogo totalmente convencido de la verdad de la fe cristiana —¿de qué otra podría estar-

lo quien ha pretendido demostrar científicamente el cristianismo?—, convencido, pues, de que la verdad solo puede ser cristiana, pero ello no le lleva a atenuar, sino más bien a promover, el interés por comprender las razones del otro, del diferente.

El diálogo no solo pone en marcha el ejercicio de una razón que comparte —y, por tanto, acerca a— todo hombre: posibilita resolver lo que, según Llull, causa la disensión, y lleva al reconocimiento del otro como interlocutor y a la comprensión fidedigna de su fe. En muchos lugares de su obra, el sabio mallorquín reconoce que la falta de entendimiento entre las diversas religiones procede sobre todo de las falsas interpretaciones y errores a la hora de identificar lo que el otro cree. Y de hecho Llull no solo se dedica durante muchos años a estudiar lo que creen los sarracenos, sino que también en el diálogo público con ellos manifiesta la voluntad de que accedan a entender lo que el cristianismo suscribe; quiere, pues, que descubran el sentido de su verdad y, en concreto, la Trinidad y la Encarnación. Del desconocimiento surge el odio y el antagonismo y estos son los principales obstáculos para el entendimiento y el encuentro. ¿No está todo esto implícito cuando se proclama a Llull «abogado de los infieles»?

Si procediéramos a un análisis minucioso del texto luliano, podríamos diferenciar las diversas condiciones que posibilitan el diálogo y, de ese modo, enumerar una serie de criterios, con carácter normativo, que nos permitieran orientar y encauzar los diálogos contingentes que llevar a cabo en la realidad histórica. A partir de la narración luliana, observamos que, en primer lugar, el diálogo exige la buena intención de los interlocutores y que mantengan un compromiso desinteresado con la búsqueda de la verdad y el uso de la razón. Esta actitud se manifiesta en la disposición de los participantes por aprender del contenido de las convicciones de los otros, enriquecerse gracias a la interlocución, pero también, llegado el caso, a dejarse convencer por la razonable perspectiva de los otros. Asimismo, en el diálogo debe mantenerse un pulcro respecto por las ideas del diferente y se debe fomentar el sentido de la escucha. En tercer lugar, el diálogo ha de sustanciarse en condiciones de libertad suficientes para que cada uno exprese, sin miedo a las represalias, sus contenidos dogmáticos —¿no supone esto un desafío de Llull a las autoridades, tanto cristianas como sarracenas? En cuarto término, los interlocutores han de participar, como los sabios en la ficción luliana, en condiciones de igualdad. Por último, y a pesar de su natural inconclusión, el proceso dialógico debe llevar a tomar conciencia de lo común, tal y como hacen con su ejemplo los sabios del libro, y constituir un acicate para mantener indefinidamente el encuentro por encima de las diferencias.

Lo que se extrae del *Libro del gentil y los tres sabios* es que, en relación con el diálogo interreligioso, los procesos de intercambio comunicativo no han de tener ni un fin ni un objetivo determinado. En este sentido, la falta de concreción en el caso del libro que comentamos es sumamente significativa. En efecto, el hecho de que Llull no aclare si finalmente el gentil quedó convencido y, de hacerlo, cuál es la fe que decide suscribir, es el contrapunto de las

empresas personales que Llull inició para convertir a los sarracenos. No, no podemos decir que al narrar la conversación entre estos tres sabios Llull pretendiera que el gentil queda convencido de los argumentos cristianos. Porque, en realidad, debemos llegar a la conclusión de que el diálogo interreligioso no tiene conclusión. Su resultado, la medida de su eficacia, no se encuentra en el número de conversiones que genere; su éxito está en hacer nacer ese espíritu de concordia con el que, en el libro de Llull, se despiden los tres sabios: superando su enemistad, se dicen adiós de forma alegre y muy amigable al llegar a la ciudad, con la esperanza y el deseo de continuar departiendo en un momento futuro. El encuentro les ha permitido autoclarificarse, así como identificar lo que comparten, la racionalidad.

6. A modo de epílogo: Llull y el Islam

A modo de conclusión, y teniendo en cuenta la relevancia que ha vuelto a cobrar, por motivos evidentes, las relaciones entre cristianismo e Islam, realizaré brevemente algunas consideraciones sobre la concepción luliana de la fe musulmana. Llull marca, ciertamente, un hito importante, e incluso diríamos que un inicio en la comprensión y acercamiento del credo y del creyente cristiano a una fe que le resulta lejana y por motivos prácticos extremadamente hostil. Sabemos que uno de los objetivos prioritarios de la existencia de Llull era la conversión de los infieles y sus empresas y proyectos siempre tienen como fin avanzar en esa dirección.

Hoy, quizá incluso más que en la época de Llull, se antoja inaplazable el diálogo con el Islam y quienes desempeñamos hoy la función de posibles interlocutores deberíamos aprender de la actitud con la que Llull se aproximó a una cultura y una lengua que no era la suya. No es de extrañar que nos siga sorprendiendo no solo la ambición de los diversos planes de Llull sino la comprensión de la fe musulmana y judía que exhibe en el *Libro del gentil y los tres sabios* y que muestran la genialidad de un pensador que tan creativa y fielmente supo adoptar diversas posturas y argumentar, aunque sea en la ficción, a partir de ellas.

Pero no debemos ser injustos y exigir de Llull más de lo que, por motivos históricos, puede dar como escritor que piensa y reflexiona en un determinado contexto histórico. El enjuiciamiento del pasado desde las convicciones del presente suele ser siempre extremadamente injusto. Por motivos históricos, Llull no pudo sustraerse tampoco a la actitud beligerante y, por ello mismo, apoyó e incentivó proyectos que, a nuestra edad histórica, pueden resultarnos escandalosos; también en el diálogo que comentamos se muestra más reacio a aceptar la exposición del sabio musulmán y el gentil suele ser más proclive a realzar las contradicciones en que incurre.

Según Llull, el credo musulmán es deficitario en la medida en que no ha reconocido expresamente la exigencia de continuidad entre fe y razón. Es por ello por lo que el Islam ha de aceptar necesariamente un dualismo entre ambos ámbitos que llevado al extremo ahonda en la irracionalidad de la fe. La cues-

tión no es baladí y en ella consiste su embate contra el averroísmo. Como hemos indicado al principio de estas páginas, el fundamento del diálogo que propone Llull tiene unas raíces gnoseológicas en las que la religión y la ciencia se hermanan. En el Islam, pues, se hallan conflictos que repudian al contenido de otros credos e incluso las exigencias de la razón natural, afectando pues también al no creyente: la oposición entre la bondad de Dios y la posibilidad del mal; la existencia del pecado en el mundo y la creación divina del mismo, entre otros, extremos que tanto el judaísmo como el cristianismo han conseguido conciliar (Llull, 2007: 411).

En última instancia puede decirse que en el análisis luliano el Islam es la religión que sale peor parada. Sería anacrónico que interpretáramos esto como manifestación de un extraño prejuicio anti-musulmán. Y lo sería justamente porque las razones por las que Llull reputa menos convincente el Islam son las mismas por las que el pensador mallorquín espera la conversión de los sarracenos: el compromiso del hombre, con independencia de su fe, con la racionalidad.

En la exposición final de su credo, el sabio musulmán reconoce la diversidad de interpretaciones que se admiten en el seno del islamismo y la clara oposición que hay entre la fe y la filosofía si se mantiene el literalismo religioso (Llull, 2007: 495). Hoy esta indicación puede resultar útil para distinguir entre el fundamentalismo islamista y el islam moderado. En un contexto marcado por la polaridad en relación con el Islam, recordar, como han hecho muchos intelectuales musulmanes, que un proceso interno de profundización en la razón puede ser indispensable para atajar interpretaciones radicales, no es superfluo. Llull, con su adelantado diálogo entre el gentil y el sabio musulmán, parece haber inaugurado ya ese camino.

Referencias bibliográficas

Benedicto XVI *et al.* (2008). *Dios salve a la razón*. Madrid: Encuentro.

Bordoy Fernández, Antoni (2002). «Ramón Llull y la crítica al averroísmo cristiano». *Taula. Quaderns de pensament*, 37, 21-35.

Domínguez Reboiras, Fernando (2016). *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*. Barcelona: Arpa.

Dulles, Avery (2017). *Historia de la apologética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Gilson, Étienne (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.

Habermas, Jürgen (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.

Llull, Raimundo (1985). *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*. Barcelona: Orbis.

— (2004). *Ars brevis*. Pamplona: Eunsa.

— (2007). *Libro del gentil y los tres sabios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

— (2016). *Obra escogida*. Barcelona: Penguin Random House.

José María Carabante es doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad es profesor de Teoría del Derecho y Filosofía Jurídica y Política en el Centro Universitario Villanueva, perteneciente a la Universidad Complutense de Madrid. Como líneas principales de investigación, ha escrito sobre corrientes filosóficas contemporáneas y sobre el papel de la religión en la esfera pública de las sociedades democráticas. Sobre esta misma temática ha traducido el libro de J. Habermas, Ch. Taylor y otros, *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid, Trotta, 2011).

José María Carabante is Doctor in Law Philosophy by the Universidad Complutense de Madrid. Currently he is Assistant Professor of Theory of Law and Political Philosophy at the Centro Universitario Villanueva, which belongs to Universidad Complutense de Madrid. He has written on contemporary philosophical trends and he is specially interested in studying the role of religion in the public sphere. On this subject he has translated the book *The Power of Religion in the Public Sphere*, by J. Habermas and Ch. Taylor among others (Madrid: Trotta, 2011).

El intento de conciliación y la imposibilidad de su realización. La inspiración en Ramon Llull

Susana Beatriz Violante
Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)
violantesb10@gmail.com

Resumen

La presente comunicación intenta introducirse en el particular ensamble que realiza Ramon Llull entre filosofía y teología, que le provee instrumentos para indagar racionalmente el dogma cristiano y alcanzar la verdad de tres culturas que, en el espacio mallorquín, conviven. Su convicción franciscana le impulsa a buscar la concordia interreligiosa a partir de la explicación razonada, el conocimiento de las artes liberales, el estudio de lenguas orientales, para adentrarse en los otros tipos de fe. De este modo, Ramon, realiza un profundo trabajo reflexivo en el que dejará de lado, provisoriamente, aquellos temas que han generado las diferencias y se centrará en aquellos comunes para el logro de la convivencia interreligiosa a partir del encuentro en el diálogo para que esa religión, única, contenga a las otras y, en lo posible, sin pérdida de su idiosincrasia sino en la confluencia y, a nosotros, nos permitirá reflexionar acerca de las diversas situaciones sociopolíticas que vivimos en este planeta Tierra.

Palabras clave: verdad; concordia; autoridad; infieles; monstruos/santos

Abstract. *The Attempt of Conciliation and the Impossibility of its Realization. Inspiration in Ramon Llull*

This paper approaches the particular relation that Ramon Llull established between philosophy and theology, which provides him with the tools for a rational investigation of Christian dogma and for reaching the truth of the three cultures which lived together in Mallorca. His Franciscan stance prompts him to seek interreligious concord by means of reasoned explanation, knowledge of the liberal arts and the study of oriental languages, in order to enter into the other types of faith. In this way, Ramon carries out a deep reflective work in which he leaves aside, at least provisionally, the issues that mark differences among the religions focusing, instead, on their commonalities. Llull pretends to achieve interreligious coexistence, based on the dialogical encounter, which leads to the one true religion, which contains the others, without losing its idiosyncrasy. Llull's thoughts will allow us to reflect on the different socio-political situations that we face on this planet.

Keywords: Truth; concord; authority; infidels; monsters/saints

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

1. Introducción
2. Entorno histórico
3. ¿Quiénes son los infieles?
4. Modos de convertir
5. Intelección común
6. Aceptación de la «Trinidad»
7. Llull – Leibniz
8. Conciencia lingüística de la religión
9. Cuestiones que queremos resaltar
Referencias bibliográficas

1. Introducción

Ha sido para mí atrayente volver a leer a un pensador como Ramon Llull y encontrar, en la complejidad de su pensamiento, la actualidad de su decir. En nuestro entorno académico no es lo suficientemente visitado, si bien está presente, de algún modo es un desconocido y, posiblemente, sea importante regresarlo al mundo por sus intentos de conciliación. La relectura del *Llibre del gentil i dels tres savis* me vuelve a la escritura de un autor que no trabajó en la sombra sino en la actividad plena y, por ende, en el riesgo pleno.

Su inacabada filosofía, producto de su intento conciliatorio, podemos retomarla hoy, no para completarla sino para usarla y poder obtener de su trabajo nociones que nos permitan intervenir en alguna de las situaciones sociopolíticas en las que nos vemos involucrados en nuestro actuar cotidiano. Realicé una lectura sin preocuparme por ciertas cuestiones académicas sino que me permití escribir a partir de lo que esa lectura me provocó, tratando de no convertir a este, ni a ningún pensador, solamente en objeto de estudio y de especialización académica[1]. Dejarme llevar por él en la relación con lo que en estos momentos y desde hace años, estamos viviendo: las luchas religioso-políticas a las que, desde adolescente, no les encontré sentido como tampoco a ninguna lucha que implique la violencia de la muerte de unos para que vivan los otros sin resistencias, por lo tanto, sin sentido.

Si bien Llull considera al cristianismo como la única religión verdadera y a la que las otras tienen que aceptar, realiza el esfuerzo de percibir el sinsentido de las distinciones religiosas e inicia una conversión que, por basarse en el diálogo y la comprensión de las otras, la llamará «racional» y así es, porque comprende que no se llevará a cabo ni por la fuerza bruta ni por la de *auctoritates* y es la única vía de acceso a Dios porque es común a todos los seres humanos. Esta postura, a nuestro entender generará, como consecuencia, que el cristianismo también sea modificado a partir de aquel diálogo para que, el modelo religioso cristiano resultante contenga de algún modo, a los otros modos religiosos y, en lo posible, sin pérdida de su idiosincrasia sino con el aprovechamiento del propio encuentro, tal vez como sostendrá luego Nicolás de Cusa seguidor del mallorquín, *religio una in rituum varietate*

1. Considero necesario realizar dos aclaraciones: 1) que se encontrarán argumentaciones en modo potencial para no determinar el pensamiento, dejando libre la posibilidad de otros modos argumentativos sobre el tema y el autor; 2) que los parágrafos poseen dimensiones variables porque he dividido el tema en cuestiones que quise resaltar.

2. Entorno histórico

Ramon Llull (1232-1316) busca escuchar y dialogar con aquellos que, desde lo religioso son «lo otro» intentando pensar como ellos. Este *vir phantasticus* se introduce en las variadas áreas del conocimiento, aunque sean contradictorias para indagar en ellas los diferentes modos que el pensar humano adquiere.

Como Llull considera que recibió este arte por iluminación divina, se le llamará *Doctor illuminatus*. Nuestro *Doctor Iluminado* nace «unos años después de la batalla de Las Navas de Tolosa que va a marcar el principio del fin del dominio almohade en la Península Ibérica y el inicio de un siglo que verá el giro de toda España (tal como la conocemos hoy) en manos de los cristianos. A la muerte de Llull, solamente el Reino de Granada, rodeado por los cristianos, continuaba siendo musulmán» (Hames, 2015: 11)[2]. En Mallorca persistirá una importante comunidad musulmana, aunque bien diferente de las que conocerá en su viaje por África y que pondrán en peligro no solo su vida sino sus teorías. Con los musulmanes peninsulares establecerá lazos que le permitirán mantener sus deseos de conversión sumado a la posible apertura que la traducción del *Corpus Aristotelicum* implique para la comunicación, imprimiendo formas lógicas que colaboren en el diálogo interreligioso. Pero también se verá interpuesto por un acontecimiento relevante como han sido las condenas del obispo Étienne Tempier en 1277, hacia todos aquellos enunciados que considera utilizan a la filosofía para argumentar los postulados de la fe. Por lo tanto, no será una tarea fácil para el mallorquín el intento de anular los principios de autoridad para ejercer su poder de convicción a través del *Arte*, del encuentro dialogal racional que le permitirá cuestionar ciertos principios que revisten ambigüedades y vaguedades. De este modo habrá de analizar cuestiones como la *creatio ex nihilo*, el determinismo (tan cuestionado por Agustín de Hipona), o la inmortalidad del alma y los modos de proceder con el cuerpo cuando la medicina, sobre todo en manos de los musulmanes, está incursionando en la exploración de los mismos. Hames sostiene que este nuevo *corpus* de conocimiento, amparado en el estudio de la filosofía natural «ha planteado problemas en lo referente a las teorías médicas tradicionales y también ha logrado cambiar el tratamiento de determinadas enfermedades como era la lepra» (Hames, 2015: 23)[3]. Será en este entorno que Llull busca «escribir un libro, el mejor del mundo contra los errores de los infieles»[4]. Su *Ars generalis* será «el mejor libro del mundo».

3. ¿Quiénes son los infieles?

Aquí es necesario considerar quiénes son los «infieles» dado que el campo conceptual no se limita a los musulmanes. Podemos considerar infieles a los

2. Para todas las obras en lengua catalana, la traducción es propia.
3. Tomo la decisión de traducir la cita ante el sostén de teorías acerca de que este tipo de prácticas solo surgen a partir del siglo xv.
4. Llull, 2016b, *Vida coetánea*: 149.

que no tienen fe en Dios, o que no tienen fe en la estructura del cristianismo de Padre, Hijo y Espíritu Santo en tanto *homoousios*, o no son dóciles para la dominación de su cuerpo ni de su mente, o a quienes piensan diferente de lo que obispos como Tempier pretenden y, entonces, el conflicto aumenta cuando aquellos a quienes se pretende convertir creen en Dios, el mismo Dios pero varían en el mesías y en los profetas, de este modo los modos de «infidelidad» se confunden con «herejía». Esta situación incorpora un nuevo inconveniente porque, cuando leemos lo que cada uno de los Concilios decretó para la teoría cristológica, encontramos contradicciones que obedecen a las diferentes necesidades de quienes detentan el poder eclesiástico y necesitan para lograr el «monasterio» universal que todos piensen lo mismo, una homogeneidad ontológica de significaciones y, muchas veces, esto se realiza en nombre del bienestar general.

Si *herejía* etimológicamente significa «elección» ésta, al no estar dirigida a lo que enuncia la doctrina oficial de la Iglesia, es merecedora de condena. Pero, para que haya herejía es necesaria la existencia de un dogma, una verdad única e irrefutable, aunque hemos leído en los Concilios que esa verdad única suele diferir y esta situación se explica con una segunda cuestión y es que los dogmas van estableciéndose en forma dialéctica con las herejías. Esta acción puede comprenderse cuando «alguien» afirma «algo» que hasta el momento no había sido predicado o bien que niega «algo» que era afirmado por el resto de los miembros de una comunidad y es aquí cuando se reúnen los obispos en Concilio para determinar si tales argumentos pueden ser aceptados o no, si son o no *herejía*.

Una herejía surge cuando se pretende interpretar la doctrina considerada sagrada desde ámbitos teóricos divergentes de los postulados y aceptados en los Concilios, se quiere imponer una verdad sobre Dios y sus cualidades, algo imposible que quiere ser posible y sobre esta contingencia se basa el discurso acerca de las cualidades o dignidades.

Se necesita el acuerdo entre religión y razón para establecer la verdad del cristianismo y eliminar toda posibilidad de apostasía. En definitiva, se castiga la independencia de pensamiento cuando se le cree opuesto a un pensamiento amparado en la consideración de «verdad» de una institución conformada por un grupo de «notables» que no aceptan pensar la arbitrariedad.

Ahora bien ¿en qué se distingue el deseo de Llull de permanecer todos «bajo un mismo árbol»? Tal vez la importante diferencia en su emprendimiento sería que aceptó «escuchar» y, por esto, busca la conversión por el diálogo porque él también sufrió la persecución. Entonces, tratando de comprender ese preciso momento socio-político-religioso, el pensamiento de Llull será conciliador por el esfuerzo en la comprensión de los variados modos de alcanzar a Dios —conforme el resultado de su contacto directo con las personas y no solamente con la autoridad expresada en un libro— para asegurarse que sus razones sean de difícil desaprobación y que se transformen en «necesarias».

Esta sería, tal vez, la importante diferencia: buscar la conversión por el diálogo. De modo usual, la controversia entre la autoridad del libro y la prác-

tica religiosa se agudiza, si es que acaso por estas «razones» se desestimaban aquellas con la consecuente pérdida de poder de la autoridad escrita. Conforme el anterior comentario sobre los «infieles» y «herejes», podemos conjeturar razones para las persecuciones que sufrió.

Tal vez como sostiene Celina Lértora Mendoza:

> En suma, creo que «infieles» en el texto comentado, es lo que en lógica se denomina «concepto borroso»: un concepto con límites difusos, pero con un núcleo claro: como referentes los musulmanes y los que se han apartado voluntaria y pecaminosamente de la fe para abrazar la incredulidad (el racionalismo autonómico) (Lértora Mendoza, 2016: 83).

4. Modos de convertir

Encontramos que la conversión de judíos y musulmanes al cristianismo que pretende Llull, es a partir del hallazgo de principios comunes y necesarios en los creyentes de las tres religiones monoteístas que le permita unificar ciencias y creencias y, estos principios, sólo se pueden utilizar como base para el diálogo si se conocen las idiosincrasias de los ajenos pensamientos y del profundo conocimiento de la fe de los «otros», para ello una de las acciones es la creación de escuelas donde se estudiara el árabe y el hebreo.

La convivencia de Ramon Llull con los «otros» y sus verdades, que no eran el resultado de una inversión especular sino que, al igual que los cristianos, se consideraban «poseedores de la verdad», termina siendo una convivencia entre «confundidos».

Si cupo la duda en el pensamiento del mallorquín, ella le condujo a que, en lugar de combatirlos por la fuerza y la violencia, se introdujera en esta empresa que, con encontrar ese principio de fe común, hablara muy bien del intento, aunque desde nuestros ojos de siglo XXI, consideremos que no responde a una confluencia interreligiosa. Como bien señala A. Fidora, «una postura que quiere incluir» pero que, conforme mi parecer, continúa excluyendo[5]. El hecho es que, de todos modos, esa Guerra Santa en el siglo XIII se instituye contra el peligro del avance musulmán que, en cierta medida, es extraño porque los musulmanes ya estaban en esas tierras y habían logrado convivir y hasta generar trabajo entre unos y otros. Tal vez no fuera otra cosa más que «hambre» lo que les llevara a estar «juntos» y aceptar trabajar para un cristiano o, tal vez, como sucede en el *Llibre del gentil i dels tres savis*, el darse cuenta que formaban parte del mismo árbol de creencia religiosa con bifurcadas ramas: judíos,

5. Vg. Mezquita de Córdoba, que hoy considero una muestra de intolerancia religiosa. Del arte omeya hispanomusulmán dejaron poco, se perdió la belleza de aquella percepción imposible de explicar al ingresar y observar las «infinitas» columnas y sus arcos hoy atestado de cruces y «mini» capillas en prácticamente todo su espacio. Ya no se la nombra como «Mezquita Catedral» sino «Cabildo Catedral de Córdoba». Tuve la sensación de que, de alguna manera, estaban «vengando» lo ocurrido en 785. En ella hoy encontramos a cristianos orando en la zona que es Catedral pero no encontramos a musulmanes orando en la zona donde está la *qibla* con su *mihrab*.

musulmanes, cristianos y el gentil, sabio en filosofía que no se identifica con ninguna religión, nos da a entender que, luego de las exposiciones, elegirá el cristianismo. A él le está permitido intervenir en la conversación con el personaje, Inteligencia quien simbolizaría la necesidad mutua entre entendimiento y fe a estilo agustiniano: para entender es necesario creer y para creer es necesario entender, forjando una integración entre ambas. El personaje de la dama Inteligencia no sería una rama sino el tronco con la nutritiva savia porque se dirige a los hombres errados que ignoran a Dios y sus obras. Entonces, aquél posible y a la vez real peligro se transformó en una cruenta cruzada que estaba siendo despreciada por las gentes de la región, tal vez porque ellos eran vecinos de aquellos a quienes no podían ver como sus enemigos, tal vez porque su desarrollo en matemáticas, medicina y otras disciplinas les eran beneficiosas, incluso su comportamiento comercial y sus análisis filosóficos.

Encontramos a Llull cuestionando para demostrar, también, las verdades del cristianismo y alcanzar ese objetivo que supere la mera convivencia, dado que, si mantuviera su verdad en grado absoluto, Llull no podría dialogar con los «otros». De este modo, la *duda* es filosófica para poder dialogar con aquellos en quienes ha de suponer que, en cuestiones de fe, pueden poseer alguna verdad. Esta acción de «confrontar» dudas no la refiero como un enfrentamiento de posturas sino de apertura en la que Llull necesita mostrar, al aplicar la duda, que el «otro» puede estar en posesión de una verdad y él, equivocado, de lo contrario el ejercicio comprensivo sería nulo y se volvería a la imposición por la autoridad. Por lo tanto, la razón será el lugar en dónde dirimir las dudas. He aquí una paradoja: ¿aceptar esto sería poner en duda metafísica su creencia? ¿Puede decirse que duda para buscar aquella verdad superior que contenga a las tres expresiones religiosas? Y esa verdad que ya tiene Llull es Dios sin la mediación de las humanas y egoístas formas que le han otorgado y aquí tendríamos otro sentido de *duda*.

Otro gran problema que enfrenta es el de desterrar los que considera errores de Averroes clarísimos para el mallorquín pero que, de algún modo ambos, en este tema, buscan el equilibrio y la unidad en el interior del ser humano, en el caso del cordobés más allá de géneros y de creencias, porque cada mujer, cada niño y cada hombre, habrán de desarrollar todas las posibilidades que Dios les ha dado. También Maimónides acuerda en este punto al sostener que razón y revelación son manifestaciones de la única verdad divina, herramienta de resolución de los problemas entre las diferentes expresiones.

En algún momento defiende la cruzada e insta a tomar la espada contra el infiel, pero también, al finalizar el *Llibre del gentil i dels tres savis* sostiene que:

> Así como tenemos un Dios, un creador, un señor, tendríamos que tener una fe, una ley, una religión, una manera de amar y honrar a Dios y nos deberíamos amar y ayudar los unos a los otros y, entre nosotros, no tendría que haber ninguna diferencia ni confrontación de fe y de costumbres; ya que por esta fe y confrontación unos somos enemigos de otros y, esta guerra, esta muerte y esta esclavitud nos impiden loar, reverenciar y honrar a Dios (Llull, 2016a: 328).

Como esbozamos anteriormente, crea el *Arte* y la necesidad de patrocinar espacios monacales en los que se estudien las lenguas que permitan llevar a cabo la conversión. Él mismo (posiblemente por la exclusión que realiza de los comentarios de Averroes), estudia a Aristóteles, a sus intérpretes árabes y griegos, estudia los comentarios de los Padres de la Iglesia y los textos escolásticos, así como el *Corán* y el *Talmud*. Es curioso el dato de que Llull comprara un esclavo árabe para que le enseñara, expresamente, su lengua. Tal vez sea su muerte, a los 83 años aproximados, el testimonio de su derrota, al ser lapidado en Túnez mientras predicaba el evangelio. El árbol no fue refugio.

5. Intelección común

Para los tres, la verdad surgirá junto a los nuevos conocimientos para los que la lógica aristotélica y la dialéctica platónica, sin pérdida ontológica, serán colaboradoras en el diálogo interreligioso. Esos principios compartidos habrían de encontrarse tanto en la creatura como en Dios, «lugar» común para los creyentes de las tres religiones, que está más allá de todas las divergencias y será en el establecimiento de esta relación entre Dios y el mundo creado desde sus propias «perfecciones» o «dignidades», que se encuentran reflejadas *ad extra* y *ad intra* en la creatura, que comience distinguiendo aquellos «atributos» que de Dios se encuentran en los fieles de las tres religiones en una especie de teofanía. Por dignidades o virtudes divinas, Llull entiende aquellas cualidades que pueden predicarse de Dios pero que en Él son «indistintas» y forman «el conjunto de los principios ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo» (Barenstein, 2016: 37). Estas dignidades están siempre activas, de lo contrario no existirían y el ser humano, al conocer que las posee como reflejo de la creación, puede utilizarlas como ascensión a Dios. Desde el discurrir metafísico las dignidades se encuentran fuera del alma y para el discurso físico las encontramos expresadas en el alma y nos permitirán distinguir modos particulares en la existencia de los portadores de las mismas. Como estas dignidades son reconocidas por los representantes de las tres religiones, ya tenemos el elemento común, de este modo, la verdad del cristianismo se hace evidente a los ojos de Llull ¿y a los de los judíos y musulmanes? También correspondería que lo fueran. Será por eso que estando en Túnez en 1293, habiendo sido acusado de engañar a quienes le siguieron, fue condenado a muerte. Un sabio musulmán lo libera convenciendo al rey de que:

> Obviara tal crimen, pues no era honorable para él matar a un hombre que, aunque se afanaba por difundir la Ley cristiana, sin embargo parecía tener abundante madurez de bondad y prudencia y agregó que también se consideraría bueno a un hombre que entrara a tierras cristianas para imprimir en los corazones de otros la Ley de los sarracenos (Llull, 2016b: 177 §28)[6].

6. «Non fore sibi honorabile ut talem virum interficeret, qui, quamvis legem christianam studeret diffundere, tamen copiosa maturitate bonitatis et prudente videbatur pollere. Addens, quod etiam bonus reputaretur Sarracenus, qui ad christianos auderet ingredi, causa imprimendi Sarracenorum legem cordibus aliorum». (Llull, 2016b: 177 § 28).

Interesante argumento que, a oídos de Llull, le permitiría considerar que la unidad religiosa es provechosa si se aúnan los criterios, pero no cuando se instala a una de ellas como la superior. Pero esto es en los ojos de una persona del siglo XXI: yo. Pero Llull insiste en que, si bien puede ser demostrada la verdad de la religión de modo racional, sólo una tendrá sus argumentos necesarios, ¿por qué? En esta reciprocidad entre razón y fe, donde no prima una cuestión de poder emanada de la autoridad sino del diálogo, de la lógica, del *trivium*, el poder aparece en la necesidad de aceptar la Trinidad como unidad.

6. Aceptación de la «Trinidad»

Aquí Llull aplica en su ejercicio de conversión, el argumento de aprovecharse de la duda como un inicio en la *epoché*, la necesidad de suspender las creencias personales, en los otros: musulmanes y judíos y hasta en sí mismo si el argumento de los otros es superior en razones necesarias y suspender algo fundamental, las emociones, como encontramos desarrollado en el *Arte breve*, IV.

En este análisis, unas argumentaciones serán verdaderas y otras, falsas, lo que le permitirá acceder a las «razones necesarias». Si bien encuentra coincidencia en el reconocimiento de las dignidades, el problema se establece con el tema de la *Trinidad*, si el oponente no la acepta anula el proceso de conversión. ¿Puede dejarse de lado la cuestión de la encarnación del verbo en Jesucristo? Sin dudas no, porque es primordial para el cristianismo, de allí su nombre, en parte, pero hay que mantener el deseo de inclusión con la conservación de la diferencia. De todos modos, Llull elaborará argumentos para convencer. En el parágrafo 37 de *Vida coetánea*: ambos, el obispo de Bugía y él, consideran que Dios es perfectamente bueno y tan perfecto que:

> No necesita pedir ni hacer el bien fuera de sí, porque si así fuese, entonces, simplemente no sería perfectamente bueno. Como tú niegas la beatísima Trinidad, al suponer que no existe, Dios no fue perfectamente bueno de la eternidad toda vez que produce el bien del mundo en el tiempo […] la bondad se hace más buena al difundirse, que al existir ociosa. Estimo que esta es tu opinión. La mía es que la bondad es difusiva desde la eternidad y por la eternidad. Y esto es por la naturaleza del bien, que es difusivo de sí mismo, puesto que el Dios Padre bueno genera al Hijo bueno y de ambos fue inspirado el Espíritu Santo bueno.

A partir de este argumento sobre la bondad de Dios que propaga esa bondad *ad intra* en su Hijo encontramos que considera que, tanto el musulmán como el judío, tendrán que reconocer que, en lo más profundo de sí mismos, son cristianos. Pero si aceptamos la teoría de la doble verdad, que dos teorías opuestas sobre un mismo tema pueden ser verdaderas si proviene una de la Teología y la otra de la Filosofía, entonces su argumento entra en riesgo. Solamente puede introducir en la argumentación las verdades comunes de los distintos exponentes religiosos, por lo tanto, Llull está otorgando importancia a la Razón en la fe, deja de ser un aristotélico absoluto e intro-

duciría el pensamiento patrístico y bonaventuriano desestimando a Averroes y a Tomás de Aquino.

Cuando viaja a Túnez lo hace con una convicción que muestra su apertura al otro: ya en la ciudad (Llull, 2016b: 173 §26) convoca a los versados en la Ley de Mahoma para decirles que «él oiría los argumentos de su Ley, es decir la de Mahoma y, si descubría durante la reunión que los hallaba más válidos que los argumentos de los cristianos, se convertiría a su secta», por lo tanto aquí dudar es buscar la verdad. Un ejercicio que el cristiano no ha de abandonar por quedarse con la imposición de una autoridad. La verdad buscada en el diálogo estaría en la propia «duda» que le permite arribar a la afirmación de la complejidad en la articulación de «verdades» para la que el *Ars* le resultará de suma utilidad junto a los nuevos conocimientos que están surgiendo, para los que la lógica aristotélica y la dialéctica platónica, sin pérdida ontológica, serán colaboradoras. En el entorno académico de Llull se consideraba que la supremacía árabe sobre los filósofos cristianos estaba amparada en el conocimiento del pensamiento de Aristóteles, motivo por el cual comienza a ser importante conocer el pensamiento del estagirita (Barenstein, 2016: 19).

7. **Llull – Leibniz**

El Doctor iluminado alcanza a vislumbrar un potencial al que no se le ha hecho prosperar, o tal vez resulte imposible su realización, como sostiene Eusebi Colomer (1979: 114) al referir la lectura del *Ars magna* realizada por Leibniz, en ella el filósofo alemán produce un cambio de perspectiva dado que encuentra en la obra de Llull riquísimas posibilidades y se:

> Apropia de la idea luliana de un 'alfabeto del pensamiento humano' que funcione, por decirlo así, automáticamente, mediante la combinación de letras y la relaciona con su propia idea de una '*mathesis universalis*' es decir, una lógica concebida como una matemática generalizada (Leibniz, 1965, VII: 200).

Tal vez más interesante sea aún recordar que también Leibniz espera la superación de todas las controversias religiosas y, en consecuencia, la definitiva conversión al cristianismo de la humanidad entera:

> Ya que, la verdadera religión, que está en un todo de acuerdo con la razón, quedaría definitivamente establecida y cualquier apostasía sería tan poco probable como lo es que los hombres se aparten de la aritmética o de la geometría una vez que la han aprendido (Leibniz, 1965, VII: 188).

Pero la apostasía se castiga en los cristianos y no se considera que también musulmanes y judíos estarían negando, o abandonando, las creencias en las que han sido educados, no obstante, ellos pueden 'convertirse', los cristianos: no.

La aplicación del *Arte* en su estructura arbórea apunta a ese necesario vocabulario religioso común para los tres. No es una mera 'apología' porque se basa en el ejercicio de reflexión, comprensión, en la que los tres 'seres' inteligentes convienen.

Esto le permitiría a Llull acceder a una portátil enciclopedia que compendia todo el saber viable en sus posibilidades relacionales. Conversión, invención y contemplación a partir de un arte nuevo que, tal vez, al modificar a aquél de la dialéctica, en tanto ciencia del *Trivium*, le permitiría encontrar la verdad y destruir la falsedad. Un arte que aplicaría modificando las premisas para los creyentes de las tres religiones. Su proceder involucra varios órdenes, el lógico, el gnoseológico y el ontológico con los que intenta relacionar el *modus intelligendi* con el *modus essendi* y el *modus significandi*, por lo tanto al aplicar su *Arte* hace confluir los significados en el establecimiento de una relación entre Dios y el mundo a partir de sus propias «perfecciones» o «dignidades» que son reconocidos como «principios absolutos e innegables», dado que los tres fieles, parten de una misma experiencia de revelación.

8. Conciencia lingüística de la religión

Al primar la inteligencia supera el mero dogmatismo emanado de autoridades. La aplicación del método no es solamente una acción teórica ya que el propio Llull pensó el *Llibre del gentil i dels tres savis* como un «Manual de instrucción de la escuela misional de Miramar», Amador Vega lo llama, en su prólogo: «conciencia lingüística de la religión» (Vega, 1998: 172) que halla en el uso de los Nombres de Dios su dimensión mística. Entonces, encontramos que esa unidad de reconocimiento lingüístico garantizaría la unidad religiosa, principio de diálogo, a partir de la descripción de los términos o «dignidades»[7]. En esta obra, Llull, explica el significado de cada uno de los árboles que Inteligencia presenta y el encuentro de los tres sabios en la creencia de un solo Dios y en la Resurrección de la carne. Luego, va introduciendo con discurso filosófico, los usos diferentes del lenguaje que permiten exponer las «razones necesarias» y explicar los Nombres de Dios valiéndose de ese discurso común que les permite compartir una *Imago mundi*, expresada en un saludo válido para los tres representantes que tiene al Dios de gloria, padre y señor de todo lo que es y que resucitará a buenos y malos, como respetado protagonista[8].

Siendo cosa manifiesta al humano entendimiento que los tres representantes, convienen en el ser, en las esencias y virtudes de Dios como bienes mayores y a ninguno les convienen los bienes menores, se deduce de ello que todo

7. «Tota ciència necesita paraules per a donar-se a conèixer. I com que per a aquesta ciència demostrativa calen paraules difícils, que els homes llecs no acostumen a emprar, i tanmateix, com que nosaltres fem aquest llibre per als homes llecs, per això parlarem d'aquesta ciència breument i en llenguatge planer. Confiats en la gràcia d'aquell qui ès la plenitud de tots els béns, tenim l'esperança que més tard completarem el llibre amb paraules més apropriades als homes lletrats, que estimen la ciència especulativa; perquè injustos envers aquesta ciència i aquesta art si no la demostréssim amb les paraules que li pertoquen i si no l'expliquéssim amb les subtils raons per les quals es demostra millor» (Llull, 2016a: pròleg, 26).
8. «Ells el saludaren dient que el Déu de la glòria, que era Pare i Senyor de tot el que existeix, que havia creat tot el món i que ressuscitarà bons i dolents, el protegís, el consolés i l'ajudés en les seves penas» (*Ibidem*, 2016a: 36).

humano, utilizando la razón, amaría aquellos bienes que se representan en las cosas visibles[9].

Las virtudes convergen en el ser de Dios expresado en el ser del hombre en una *activitas ad intra* y *ad extra*. Expresión sensible y finita de aquello superior, que posee el ser en sentido pleno, e infinito[10].

El principio de conveniencia surge de lo más profundo del ser humano, al estilo agustiniano, aparece en él de un modo simbólico en un proceso que supera la significación a partir de las razones necesarias para creer en la resurrección y en la Trinidad para concluir en la mostración de un método que permita a las tres religiones abrahánicas contemplar a Dios y expresarlo en una misma gramática. Llull culmina su escrito diciendo que «ese libro es razón y manera de iluminar a partir del entendimiento, de despertar a los grandes que duermen para aquellos que piden conocer cuál es la ley para ser agradable a Dios y no buscan su ira».

El fragmento de Llull que he seleccionado como relevante para este momento, lo extraje del *Llibre del gentil i dels tres savis*, porque me muestra a un pensador que, en su intento, trata de superar la injusta dicotomía entre «monstruos» y «santos»[11]:

9. «És evident a l'énteniment humà que la bondat i la grandesa es corresponen amb l'ésser; ja que, com més gran és el bé, millor concorda amb l' essència o amb la virtut o amb totes dues alhora; i la maldat i la petitesa, que són els contraris de la bondat i la grandesa, es corresponen amb el no ésser; ja que, en la mesura en què el mal és més gran, concorda millor amb un ésser inferior que no pas amb un de superior. I si no fos així, sinó al contrari, se'n seguiría que, de manera natural, tot home s'estimaria més no ser que no pas ser, i més el mal que no pas el bé; i s'estimaria més un bé inferior que un de superior; i això no és veritat, tal com la raó ho demostra a l'enteniment humà, i la vista corporal ho pecep en les coses visibles» (*Ibidem*, 2016a: El primer llibre. El primer arbre. Flor 1, 41).
10. «Senyor —digué el savi al gentil—, vós veieu que tot el bé que hi ha en les plantes, en els éssers vius i en totes les altres coses del món és limitat i finit. D'aquí que si Déu no existís, se'n seguiria que cap bé no es corresppondria amb un ésser infinit, i que tot el bé que existeix es correspondria amb un ésser finit i limitat, i l'ésser infinit i el no ésser es correspondrien. Ara bé, essent així que un bé finit es correspon amb un ésser més petit, i el bé infinit es correspon amb un ésser més gran, i això perquè infinitud i grandesa es corresponen, i finitud i petitesa es corresponen, això explica i demostra que, si el bé finit inferior, que existeix i que es correspon amb el no ésser, existeix, molt més, sens dubte, cal que un bé infinit existeix! I, bell amic, aquest bé es nostre Senyor Déu, que es un bé superior a tots els béns, sense l'existència del qual se seguirien totes les contradiccions que acabem de dit» (*Ibidem*, 2016a: 42).
11. «Ah, quina felicitat tan gran hi hauria si per aquests arbres tots els homes poguéssim trobarnos en una llei i una fe! I si no existís ni rancor ni mala voluntat en els homes que s'odien els uns als altres a causa de la diversitat i l'oposició de creences i de religions. I així com i ha un sol Déu, pare, creador i senyor de tot el que existeix, que així tots els pobles s'unissin per a ser un sol, i que aquest es trobés en el camí de la salvació, i que tots junts tinguessin una fe, una llei i donessin glòria i lloança a nostre Senyor Déu.

    Penseu, senyors —digué el savi als seus companys—, quants mals deriven del fet que els homes no tinguin una sola doctrina i quants beneficis en trauríem si tots tinguéssim una mateixa fe i una mateixa llei.

    Per tant, si és així, potser us semblarà bé que ens assegurem sota aquests arbres, a la vora d'aquesta bella font, i que discutim en què creiem, d'acord amb allò que les flors i les con-

> Ay Dios ¡Cuán gran bienaventuranza sería si por medio de estos árboles pudieran reducirse a una sola ley y creencia todos los hombres que hoy son y que no hubiese entre los humanos rencor ni mala voluntad por ser diversas y contrarias sus creencias y sectas y así como hay un Dios tan solamente padre y creador y señor de todo cuanto es, que así todos los pueblos se uniesen para formar un pueblo solo y que aquéllos estuviesen en vía de salvación y que todos juntos tuviesen una fe y una ley y diesen gloria y loor a nuestro señor Dios! Considerad, señores, cuántos son los daños que se siguen de tener los hombres diversas sectas y cuántos son los bienes que resultarían si todos tuviesen una fe y una ley. Siendo esto así ¿no os parecería bien que nos sentásemos bajo estos árboles, a la vera de esta apacible fuente y que disputásemos sobre lo que creemos y puesto que con autoridades no nos podemos convencer, tratásemos de avenirnos por medio de razones demostrativas y necesarias?

Nuestro mallorquín busca que la sombra de los árboles que representan las Artes que permitirán iluminar la verdad, dirijan a los hombres al credo cristiano que para él es el válido por tener una base común a todas las creencias, pero también tiene en cuenta al gentil, que es aquél que no abraza creencia alguna, que se sustenta en la razón natural y puede vislumbrar la ficción de un mundo finito y, por lo tanto, inacabado.

9. Cuestiones que queremos resaltar

El Doctor iluminado fue tratado de loco, charlatán y genio, le han atribuido muchos adjetivos en los siglos venideros animando a pensadores de la talla de Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa, Jacques Lefèvre d'Etaples, Giordano Bruno, y también de él se burlaron Rabelais, Jonathan Swift, Bacon de Verulam o Descartes. Recién con los estudios de lógica y el advenimiento de la informática en el siglo xx, se vuelve a Llull y a Leibniz para mostrar las diferencias con Aristóteles.

Coincidimos en que su búsqueda del encuentro en una ley, mono-norma, monoteísmo, mono-polis, es para eliminar el rencor y la mala voluntad reconociendo que sólo hay un Dios y por ello aprendió a pensar como los «otros» y a hablar como los «otros», sin abandonar su pensamiento. No obstante, la política del miedo no se desvanece, intenta decir «nosotros» a pesar de sospechar que, el ser «nosotros», judíos junto a los musulmanes y cristianos, anule la individualidad del «nosotros» cristiano. Esa alteridad está en el mundo, está en las cosas, en los lugares compartidos, no en un más allá, pero el más allá lo posee desde una concepción religiosa diferente y común a la vez. Y aquí recobra importancia la concordancia. Tal vez sospechaba que, en un medio social donde la creencia religiosa es un imperativo, alcanzar a comprenderse en una ley y en una fe, ofrecería la posibilidad de la realización del deseo, el valor de la vida estaría instaurado en ella misma porque, al valor, se accedería no en

---

dicions d'aquests arbres ensenyen. I ja que per mitjà de les autoritats no ens podem posar d'acord, intentem-ho mitjançant raons demostratives i necessàries» (*Ibidem,* 2016a: 35).

nombre de lo que una autoridad hubiese dicho sino a través de «razones demostrativas y necesarias». Es por esto que el último párrafo del fragmento citado que corresponde al *Llibre del gentil i dels tres savis* «y puesto que con autoridades no nos podemos convencer» (Llull, 2016a: 35), recortado, me hace pensar que, cuando apelamos a la autoridad no pensamos, sino que nos dejamos pensar por ella; no analizamos porque en ella está la argumentación correcta; no escuchamos al otro porque dice algo diferente que prejuzgamos no está contenido en lo dicho por la autoridad, sino que instalamos a la autoridad como clausura del diálogo y asesinato de aquella voluntad que intentaba escuchar sin perderse en el otro sino encontrándose en él. Pero esta pretensión sólo sería posible si no se echara mano del principio de autoridad, cualquiera que ella sea.

Es cierto que este siglo XIII, del que no podemos olvidar la sentencia del obispo Tempier en 1277, comienza a arder de inquisidores y herejes, siendo estos últimos los sujetos pensantes del periodo porque, muchos de ellos, fueron capaces de oponerse, con su pensamiento escéptico hacia los emblemas de autoridad, a los inquisidores que aceptaban el designio de los centros de poder sin disentir, sin considerar la posibilidad de error, posiblemente porque estaban de acuerdo con esa autoridad lacerante. Es por esto que, considerando el diálogo interreligioso propuesto por Llull y nuestras presentes diferencias de religión e ideología, encontramos que nuestro actual discurso de igualdades, en cada acción de reconocimiento, se enturbia de hipocresía y de falsa apertura al otro. Aún no hemos aprendido, tal vez, lo que resulte más difícil de ejercer como entiendo que es «descentrarse», aceptar lo diferente y que acepten nuestra diferencia, no hemos podido desprendernos de ser «yo», sentirnos «yo», centro de autoridad y verdad. Huimos de la tarea porque nos invade la sensación de un riesgo: que aquello que nos distingue sea «mejor» que aquello que «creíamos» era lo mejor —digo «creíamos» porque no está mediado por un ejercicio de comprensión—. De este modo, lejos de aprender a valorar a las personas en lo que logran ir siendo, con sus acciones de vulnerabilidad y fortaleza, las menospreciamos gracias a los distintos modelos instaurados a partir de la educación recibida que nos van alejando de la aceptación de la divergencia y nos van sumergiendo en la premisa de aprender a distinguir a los «monstruos» para destruirlos, porque ellos no son personas sino lacra que enturbian nuestra —irónicamente dicho— «inmaculada» existencia y, esos modelos, nos enseñan a olvidar que estamos hablando de personas, en este caso, con creencias, intereses y valoraciones diferentes.

Culturalmente estamos acostumbrados a enfrentar a las personas y pensadores catalogándolas como «monstruo» o «santo». O bien, ante las relaciones de contiendas históricas, hemos de tomar partido por alguno de los «bandos», de este modo siempre uno va a ser el «santo», el elegido por nosotros y el otro, el «monstruo». Una división que Llull intentó modificar pero que, las acciones vividas en los sucesivos siglos nos mostraron que los intentos de conciliación han sido perturbados por ciertas personas sucesivamente, imposibilitando, hasta la actualidad, su realización.

El fracaso de este intento sigue estando a nuestro lado por falta de una impetuosa voluntad político-social que nos impulse a dejar de continuar viendo a nuestra sacrosanta cultura como la única válida e imponible a los «otros».

Referencias bibliográficas

Barenstein, Julián (2016). «Introducción». En: *Arte breve – Vida coetánea*. Introducción, traducción y notas Julián Barenstein. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Winograd.

Carreras i Artau, Tomàs i Joaquim (2001). *Història de la Filosofia Espanyola. Filosofia cristiana del segle xiii al xv*, 2 vols. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona.

Colomer, Eusebi (1979). «De Ramon Llull a la moderna informática». *Estudios Lulianos*, 23, 113-135.

Fidora, Alexander (2003). «Ramon Llull frente a la crítica actual; al diálogo interreligioso: el arte luliana como propuesta para una 'filosofía de las religiones'». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 227-243.

Hames, J. Harvey (2015). *L'Art de la conversió. El cristianisme i la càbala en el segle xiii*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Universitat de les Illes Balears.

Lértora Mendoza, Celina (2016). «Dos momentos en el diálogo interreligioso en la latinidad: Llull y después de Llull. Una mirada desde la teología política». En: *Actas II Jornadas de Filosofi*a Medieval *'Francis P. Kennedy': Ramon Llull a setecientos años de su muerte*. 1 y 2 de julio de 2016. Mar del Plata: EUDEM, 55-62.

Leibniz, Gottfried (1965). «Die philosophischen Schriften». En: C. G. Gerhardt (ed.). *Scientia generalis. Characteristica*. Hildesheim: Olms.

Llull, Ramon (1996). *Vida coetánea. Seguida del Testamento de Ramon Llull*. Edición de Miguel Pascual Pont, prólogo de Sebastiá Trias Mercat. Palma de Mallorca.

— (2016a). *Llibre del gentil i dels tres savis*. Barcelona: Editorial Claret. Versió en català actual de Joaquim Puigdemont i Joaquim Pujal. Amb estudis de Francesc-Xavier Marín, Harvey J. Hames, Lola Badia i Halil Bárcena. Director, Óscar de la Cruz Palma.

— (2016b). *Arte breve — Vida coetánea*. Introducción, traducción y notas Julián Barenstein. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Winograd.

Vega, Amador (1998). «Llibre del gentil e dels tres savis». *Ars brevis*, 2 (Número Extraordinari), 171-175.

Ziegler, J. (1998). *Medicine and Religion c. 1300: The Case of Arnau de Vilanova* (Oxford Historial Monographs). Oxford: Oxford University Press.

Susana Beatriz Violante, doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora Titular de Filosofía Medieval en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Directora de Grupo de Investigación: *Díkaion está emé* radicado en la UNMDP e investigadora externa en Argentina y el extranjero. Expositora en múltiples Congresos Nacionales e Internacionales. Ha dictado más de una veintena de Seminarios y Conferencias en Argentina y en el extranjero. Posee publicaciones de artículos en revistas especializadas indexadas en Argentina y en el exterior y tres libros.

Susana Beatriz Violante, PhD in Philosophy from the University of Barcelona, Spain. Full Professor of Medieval Philosophy in the Department of Philosophy, Faculty of Humanities, National University of Mar del Plata, Argentina. Research Group Director of: *Díkaion está emé* the UNMDP and external researcher in Argentina and abroad. Participation in many national and international congresses. She has given more than twenty seminars and conferences in Argentina and abroad. She has published articles in prestigious journals in Argentina and abroad and has edited three books.

Ramon Llull en Italia: una perspectiva a partir de Menéndez Pelayo

Maria Cristina Pascerini
Universidad Autónoma de Madrid
mcristina.pascerini@gmail.com

Resumen

Marcelino Menéndez Pelayo, en su primera Carta italiana publicada en la revista *La Tertulia* de Santander en 1877, citaba a Ramon Llull afirmando que el *iluminado doctor* recorrió Italia a fin de buscar protección y apoyo para «los dos grandes proyectos de su vida: la cruzada y la adopción del *Ars Magna* en las escuelas en vez de la enseñanza averroísta», y señalando el fracaso de sus propósitos. Este trabajo quiere volver sobre los viajes de Ramon Llull a Italia a partir de estas consideraciones del estudioso santanderino, para profundizar en ellas y actualizarlas a la luz de posteriores y más actuales investigaciones, averiguando hasta qué punto siguen vigentes. Pretende poner en evidencia que Menéndez Pelayo fue pionero a finales del siglo XIX en intuir la importancia de Ramon Llull y de sus estancias en Italia.

Palabras clave: Marcelino Menéndez Pelayo; Ramon Llull; Italia; José Ramon Luanco; Gumersindo Laverde

Abstract. *Ramon Llull in Italy: a Perspective from Menéndez Pelayo*

Marcelino Menéndez Pelayo, in his first letter written in Italy and published in the journal of Santander *La Tertulia* in 1877, quoted Ramon Llull, stating that the *Doctor Illuminatus* traveled through Italy in order to search for protection and support for "the two main projects of his life: the crusade and the adoption of *Ars Magna* at schools instead of the Averroist teaching", and pointed out the failure of his aims. This paper intends to go back to the journeys of Ramon Llull in Italy starting from these statements of the scholar from Santander, to go deeply into and to actualize them taking into account subsequent and more updated research, to find out to what extent they are valid. It seeks to show that Menéndez Pelayo was among the first who, at the end of 19th century, realized the importance of Ramon Llull and his stays in Italy.

Keywords: Marcelino Menéndez Pelayo; Ramon Llull; Italy; José Ramon Luanco; Gumersindo Laverde

ISBN 978-84-490-8043-2

En junio de 1876, en plena polémica[1] sobre la ciencia en España, Gumersindo Laverde, catedrático de Literatura en Valladolid, escribía al joven Marcelino Menéndez Pelayo estas palabras:

> El dedicar una carta a refutar lo que dice Revilla en la *Revista contemporánea* me parece, no ya oportuno, sino de todo punto necesario, […] de Lulio, Suarez y Vives no podrá decir lo mismo, pues no dejaron la ciencia en el estado en que la hallaron, presentan originalidad no escasa y abrieron rumbos nuevos al pensamiento filosófico, teniendo secuaces y continuadores numerosos dentro y fuera de España (Menéndez Pelayo, 1982b: 71).

En realidad ya un año antes, en septiembre de 1875, Laverde había sugerido al flamante doctor recoger datos sobre Llull para incluirlo en un proyecto de *Polígrafos españoles* (Menéndez Pelayo, 1982a: 308); ahora le recomendaba profundizar en la respuesta a Revilla en algunos temas concretos relacionados con Llull: «Lulio. Sus doctrinas. Lulistas españoles hasta Canalejas. Lulistas italianos y alemanes. Salzinger, su editor en Maguncia» (Menéndez Pelayo, 1982b: 71).

En realidad, en la contestación «Mr. Masson redivivo. Réplica a un escrito de D. Manuel de la Revilla» publicada por primera vez el 30 de julio de 1876 en el nº 8 de la *Revista Europea*, y luego en la *Ciencia Española*, Menéndez Pelayo se limitó a mencionar a Llull sin desarrollar los aspectos sugeridos, porque la polémica se centraba en la ciencia española en la modernidad:

> Preguntaríale [a Revilla] asimismo si no son dignos de recuerdo en una historia de las matemáticas (o de la *matemática,* como dicen los krausistas con insufrible pedantería), aparte del Rey Sabio y de los que le ayudaron en sus grandiosas tareas científicas, aparte de Raimundo Lulio y no pocos de sus discípulos, aquellos insignes españoles que en el siglo XVI enseñaron con general aplauso las ciencias de la cantidad y de la extensión en aulas españolas y extranjeras (Menéndez Pelayo, 1953a: 104-105).

En cambio, en su discurso sobre Llull leído el 1º de mayo de 1884 en el Instituto de las Islas Baleares, publicado en la tercera edición de la *Ciencia Española*, Menéndez Pelayo volvió a las indicaciones laverdianas recordando «en forma de exposición popular» las doctrinas lulianas, y omitiendo el tema de los lulistas italianos:

1. El 30 de mayo de 1876 Manuel de la Revilla, en apoyo a lo que Gumersindo de Azcárate había afirmado en la *Revista de España* de 28 de marzo de 1876 sobre que en la España de los últimos tres siglos no había habido ciencia, escribió en la *Revista contemporánea*: «Por doloroso que sea confesarlo, si en la historia literaria de Europa suponemos mucho, en la historia científica no somos nada, y esa historia puede escribirse cumplidamente, sin que en ella suenen otros nombres españoles que los de los heroicos marinos que descubrieron las Américas y dieron por vez primera la vuelta al mundo. No tenemos un sólo matemático, físico ni naturalista que merezca colocarse al lado de las grandes figuras de la ciencia; y por lo que hace a los filósofos, es indudable que en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España» (Menéndez Pelayo, 1953a: 86).

> Por todo esto, señores, soy creyente en la filosofía española, y procuro comunicar este entusiasmo mío a cuantos son capaces de sentirle; y por eso, correspondiendo a vuestra cortés invitación, voy a recordaros brevemente, y en forma de exposición popular, lo que deben las ciencias del espíritu al varón más ilustre que ha nacido en vuestras islas, al gloriosísimo mártir de Cristo, iluminado Doctor y maestro universal de todas las artes y ciencias, al beato Ramon Llull, a quien piadosamente veneráis en los altares, y cuyo nombre corre en las escuelas con inmensa gloria, latinizado en el de Raimundo Lulio (Menéndez Pelayo, 1953b: 371).

Hay que decir que con anterioridad a este discurso Menéndez Pelayo ya se había ocupado de Llull. No solo un año antes, en 1883, en el tomo I de su *Historia de las Ideas Estéticas en España* había tratado la filosofía del amor y del arte en Llull, sino que en el segundo tomo de la *Historia de los Heterodoxos españoles* de 1880 se había dedicado a la defensa de la ortodoxia de las tesis lulianas frente a las acusaciones de herejía movidas por el inquisidor general en los reinos de Aragón el gerundense Fr. Nicolás Eymerich (1320-1399). En la *Historia de los Heterodoxos* Menéndez Pelayo había además sintetizado los tres objetivos fundamentales de la vida de Llull:

> Tres pensamientos le dominaron desde el tiempo de su conversión: la cruzada a Tierra Santa, la predicación del Evangelio a judíos y musulmanes, un método y una ciencia nueva que pudiese demostrar *racionalmente* las verdades de la religión para convencer a los que viven fuera de ella. Aquí está la clave de su vida: cuanto trabajó, viajó y escribió se refiere a este objeto supremo (Menéndez Pelayo, 1963: 325).

Sin embargo, si solo se tuvieran en cuenta la *Ciencia española*, la *Historia de las Ideas Estéticas en España* y la *Historia de los heterodoxos españoles*, podría parecer que Menéndez Pelayo hubiera pasado por alto la presencia de Llull en Italia. Pero no es así, y el objetivo de este trabajo es demostrar que el estudioso santanderino se percató de este tema, e incluso llegó a mencionarlo, aunque no profundizó en él.

Posiblemente Menéndez Pelayo se empezara a interesar por Ramon Llull, o cuanto menos oyó hablar de él, gracias a José Ramon Luanco catedrático de química en Barcelona, y su tutor en los dos años universitarios que pasó en esta ciudad entre 1871 y 1873. No hay que olvidar que Luanco pronunció el discurso «Ramon Llull (Raimundo Lulio) considerado como alquimista» el 20 de junio de 1869, día de su recepción en la Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona. Este discurso fue publicado en Barcelona en 1870, y Menéndez Pelayo lo conoció, puesto que se conserva un ejemplar a él dedicado en su Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander con signatura 13.582. Quizás Menéndez Pelayo tuvo ocasión de hojear un volumen de Lulio que en 1875 Luanco quería enviar a Santander para que lo entregase a un amigo suyo, su compaisano Campoamor, según se desprende de una carta enviada por Luanco a Marcelino desde Barcelona el 4 de febrero de 1875: «Uno de estos días te mandaré un Lulio, que quiero le entregues a mi paisano el Sr. Campoamor» (Menéndez Pelayo 1982a: 180).

Seguramente Menéndez Pelayo se fijó en Llull dos años después, en febrero de 1877, mientras investigaba en las bibliotecas italianas las huellas de la presencia española en Italia, y Luanco le pidió tomar nota de los alquimistas españoles que allí encontrara: «No dudo que por ahí tropezarás con algunos alquimistas españoles, y bien merece la pena que los anotes en el *farragote*» (Menéndez Pelayo, 1982b: 295).

En efecto, Ramon Llull figura entre los autores encontrados por Menéndez Pelayo en las bibliotecas italianas, y así lo confirman algunas de sus cartas a Laverde desde febrero a mayo de 1877. El 28 de febrero Menéndez Pelayo anunció a Laverde que en la Biblioteca Vaticana de Roma había encontrado algunos códices de Raimundo Lulio (Menéndez Pelayo, 1982b: 298); el 28 de marzo le comunicó que había comprado «una rara edición de las obras lógicas de Raimundo Lulio, acompañada de los tratados lulianos de Henrico Cornelio Agripa y Giordano Bruno (*Escrutinio de las especies, Lámpara combinatoria* &.)» (Menéndez Pelayo, 1982b: 324-325); el 16 de mayo le informó de que había copiado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán «una breve pero curiosa *Apologia* (latina) *de la doctrina de Raimundo Lulio* escrita por Juan Arce de Herrera» (Menéndez Pelayo, 1982b: 350); y finalmente el 30 de mayo le escribió desde París que entre sus últimos hallazgos en la Biblioteca Ambrosiana de Milán se encontraba «una larga apología (anónima, y del siglo XVI) de Raimundo Lulio contra las censuras de Eymerich. Forma dos volúmenes en cuarto». Añadía que «es considerable el número de ediciones y escritos lulianos impresos y manuscritos que posee aquella librería. Tomé nota de lo más curioso» (Menéndez Pelayo, 1982b: 355).

Menéndez Pelayo habló explícitamente de la presencia de Ramon Llull en Italia en la que se conoce como su primera Carta de Italia dirigida a su amigo Pereda, escrita en Roma el 1º de febrero y publicada en la revista *La Tertulia* de Santander el 1º de marzo de 1877 con el título «Españoles en Italia»:

> También el *iluminado doctor* Raimundo Lulio recorrió más de una vez la Italia en demanda de protección y apoyo para los dos grandes proyectos de su vida: la cruzada y la adopción del Ars *Magna* en las escuelas en vez de la enseñanza averroísta[2]. Frustráronse los propósitos del gran mallorquín, y fue a coronar su heroica vida con la palma del martirio sufrido en las inhospitalarias costas africanas (Menéndez Pelayo, 2012: 59).

Es indudable que el joven Menéndez Pelayo ya en 1877 se percató de que los viajes de Llull a Italia fueron significativos en la vida del filósofo mallorquín. Sin embargo, no desarrolló más investigaciones sobre el tema. Para ello habría que esperar la fundamental obra *El lulismo en Italia (Ensayo de síntesis)*[3]

2. Menéndez Pelayo sigue aquí la pauta del discurso pronunciado en 1869 por su tutor Luanco, en el que se dice que «hubo Llull de permanecer en Italia siguiendo inútilmente sus gestiones para la cruzada que pretendía levantar» (Luanco, 1870: 16).
3. En el *Sumario* que precede el ensayo Batllori explica: «En la *primera* parte de este trabajo, dedicado al *lulismo en Italia*, se estudian en primer término los contactos personales de Ramon Llull con aquella nación: se determinan las fechas precisas de las quince veces que

publicada por Miguel Batllori en 1944, y reeditada en Italia en 2004 bajo el título *Il Llullismo in Italia Tentativo di sintesi* también con atención a la edición catalana *El Lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi*, en *Ramon Llull i el lul·lisme* (Batllori, 1993: 221-335). La obra de Batllori de 1944 es la primera que desarrolló con cierta profundidad el tema de la presencia de Ramon Llull en Italia que Menéndez Pelayo solo había esbozado. Sin embargo, también sus consideraciones resultan importantes, porque prestan por primera vez atención, aunque de manera sintética, a los viajes a Italia de Llull, y ponen en evidencia los proyectos que aquí pretendía desarrollar el filósofo mallorquín.

Respecto a la cuestión de los viajes de Llull a Italia, es cierto que Menéndez Pelayo solo escribe: «recorrió más de una vez la Italia». Pero sus viajes se pueden reconstruir a partir de la *Vida coetánea*[4], el relato que, como explica Batllori en su introducción a la *Obra Escogida* de Llull, «no es un escrito de Ramon, sino un dictado oral, tomado, y estilísticamente embellecido, por sus amigos los cartujos parisinos de Vauvert» (Llull, 1981: XV). Y en cuanto a los proyectos de Llull en Italia, la *Vida coetánea* y otros estudios posteriores aportan valiosas informaciones al respecto.

Después de haber hablado de la fundación del monasterio de Miramar acontecida en el año 1276, con un salto temporal, la *Vida coetánea* refiere de un viaje de Llull a la curia romana para ver al papa y a los cardenales con el propósito de «obtener que por el mundo se edificasen monasterios donde se aprendiesen diversos lenguajes» (Llull, 1981: 9). Sin embargo, al llegar a la corte papal, Llull «encontró al santo padre que entonces había recién muerto» (Llull, 1981: 9).

Según señalan Fernando Domínguez Reboiras y Jordi Gayá en la Introducción a la Vida de Llull editada por Fidora y Rubio en 2008, el 26 de octubre de 1290 el ministro general de los franciscanos Raimundo Gaufredi escribió la carta de recomendación para que Llull pudiera acceder a los con-

---

el sabio mallorquín arriba a los puertos italianos, los itinerarios de sus viajes, sus relaciones con Pontífices, Cardenales y potentados. Se hace después historia de la vida que el lulismo —así el auténtico lulismo místico y filosófico como el seudolulismo alquimista— tuvo en Italia a partir de la muerte de Llull. El estudio de los azares, que corren la causa de la ortodoxia de su doctrina y conjuntamente la causa de la aprobación de su culto, quedan al margen de este trabajo. Como base previa de esta historia se hace recensión minuciosa de los grandes fondos de los manuscritos lulianos conservados en Italia, con una cualificación lo más exacta posible de su valor representativo para esa misma historia del lulismo italiano. Por lo que hace al primer período de esta escuela, que se extiende de 1315 a 1480, fecha esta última de la primera edición incunable de R. Llull, se analizan los fondos primigenios de Génova y Venecia y la versión italiana del *Llibre de Meravelles*; se determinan después los ecos que producen en Italia las luchas antilulianas promovidas en Cataluña por el inquisidor Eymerich; y, por último, se hace pormenorizada descripción de los manuscritos cuatrocentistas» (Batllori, 1944: s.p.).

4. La *Vida coetánea* representa «la maggior fonte esitente ai fini di una ricostruzione critica delle principali vicende di Ramon Llull, di là dai pochi documenti conservatisi negli archivi di Maiorca e di Barcellona e dalle brevi chiose finali con le quali l'autore stesso, soprattutto a partire dal 1290, si preoccupò sovente di lasciare almeno indicazione del luogo e della data di stesura di numerose sue opere» (Candellero, 1992: 15).

ventos franciscanos de Apulia, Génova y Siria y explicar su arte (Fidora y Rubio 2008: 68).

La *Vida coetánea* indica que, después de haber acabado la traducción del *Libro inventivo de la verdad*, Llull resolvió «ir a la corte romana, para dar forma de edificar los monasterios que tanto deseaba» (Llull, 1981: 10).

Ahora bien, Menéndez Pelayo había afirmado en la primera Carta desde Italia que los viajes y la permanencia de Llull en tierras de Italia tenían como propósito promover la cruzada y la enseñanza de su *Ars Magna*. No se sabe cuándo Llull empezó a pensar en la idea de una intervención armada en Oriente Medio, pero en 1291 un acontecimiento histórico marcó el mundo cristiano de esta época: la caída en manos musulmanas de S. Juan de Acre, capital del Reino latino en Tierra Santa. El primer texto en el que comparece esta idea parece ser el opúsculo *Tractatus de modo convertendi infideles* escrito en Roma en 1292, que posteriormente recibirá el título *Liber de passagio* (*De passatge*); el *Tractatus*, dedicado al papa Nicolás IV, iba acompañado de la *Epistola ad papam Nicholaum IV (Quomodo terra sancta recuperari potest)*. La idea de una acción armada en Tierra Santa también apareció en otras obras, como las peticiones a Celestino V, a Bonifacio VIII, el *De fine*, el *De acquisitione Terrae sanctae* y en el escrito presentado al Concilio de Vienne en 1311 (Candellero, 1992: 26).

Sin embargo, la idea de cruzada se acompañó en Llull de una constante búsqueda de diálogo emprendida a lo largo de toda su vida. En consecuencia, es necesario ampliar las sintéticas observaciones formuladas por Menéndez Pelayo sobre la cruzada como uno de los objetivos fundamentales del filósofo mallorquín, a pesar de la dificultad de compaginar dos proyectos tan dispares como son la promoción de una cruzada y la enseñanza del Arte.

Para abordar la cuestión, es necesario tener en cuenta el perfil complejo de un filósofo como Ramon Llull. Mallorquín crecido en una sociedad multicultural, de la que intentó hacerse intérprete y mediador, buscó siempre en sus numerosos viajes a Italia el diálogo religioso, aunque en ocasiones se mostró favorable a la intervención armada. La cruzada estuvo presente en sus intenciones, pero a lo largo de su vida Llull privilegió el diálogo, como también mostraría su último viaje.

Sobre la cuestión del binomio cruzada/misión en Ramon Llull, y de sus aparentes cambios de opinión sobre las relaciones con los musulmanes, es de gran interés la Introducción al *Liber de passagio*[5] de Fernando Domínguez

5. Domínguez Reboiras afirma que «es evidente que Llull no habla de 'cruzada', sino de *passagium* (*passatge*, en catalán), término originalmente ambiguo y rico en asociaciones» (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 258). Aclara que «en su origen designaba el término '*passagium maris*' la acción conjunta de los comerciantes de una ciudad para mejor protegerse de la piratería», y que con el tiempo «la organización de una flota con el fin de recuperar la Tierra Santa se pasó a denominar '*passagium*'. En la época de Llull es éste, en efecto, el término usual para lo que hoy denominamos 'cruzada'» (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 258). En el mismo texto Domínguez Reboiras subraya que «Ese título [es decir *De passagio*] no aparece en este memorándum sino, años más tarde, en el poema el *Desconhort*. El enca-

Reboiras, donde se explica que tanto el *Tractatus* como la epístola adjunta tratan de una confrontación armada con los «infieles», opción que por otro lado él rechazó en otras obras como el *Llibre de contemplació*, el *Llibre contra Anticrist* y el *Libro de Blaquerna* (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 259). Llull no rechaza «la guerra material (corporal o sensual, como él la llama)» (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 262-63), sin embargo,

> La conversión de los infieles se ha de realizar gracias al entendimiento y al diálogo con las élites musulmanas. Las acciones militares son objeto de estudio siempre en su función de ayuda para crear condiciones favorables para la misión y el diálogo (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 263).

La elección del diálogo con el mundo musulmán se afirmó sin duda en los últimos años de la vida de Llull, en los que el filósofo mallorquín persiguió exclusivamente la vía pacífica de relación con el mundo musulmán. Según Candellero esto es manifiesto a partir del *Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum* escrito en Mallorca en el julio de 1312 para el rey Fadrique III de Sicilia[6] (Candellero, 1992: 26).

Desde luego, una confirmación de la voluntad de diálogo de Llull se encuentra en sus viajes. Hacia el año 1293 estaba en Génova y, al conocer que una barca iba a zarpar hacia Túnez, «contra la voluntad de sus amigos se hizo llevar a aquella barca con lo que tuvo menester, y de inmediato, a instancia suya, tendieron velas y salieron del puerto» (Llull, 1981: 13). Tanto se alegró de estar finalmente de camino a Berbería como había deseado «que al cabo de pocos días estaba tan bien dispuesto en su persona como nunca lo había estado» (Llull, 1981: 13). En 1307 tuvo en Bugía una célebre disputa con los *Ulémas*, señalada por Djamil Aïssani en 2015 como momento importante en las relaciones entre el mundo cristiano y el mundo musulmán (Aïssani, 2015: 34).

Llull creyó luego posible un apoyo del rey Fadrique III de Sicilia a sus planes de misión, pues esperaba aprovechar la influencia ejercida sobre el sobe-

---

bezado del opúsculo es: *Tractatus de modo convertendi infideles* (op. 52b) y va acompañado de una carta dirigida al papa, fechada en Roma el mismo año, que terminó por apodar *Quomodo Terra sancta recuperari potest* (op. 52a) y viene a ser un resumen del tratado anterior. El sobrenombre *De passagio* (*De passatge*), con el que Llull lo designó más tarde, parece referirse más bien a la epístola y no al tratado» (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 259).

6. Llull «sempre unì al progetto della spedizione armata per recuperare il Santo Sepolcro, pure quello dell'azione missionaria. Invero, la crociata, per Llull non fu mai altro che il mezzo per attuare il più alto fine della conversione degli 'infedeli': fine in vista del quale nei suoi ultimi anni tornò a privilegiare la via d'una azione esclusivamente pacifica, la quale, a suo giudizio, avrebbe conseguito il successo solo affidandosi ai metodi dialettici codificati principalmente nella sua *Arte Magna*» (Candellero, 1992: 26). Candellero especifica que «Quel finale mutamento d'indirizzo [nota mia: via d'azione exclusivamente pacifica] fu sancito da Llull nel *Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum*, scritto a Maiorca nel luglio 1312, col proposito di presentarlo al re Federico III di Sicilia ed al sovrano islamico di Tunisi. Como già aveva fatto il suo grande conterraneo Arnaldo da Villanova nella sua *Informació espiritual* del 1310, Raimondo proponeva in quell'opera a re Federico degli scambi di sapienti coi Saraceni, in modo che si potesse giungere, attraverso un costruttivo dialogo, ad una piena pacificazione con essi» (Candellero, 1992: 26-27).

rano por Arnau de Vilanova, que le había convencido de haber sido escogido por Dios para difundir el cristianismo en todo el mundo (Spampinato Beretta, 1992: 147-148).

Terminado el Concilio de Vienne en 1312, el interés de Llull por Sicilia fue aumentando. Ya unos años antes su amigo genovés Perseval Spinola había enviado tres de sus obras al rey Fadrique; además también había una delegación del monarca siciliano en el Concilio de Vienne, y allí pudo establecerse aquel contacto que llevaría a Llull a Sicilia (Spampinato Beretta, 1992: 152).

Entre mayo y septiembre de 1312 Llull dedicó algunas obras a Fadrique III. El *Liber de partecipatione christianorum et saracenorum*, escrito en Mallorca en julio de 1312, representa un claro intento de Llull de involucrar al soberano en sus proyectos; su idea era que Fadrique III se hiciera promotor de un intercambio de sabios entre Túnez y Sicilia. Llull llegó a Mesina en la primavera de 1313 desde Mallorca.

El volumen de Alessandro Musco y Marta Romano *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Llullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, se ha ocupado en profundidad de las relaciones entre Llull y Sicilia. Como ha subrayado Musco en la Presentación del mencionado volumen, no hay duda de que el objetivo principal de la permanencia de Llull en Sicilia era la creación de una *communitas* que se preparara para la difusión del evangelio a través del diálogo. La idea era que cristianos y musulmanes llegaran a dialogar «sobre los temas de las verdades religiosas no a partir de los textos sagrados o de los principios de fe, que levantan murallas insuperables, sino de las convicciones racionales y de las razones de la mente y de la palabra» (Musco y Romano, 2008: XVII).

Posteriormente Llull permaneció en Túnez con seguridad hasta finales de 1315 escribiendo varias obras. En un trabajo de 1929 sobre ocho obras inéditas incluidas en el códice manuscrito 259 Sup. del fondo Luliano de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, Carmelo Ottaviano incluye dos obras de 1315: *De inventione maiore*, fechada en Túnez en el mes de septiembre de 1315; y *De bono et malo*, fechada en Túnez en el mes de diciembre de 1315 (Ottaviano, 1929: 1).

Menéndez Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles* señala a los biógrafos de Llull que tratan de su culto como mártir (Menéndez Pelayo, 1963: 324). Sin embargo, se desconocen las circunstancias de la muerte de Llull, ocurrida entre 1315 y marzo de 1316. Sus restos fueron acogidos y todavía descansan en el convento de San Francisco de Palma de Mallorca (Fidora y Rubio, 2008: 124).

Menéndez Pelayo además aludió en su primera Carta de Italia al fracaso de la acción de Llull en Italia. Una vez más es oportuno volver a las consideraciones de Domínguez Reboiras, quien ha afirmado que en el medioevo los círculos de influencia no eran permeables a ideas innovadoras. Esto explicaría por qué

> los pensadores que se salían de la corriente tradicional de pensamiento permanecieron durante esa época más oscuros y olvidados que los que seguían la ideología en boga […] La historia del lulismo no es una historia de éxitos y ya se sabe que los conceptos lulianos no estaban destinados a pesar mucho en las cortes y cátedras del medioevo (Garí y Domínguez Reboiras, 2003: 267).

También es cierto que Menéndez Pelayo creyó posible que algún día volverían «a levantarse las cátedras» de «la antigua y gloriosa Universidad Luliana». En su Discurso leído en Mallorca el 1º de mayo de 1884, el santanderino vaticinó que

> vendrán los futuros pensadores españoles en peregrinación, a un tiempo devota y científica, a San Francisco, y a Miramar, y a Randa, buscando ansiosos las huellas del maestro en los hórridos peñascos y en las arenas de la costa, interrogando a su venerable estatua yacente y recogiendo hasta el último borrón de sus dispersos escritos (Menéndez Pelayo, 1953b: 386).

Es necesario concluir que ya a finales del siglo XIX Menéndez Pelayo intuyó el potencial del filósofo mallorquín para los estudiosos. Además, adelantándose a nuestro tiempo, supo ver la importancia de los viajes de Ramon Llull a Italia, que era la de buscar apoyo para sus proyectos y difundir su arte, aunque no examinó el tema en su complejidad, ni profundizó en la acogida y difusión de la obra de Llull en Italia, trabajo que se ha desarrollado con importantes resultados a lo largo del siglo XX, sobre todo a partir de las investigaciones de Miquel Batllori.

Sin embargo, llamar la atención sobre las investigaciones de Menéndez Pelayo significa recordar dignamente no solo la efeméride de la muerte del gran filósofo de Mallorca, cuyos restos mortales fueron llevados a la isla en 1316, sino también la del nacimiento, acontecido en Santander el día 3 de noviembre de 1856, del gran estudioso santanderino, que tempranamente despertó el interés por los estudios lulianos.

Referencias bibliográficas

Aïssani, Djamil (2015). «Perception actuelle des *disputes* Raymond Llulle-Ulemas de Béjaia (1307)». En: Romano Marta M. M. *Il Llullismo in Italia: itinerario storico-critico*. Palermo-Roma: Officina di Studi Medievali-Edizioni Antonianum, 252-283.

Batllori, Miguel (1944). *El lulismo en Italia (Ensayo de síntesis)*. Publicado en la Revista de Filosofía (tomo II, núms. 5 y 6-7) del Instituto Luis Vives. Madrid.

— (2004). *Il Llullismo in Italia Tentativo di sintesi*. Roma: Antonianum.

— (1993). *Ramon Llull i el lul·lisme*, dins: *Obra completa*, vol. II. Edició a cura d'Eulalia Duran. Coordinador: Josep Solervicens. Pròleg d'Albert Hauf. Valencia: Tres i Quatre.

Candellero, Massimo (1992). «Un importante documento biografico Llulliano: la *Vita Coetanea*». En: Atti del Convegno Internazionale *Ramon Llull, il lulismo internazionale, l'Italia. Omaggio a Miquel Batllori dell'Associazione Italiana di Studi Catalani*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 15-33.

Fidora, Alexander y Rubio, Josep E. (2008). *Raimundi Llulli Opera Latina. Supplementum Llullianum. Tomus II. Raimundus Llullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*. Turnhout: Brepols Publishers.

Garí, Blanca y Domínguez Reboiras, Fernando (2003). *Raimundi Llulli Opera Latina. Tomus XXVIII, [Opus] 49-52, Liber de sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus; Liber de passagio Romae anno MCCXCII compositus necnon brevis notitia operum aliorum incerto tempore ac loco perfectorum adnectuntur*. Turnhout: Brepols Publishers.

Luanco, José Ramon (1870). *Ramon Llull (Raimundo Lulio) considerado como alquimista: discurso leído el día de su recepción en la Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona*. Barcelona: Est. Tip. de Jaime Jesús Roviralta.

Llull, Ramon (1981). *Obra escogida*. Introducción Miquel Batllori. Traducción y Notas Pere Gimferrer. Madrid: Alfaguara.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1953a). *La Ciencia Española*. Vol. 1. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Madrid-Santander: CSIC-Aldus S.A de Artes Gráficas.

— (1953b). *La Ciencia Española*. Vol. 2. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Madrid-Santander: CSIC-Aldus S.A de Artes Gráficas.

— (1963). *Historia de los heterodoxos españoles*. Vol. 2. Período de la reconquista. Segunda edición. Madrid: CSIC.

— (1982a). *Epistolario*. V.1. Madrid: Fundación Universitaria Española.

— (1982b). *Epistolario*. V.2. Madrid: Fundación Universitaria Española.

— (2012). *Cartas de viaje a José María de Pereda desde Portugal e Italia*. Estudio preliminar de Benito Madariaga de la Campa. Santander: Parlamento de Cantabria.

Musco, Alessandro y Romano, Marta M. M. (2008). *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Llullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, Omaggio a Fernando Domínguez Reiboras. Turnhout: Brepols Publishers.

Ottaviano, Carmelo (1929). «Otto opere sconosciute di Raimondo Llullo». *Rivista di cultura*, Extracto Fasc. 5-6 e 7-8. Casa Editrice Libraria Prof. Comm. P. Maglione Succ. Loescher e C. Libraio Editore di S. M. La Regina, 1-19

Spampinato Beretta, Margherita (1992). «Llullo in Sicilia». En: Atti del Convegno Internazionale *Ramon Llull, il lulismo internazionale, l'Italia. Omaggio a Miquel Batllori dell'Associazione Italiana di Studi Catalani*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 145-162.

Maria Cristina Pascerini nació en 1972 en Bolonia (Italia). Se licenció en 1996 en Filosofía por la Università degli Studi de esta ciudad, y desde el 2001 ha trabajado como profesora de Filosofía e Historia para el Liceo en Bolonia, Barcelona y Madrid. En 2008 se doctoró en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, y en 2010 se especializó en el Pensamiento Español e Iberoamericano con un Máster de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha participado en varios congresos en España y en el extranjero, y publica habitualmente en revistas relacionadas con el hispanismo. Actualmente está realizando un Doctorado en Estudios Hispánicos en la Universidad Autónoma de Madrid.

Maria Cristina Pascerini was born in 1972 in Bologna (Italy). She graduated in 1996 in Philosophy at the University of Bologna, and since 2001 she has worked as a highschool teacher of Philosophy and History in Bologna, Barcelona and Madrid. In 2008 she got her PhD in Philosophy by the Complutense University of Madrid, and in 2010 she further specialized getting a Master in Spanish and Iberoamerican Thought at the Autonomus University of Madrid. She has participated in many Congresses both in Spain and abroad, and she usually publishes in journals related to Hispanic studies. She is now taking part in the PhD Program in Hispanic studies of the Autonomus University of Madrid.

El lulismo del siglo xxi: ¿máquina de pensar o súper-inteligencia?[1]

José Higuera Rubio
Universidade do Porto
jrubio@letras.up.pt

Resumen

El lulismo de la segunda mitad del siglo xx se caracteriza por asumir que el Arte luliano hace parte de la historia del desarrollo tecnológico digital. Este supuesto vincula al *Ars magna*, sin proponérselo, al problema de la identificación entre las operaciones de las máquinas y el discurrir de la mente. Este asunto ha quedado un tanto aislado del entusiasmo de los lulistas contemporáneos que ven en el Arte una herramienta heurística, un proto-cálculo de relaciones entre elementos simples que podría representar un ancestro de la computación. Se trata de mostrar si es posible que en esta identificación se encuentre un punto de vista «débil» o «fuerte», lo que se muestra a partir de la noción que tenían los medievales de los artificios criptográficos o mnemotécnicos que lejos de sustituir o imitar las operaciones mentales, procuraban servir de instrumentos que aumentaban las capacidades lingüísticas e imaginativas del ser humano.

Palabras clave: arte luliano; máquinas lógicas; criptografía; arte de la memoria

Abstract. *The Lullism of the 21st Century: Thinking Machine or Super-intelligence?*

Lullism assumed in the second half of the 20th century that Llull's Art is part of the early history of digital technology. This assumption, inadvertently, links the *Ars magna* to the question about the relations between the operations of digital machines and mental activities. This issue has been slightly neglected in contemporary Lullism which sees in the Art an ancestor of computation, insofar as it is considered as a sort of heuristic tool that is able to calculate — in a primordial sense — the relationships between simple elements. This paper explores whether it is possible to put forward a "weak" or a "strong" interpretation of mind-machines relations in terms of medieval inventions such as cryptographers or mnemonic arts, which bear similarities with Llull's Art. These artifacts, far from replacing or imitating mind operations, sought to serve as a sort of instruments that increased the linguistic and imaginative human abilities.

Keywords: logic machines; cryptography; Llull's Art; art of memory

1. Este artículo ha sido elaborado en el contexto de los proyectos: «The Reconstruction of the 'Tree of Knowledge': Historical Contingencies and Textual Transformations» (Universidade do Porto-GFM-IF/ FCT SFRH/BPD/102536/2014); «From Data to Wisdom. Philosophizing Data Visualizations in the Middle Ages and Early Modernity (13th-17th Century)» (Universidade do Porto, FCT-Portugal 2020, SAICT/2017-029717).

ISBN 978-84-490-8043-2

Sumario

1. Turing y Alberti
2. La máquina de la memoria
3. Conclusión: la «súper-inteligencia» luliana
Referencias bibliográficas

La expresión «Maquina-de-pensar»[2] —*Denkmaschinen*— fue usada por Fritz Mauthner (Mauthner, 1910: 180) como un apelativo, un tanto «familiar», ya a finales del siglo XIX, para equiparar el *Ars magna* luliano con la máquina lógica de Allan Marquand (Marquand, 1886: 303; Peirce, 1887: 166; Buck y Hunka, 1999: 22). Dicha expresión sirvió a Mauthner para proponer que el lenguaje, por medio de un conjunto de representaciones y procedimientos lógico-matemáticos, puede convertirse en un modelo —inherente y general— de las operaciones del pensamiento. A mediados del siglo XX Alan Turing (Turing, 1997: 29) afirmó que expresiones en las cuales se atribuye a una «maquina» la diversidad operativa del pensamiento humano podrían sonar un tanto atrevidas, a pesar de que estas apuntan hacia un proyecto científico realizable en un tiempo indeterminado. Este tipo de afirmaciones han sido clasificadas por Searle (Searle, 1997: 183) dentro de las tres formas en que se puede formular la relación entre «maquinas» y «mentes»[3].

En primer lugar tenemos una versión débil en la cual las máquinas tan sólo «imitan» las operaciones del pensamiento, en algunos casos representan tan sólo un instrumento que ayuda a alcanzar resultados más precisos y optimizados (como los programas de cálculo); en segundo lugar tenemos una perspectiva intermedia en la que las máquinas pueden amplificar ciertas operaciones «estratégicas» del pensamiento —como jugar ajedrez o go—; en tercer lugar está la versión «fuerte» que defiende la posibilidad de que una máquina, además de reunir todas las operaciones del pensamiento pueda amplificarlas más allá de las capacidades humanas —de aprendizaje, operatividad y productividad— tanto en habilidades puntuales como en actividades que se presumen son exclusivas del ser humano: la creatividad, las habilidades sociales o la proyección evolutiva de un «género máquina» que se trataría a sí mismo como una especie más en la carrera por la supervivencia.

A esta visión «fuerte», y en algunos casos distópica, de la relación mentes-máquinas, se le denomina «súper-inteligencia» (Bostrom, 2014: 39; 71). La superación de las operaciones de la mente humana por las súper-capacidades de las máquinas ha puesto en juego la posibilidad de ver al ser humano en un

2. El término «máquina» parece ser la analogía —o el modelo— más apropiado para representar la mente y sus operaciones. De hecho, el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) hospedó una exposición sobre Ramon Llull que tiene este nombre: http://www.cccb.org/es/exposiciones/ficha/la-maquina-de-pensar/223672
3. El significado actual del término «mente» amplia el problema de la reproducción artificial de las operaciones del pensar a toda actividad que implique un factor cognitivo, como las creencias, la percepción, la imaginación, las emociones, y las decisiones.

escenario caracterizado por la postergación de su constitución biológica, lo que —algunos suponen— puede ser factible a mediano plazo. A esta posición se le conoce como «transhumanismo» (More y Vita-More, 2013: 54).

No es el objetivo de esta contribución profundizar en los problemas filosóficos latentes en esta última perspectiva, me interesa tratar el modo en que una invención medieval, como la combinatoria simbólica y figurativa del Arte luliano, se ha intentado asimilar a una «máquina de pensar» y a las súper-capacidades que esta ofrece en nuestra época, partiendo de las prometedoras visiones que Ramon Llull tenía del Arte: aprendizaje y memorización aceleradas —para laicos y no-cristianos— del saber teológico-filosófico, y la habilidad para discurrir, demostrar y formular argumentos. En razón de las promesas lulianas de un súper-aprendizaje y la configuración simbólica del Arte, los estudios lulianos del siglo xx atribuyen a la invención de Ramon Llull la cualidad de reproducir de manera artificial algunas operaciones del pensamiento: discriminación de términos simples, representación diagramática de conceptos, combinatoria discursiva y demostrativa, heurística (Sales, 1997: 17-18), inferencia, automatismo deductivo (Crossley, 2011: 51). Esto convertiría al Arte luliano en un prototipo muy lejano (Bonner, 2007: 298), pero suficiente, de las operaciones computacionales, así como en un precursor —involuntario— de la relación mentes-máquinas. No se ha definido hasta ahora, si dichas interpretaciones pueden ser vistas desde una perspectiva débil o fuerte, lo que intentaremos responder al final de esta contribución.

Los supuestos de dicha atribución pertenecen, como bien lo señaló Mauthner (Mauthner, 1910: 184), a una tradición que se remonta al Barroco (Gorman, 2001: 63; Saussy, 2004: 266) y al enciclopedismo renacentista (Rossi, 1960: 74; Thorndike, 1923: 865) que busca formular una lógica universal representada en un lenguaje-artificial que dinamice las operaciones intelectuales y genere, además, un cierto orden del saber. El lulismo del siglo pasado ha señalado, olvidando esta tradición, las semejanzas entre la invención del Arte y los lenguajes formales que permitieron construir las máquinas actuales. Sobre esta esforzada interpretación recae la advertencia de los hermanos Carreras i Artau: *una cosa es el lulismo de Llull y otra muy diferente el lulismo de los lulistas* (Carreras i Artau, 1939: v. 2, 10). Quizá al lulismo del siglo pasado se le podría endilgar la pregunta formulada por Künzel: ¿cómo *el «sueño» de Ramon Llull se ha convertido en una «pesadilla» de la historia de la filosofía?* (Künzel y Cornelius, 1998: 12).

Sobre la recepción «particular» que cada época ha elaborado de la obra luliana, lo que advierten los hermanos Carreras i Artau, así como la posible «pesadilla» que representa para la historia de la filosofía la invención luliana, observamos que en los estudios sobre la filosofía medieval hay dos tendencias. Por un lado, se trata el estudio histórico de los textos, y por otro, el modo en que una época específica, como el barroco o el romanticismo, elaboraron una recepción «propia» del pensamiento medieval. En el caso de Ramon Llull y la invención de la «máquina de pensar» podría ser relevante combinar estas dos perspectivas. De una parte, la interpretación de la obra luliana como un texto

filosófico medieval, y por otra, la peculiar recepción del arte luliano en el siglo xx que responde al desafío contemporáneo que vislumbra una superación de las capacidades humanas en favor de la tecnología (Bostrom, 2014: 116).

Acerca de la primera perspectiva, podría indagarse si en el siglo xiii existía una concepción de «máquina» en la que fuese posible reproducir, de manera satisfactoria, ciertas operaciones intelectuales de la misma forma en que un autómata podía imitar el movimiento de un cuerpo. Desde la segunda perspectiva, se trataría la recepción contemporánea del Arte luliano como una «interpretación» particular de la historia de la filosofía medieval, causada por la sobrevaloración de los dispositivos computacionales (Marshall, 1977: 480). Espero, en las líneas que siguen, mostrar cómo la recepción del Arte luliano está condicionada por una interpretación «fuerte» o «débil» de la relación mente-máquinas que hace parecer al Arte un «prototipo» medieval de la computación (Gardner, 1958: 99; 146).

1. Turing y Alberti

El arquitecto y matemático Leon Battista Alberti describe en *De componendis cifris* una herramienta que encripta «secretos y consejos» siguiendo dos condiciones (Alberti, 2010: 172): la primera que el cifrado tenga un orden que permita representar y reconocer los significados; y la segunda que dicho cifrado pueda cambiar para que no sea descubierto el orden que podría generar otras cifras y la posibilidad de encriptar más significados. Para esto propone un diagrama con dos círculos que llevan inscritos dos alfabetos latinos. El primer círculo se mantiene inmóvil (contiene 20 letras y cuatro números), mientras el segundo puede girarse, éste último posee 24 letras, algunas veces en un orden no alfabético, que incluye la conjunción *&* y la *Y* griega.

La manera más sencilla de cifrar mensajes se realiza a partir de la correspondencia entre las letras en los dos círculos. Si el mensaje cifrado, por ejemplo, comienza con *B* y a esta le sigue la letra *k,* quiere decir que el círculo interno marca la clave del cifrado en la relación *B/k*. De manera que el resto de letras del mensaje correspondan a la secuencia que se inicia en este punto, teniendo en cuenta que el segundo círculo carece de una secuencia en orden alfabético. En cada palabra es posible cambiar el cifrado de manera que la correspondencia entre los círculos se inicie con cualquier otra letra (Alberti, 2010: 176 ss.).

Si quisiéramos cifrar un nombre de 4 letras, disponemos de al menos 24 formas distintas de cifrar cada una de ellas. Este recurso poli-alfabético es el principio de la criptografía moderna, incluso la que fue usada durante la segunda guerra mundial (Copeland y Proudfoot, 2005: 175). Es el caso de la resolución y encriptado de mensajes militares con un artificio semejante: círculos con un alfabeto inscrito de 26 letras. La manera de hacer más complejo el encriptado se produjo por medio de la superposición electro-mecánica de más círculos, por ejemplo 3 o 4. Tal como en el encriptado poli-alfabético de Alberti había un círculo que marcaba el punto de partida del mensaje, por ejemplo, B

que podría representar a cualquiera de las 26 letras del primer o del segundo círculo, por lo tanto, para una sola letra tenemos 26^2 posibles coincidencias, si son tres círculos 26^3. Supongan ustedes las sumatorias de las posibles encriptaciones de un mensaje que contenga en promedio unas 10 letras (basta con sumar 10 veces 26^3 para obtener una respuesta).

Esta es una manera bastante general de exponer un mecanismo criptográfico que fue todavía más complejo, aunque la forma básica de elaborarlo no había cambiado mucho desde que Ramon Llull obtuvo, por medio de figuras geométricas, fórmulas que representaban contenidos teológicos o de la filosofía natural. El mecanismo principal seguía siendo un círculo y la inscripción de símbolos alfabéticos, así como la regla que fija una letra como punto de partida desde el cual comienzan a girar los demás círculos para obtener un cierto número de fórmulas. En el caso de Llull, para elaborar sus posibles interpretaciones debían conocerse de manera anticipada los significados de cada símbolo, así como unas cuantas reglas que establecían sus relaciones.

Aunque las máquinas construidas por Turing para descifrar formulas obtenidas por este tipo de dispositivos giratorios fueron destruidas poco después de la guerra, se conocieron reproducciones en las que se mostraba cómo las relaciones entre los signos inscritos en distintas ruedas aumentaban de manera notable la cantidad de fórmulas y las probabilidades de encriptar un mensaje. Cualquier historiador de la computación, y del procesamiento de grandes volúmenes de datos, podría haber vislumbrado en estas máquinas a un antecesor en las figuras del Arte luliano. Quizá esto le sucedió a Martin Gardner quien podría haber conocido la leyenda de Turing y de la máquina que ayudó a ganar la guerra, dotada de un conjunto electro-mecánico de rotores que procesaban fórmulas alfabéticas (Gardner, 1958: 20).

Las figuras del Arte luliano cumplen funciones de cifrado que son semejantes: los signos en los círculos corresponden a un cierto conjunto de significados (denominados *dignitas-principia*), el movimiento de estas figuras genera una serie de combinaciones, o fórmulas, de las que se extraen enunciados, y también hay tablas de resultados combinatorios en los que la alteración de un signo cambia la atribución del significado de la fórmula para que esta sea interpretada de otra manera (Ramon Llull, 1984: 196-206; 1986: 10-18; 2003: 9-24; 2007: 8-16).

A pesar de que las figuras lulianas no hayan sido diseñadas para encriptar «secretos y consejos», los lectores de las obras artísticas lulianas suelen comportarse como si «descifraran» fórmulas, siguiendo las «claves» que el mismo Llull describe en sus obras. Por ejemplo, las cifras lulianas *BC* y *bTcd* tienen varios significados que dependen del principio —o razón necesaria— que corresponde a cada una de las letras. De esta manera, acudimos a las complejas exposiciones lulianas para indicar la sentencia o el conjunto de sentencias que «descifran» el sentido de esta fórmula: *la Bondad es Grande*, *la Bondad es Mayor*, *¿Si la Bondad es grande?* (Ramon Llull, 1984: 219; 1986: 78). La condición para un adecuado entendimiento de estos enunciados, representados en una formula, es el conocimiento previo de las definiciones de la *Bondad*, la

Mayoridad, la *Grandeza*, y la pregunta ¿Si? (Ramon Llull, 1984: 211; 2003: 47). El conocimiento de estas definiciones exigía a un lector medieval, tal como ahora le ocurre a un estudioso del pensamiento luliano, conocer los textos que transmitieron la concepción metafísica y teológica de Bondad; la noción comparativa de lo que es mayor, según la interpretación agustiniana de la categoría aristotélica cantidad; así como la pregunta metafísica acerca de la esencia. Por lo tanto, los diagramas lulianos y las tablas (Ramon Llull, 1984: 218) de fórmulas combinatorias sólo pueden ser útiles para un intérprete con amplios conocimientos de la tradición escolástica, la división de las ciencias medieval, y las formas de la argumentación teológica (Ramon Llull, 2003: 142ss). Sin embargo, esta condición necesaria en el estudio de los artificios lulianos parece estar excluida de la interpretación del Arte como una «máquina de pensar». Por esta razón, los argumentos de los estudios dedicados a esta perspectiva olvidan la tradición medieval para enfocarse en ciertos parámetros formales.

Si comparamos los dispositivos criptográficos y el arte luliano con los argumentos que utiliza el lulismo del siglo xx para argumentar que el Arte es un posible antecesor de los lenguajes computacionales, nos damos cuenta que son, en general, muy parecidos: el uso de diagramas, la representación simbólica, la combinatoria, la generación cuasi-mecánica de fórmulas (Sales, 1997: 18; Crossley, 2011: 46). A la luz de estas semejanzas, me inclino más hacia la idea de que el arte luliano nació como una especie de «instrumento escolástico de cifrado», cuya finalidad era facilitar al aprendiz del Arte la disponibilidad y el acceso a un conjunto de principios y reglas —que provenían de la lógica, la teología, y la filosofía natural— con el fin de construir un proyecto de unidad de las disciplinas medievales cuya base es la «sabiduría de las cosas divinas», orientada hacia el proselitismo religioso y la discusión teológica (Ramon Llull, 1986: 278). Esto se explica, porque el acceso a un gran volumen de conocimientos era un problema en el siglo xiii y más para un laico autodidacta que pretendía formular la unidad del saber, lo que explica la necesidad de fortalecer —por medios instrumentales— la memoria, la imaginación y la percepción inmediata de contenidos por medio de fórmulas, diagramas y dispositivos geométricos, que contenían y generaban por sí mismos una gran cantidad de información (Ramon Llull, 1986: 392; 2012: 85).

Desde este punto de vista, el dispositivo luliano ofrece una visión «débil» de la relación «mente-máquina», ya que se desempeña como un instrumento criptográfico que ayuda a que las capacidades intelectuales del ser humano elaboren e interpreten fórmulas obtenidas de manera combinatoria, según las definiciones conocidas previamente. Dichas fórmulas y el método para obtenerlas en ningún momento podrían substituir la expresión de estos saberes en el lenguaje, al contrario, motivarían un estudio más profundo de la tradición filosófica y de las discusiones teológicas.

2. La máquina de la memoria

El término «máquina» representa para los medievales el orden causal y material, impreso en el movimiento autónomo de los cielos y de las criaturas. Esta expresión es acompañada del término «mundo» (*mundus*) que aparece en el *De rerum natura* (Lucrecio, 1924: 386), y después en *De septem septeniis* (Juan de Salisbury, 1855: 960C), en Roberto Grosseteste (Grosseteste, 1912: 11), Roger Bacon o Juan de Sacrobosco (Bacon, 1859: 37; Sacrobosco, 1526: f. 5r). Alberto Magno habla de máquinas respecto al movimiento autónomo de los cuerpos, observado en los animales (Alberto Magno, 1920: 1312). Se atribuye a Roger Bacon (Bacon, 1859: 533) una carta en la que se describen artificios diseñados como si se tratara «imitaciones» de las máquinas naturales: las aves o los peces.

En su conjunto los cuerpos celestiales y terrestres representan la «máquina del mundo» (*machina mundi*). Esta imagen «mecánica» (Munteanu, 2006: 238; 240) cuya animación depende de una fuerza, o causa autónoma, que opera en la materia, obedece a una razón o forma que se representa de distintos modos, tanto en el orden natural como en la producción artificial del ser humano. El intelecto opera por medio de esta fuerza cuando mezcla con la materia la forma que desea obtener, se trata de un procedimiento «arquitectónico-mecánico» que se aplica a todo tipo de operación artificial y natural (Alberto Magno, 1920: 1312). De este modo, las operaciones productivas del intelecto coinciden con la fuerza natural que anima la «máquina» de los cuerpos, aunque esto no sucedería si el intelecto y la misma naturaleza no estuvieran por encima de sus aspectos materiales.

Hay una relación de semejanza entre las «máquinas naturales», la fuerza que las anima y la producción artificial del intelecto (Alberto Magno, 1916: 721). Dicha coincidencia la encontramos en la concepción medieval de la memoria en la que se busca la mutua cooperación entre memoria natural y artificial. En la *Rethorica novissima* (c. 1235) Boncompagno de Signa expone el modelo fisiológico que sitúa a la memoria en la parte posterior del cerebro, esta se considera la «sede» en la que reside la animación y la fuerza de la memoria (Boncompagno, 1892: 276). Boncompagno en una posible búsqueda de la coincidencia entre un artificio representativo y la fuerza que anima a la memoria, asegura que existen una enorme cantidad de signos artificiales que sirven para hallar los «tesoros escondidos» en la memoria, y ofrece diversos ejemplos en los que se destacan: los libros, las inscripciones en las mezquitas, los alfabetos, los algoritmos, la lista de las penas criminales, las armas y escudos, o las incisiones en el bastón de un peregrino. Estas imágenes se forman en la memoria, lugar fisiológico en el que se comprende de un modo general aquello que es singular. La manera de representar estas relaciones, sugiere Boncompagno, es diseñar en nuestra memoria un cuadrado inscrito en medio de una esfera. Cada una de las líneas de los lados del cuadrado formarán un círculo máximo que se desplaza sobre la superficie de la esfera. El movimiento de estas líneas sobre la superficie esférica distingue a su paso los casos singulares que corresponden a una misma concepción general (Boncompagno, 1892: 278).

Afirma Boncompagno que tal «artificio esférico» puede ser un tanto difícil de comprender, aunque representa el «don indescriptible» que es la memoria y la posibilidad que tiene cualquiera de alcanzar los «secretos» de la naturaleza. Esta facultad la tienen los carpinteros que son capaces de escoger los árboles de los que tomarán la madera, ya que imaginan los cortes que corresponden a las líneas y superficies geométricas que configuran el objeto que previamente han imaginado. Este es uno de los recursos que Boncompagno cita para configurar una memoria artificial, una especie de «ingeniería imaginativa», cuyos instrumentos incrementan el alcance de las facultades intelectuales, especialmente las productivas (Boncompagno, 1892: 279). El artificio esférico guarda una interesante relación entre contenido racional, imaginación y operación artificial, todo esto inspirado por la «máquina» natural.

Boncompagno presenta de otra manera la relación «mente-máquina» por medio de la cooperación entre las facultades naturales del intelecto y un artificio producido por ellas. La representación geométrica del modo en que la memoria rastrea las posibles relaciones singular-universal ofrece la posibilidad de encontrar más singulares, por lo tanto, el instrumento amplía una capacidad natural sin llegar a sustituirla.

3. Conclusión: la «súper-inteligencia» luliana

Tal como se ha visto, en el ejemplo criptográfico de Alberti como en el artificio de Boncompagno, no es posible referirse a estos instrumentos como «máquinas», y tampoco lo hace Ramon Llull respecto al Arte. Por lo tanto, no cabe una perspectiva «fuerte» —en palabras de Searle— de la relación entre la mente y los artificios que los medievales diseñaron para facilitar o ampliar sus operaciones. La analogía entre la expresión «máquina de pensar» y el Arte luliano, elaborada por los lulistas en el último tercio del siglo xx, surge cuando la llamada «visión mecánica» del mundo (Dijksterhuis, 1961: 495) comienza a aplicarse al estudio fisiológico de las facultades intelectuales, lo que es muy posterior a la época de la invención luliana. Cuestión que se agudiza cuando Mauthner clasifica a Llull junto a las maquinas lógicas (Mauthner, 1910: 181), lo que sin embargo ocurre en mayor medida cuando se presume que el lenguaje y la construcción del Arte son asimilables al lenguaje de la computación. Esta perspectiva nos sugiere que es posible sustituir el Arte luliano por una traducción de sus operaciones a un lenguaje computacional, tal como lo afirmaron Bonner o Colomer en los años noventa (Colomer, 1995: 23; Bonner, 2011: 21). La cuestión es si realmente esto fuera posible ¿Dónde quedarían las definiciones y contenidos de las disciplinas medievales? Llull quería facilitar su aprendizaje y su utilización en contextos de discusión teológica, y jamás reemplazar el discurrir del intelecto con unas formulas escritas en lenguaje COBOL (Künzel y Cornelius, 1998: 89).

Por lo tanto, el objetivo de las figuras y la combinatoria simbólica del Arte luliano es consolidar un artificio que posea tanto la virtud productiva de la esfera de Boncompagno como la facultad interpretativa de la criptografía, repre-

sentada por Alberti. El artificio luliano —al igual que sus semejantes— tiene en cuenta las facultades naturales del intelecto humano, incluye percepción, imaginación, memoria y entendimiento. Estas facultades animan a la «máquina» al intelecto, ya que en cierto sentido es un microcosmos que imita en su propia dinámica el movimiento de la *machina mundi* (Ramon Llull, 2000: 637). Esta síntesis, memoria y cifrado, fue aplicada por Ramon Llull para ofrecer en un mismo artificio el orden de las disciplinas medievales (*artes liberales et mechanicae*), regido por la supremacía de los contenidos teológicos y su discusión pública (Ramon Llull, 2012: 212). Se trata de un «artificio» que colma una búsqueda espiritual tal como la arquitectura, la medicina o la carpintería, suplen otras necesidades del ser humano. Nos hallamos, más cerca de un instrumento —codificador del saber de una época— producto de la aplicación de principios de rango general que ante una máquina que, por sí misma, pueda sustituir las funciones intelectuales para satisfacer sus propias necesidades de aprendizaje o productividad, mientras que colma las de su artífice.

Referencias bibliográficas

Alberto Magno (1916-1920). *De animalibus libri XXVI* (BGMP XV-XVI). Stadler, Hermann (ed.). Münster i. W.: Aschendorff.

Bostrom, N. (2014). *Superintellegence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.

Boncompagno de Signa (1892). «Rethorica novissima». En: Gaudentius, A. (ed.). *Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum* […] vol. 2. Boloña: Petri Virano.

Bonner, Anthony (2007). *The Art and Logic of Ramon Llull*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163256.i-342>

— (2011) «What Was Llull Up To?». En: Fidora, A., Sierra, A., (eds.). *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*. Barcelona: Artificial Intelligence Research Institute.

Buck, G., Hunka, M. (1999). «W. Stanley Jevons, Allan Marquand, and the Origins of Digital Computing». *IEEE Annals of the History of Computing*, 21/4, 21-27. <https://doi.org/10.1109/85.801529>

Carreras i Artau, Tomás y Joaquín (1939-1943). *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos xiii al xv*. Vols. I-II. Madrid: Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales.

Colomer, Eusebi (1995). «Llull's Art and the Modern Computer Science». *Catalònia*, 43, 20-23.

Copeland, Jack., Proudfoot, Diane (2005). «Turing and the computer». En: Copeland, Jack (ed.). *Alan Turing's Automatic Computing Engine*, Oxford: Oxford Scholarship.

Crossley, John (2011). «Raymond Llull's contributions to computer science». En: Fidora, A., Sierra, A., (eds.). *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*. Barcelona: Artificial Intelligence Research Institute.

Dijksterhuis, Eduard (1961). *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Oxford University Press.
Gardner, Martin (1958). *Logic Machines and Diagrams*. New York-London: McGraw-Hill.
Gorman, Michael (2001). «Between the Demonic and the Miraculous: Athanasius Kircher and the Baroque Culture of Machines». En: Stolzenberg, Daniel (ed.). *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*. Stanford: Stanford University Libraries.
Juan de Sacrobosco (1526). *Opusculum de sphera mundi*. Eguia, Miguel de (ed.). Madrid.
Juan de Salisbury (Pseudo-) (1855). «De Septem septenis». En: Migne, P. (ed.). *Patrologia Latina*, vol. 199. París.
Künzel, Werner., Cornelius, Heiko (1998). «El Ars generalis ultima de Ramon Llull (Estudios sobre un origen secreto de la teoría computacional)». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 5, 89-107.
Leon Battista Alberti (2010). «De componendis cifris». Williams, K., March, L. y Wassell, S. (eds.). *The Mathematical Works of Leon Battista Alberti*. Basilea: Birkhäuser.
Lucrecio (1924). *De rerum natura*. Rouse, W. H. D. (ed.). Cambride (MA): Loeb.
Marquand, Allan (1886). «A New Logical Machine». *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 21, 303-307.
Marshall, John (1977). «Minds, Machines and Metaphors». *Social Studies of Science*, 7, 475-88.
<https://doi.org/10.1177/030631277700700412>
Mauthner, Fritz (1910). *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Bd. 1. München: Geörg Müller (repr. Hildesheim 1967-1969).
More, Max, Vita-More, Natasha (2013) (eds.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell.
Munteanu, Ioana. (2006). «Machina mundi. Architecture du cosmos dans la poésie sacrée du Moyen Âge latin». *GE-New Europe College Yearbook*, 2002-2003/2003-2004, 231-309.
Peirce, Charles S. (1887). «Logical Machines». *American Journal of Psychology*, 1, 165-170.
Ramon Llull (1984). *Ars brevis*. ROL XII. Madre, A. (ed.). Turnhout: Brepols.
— (1986). *Ars generalis ultima*. ROL XIV. Madre, A. (ed.). Turnhout: Brepols.
— (2000). *Arbor scientiae*. ROL XXV. Villalba, P. (ed.). Turnhout: Brepols.
— (2003). *Tabula generalis*. ROL XXVII. Tenge-Wolf, V. (ed.). Turnhout: Brepols.
— (2007). *Ars demonstrativa*. ROL XXXII. Rubio, J. (ed.). Turnhout: Brepols.
— (2012). *Liber novus de anima rationali*. López, C. (ed.). Tesis doctoral Universitat Autònoma de Barcelona. [http://orbita.bib.ub.edu/llull/docs/Celia%20tesi%20COMPL%20CORR.pdf]

Roberto Grosseteste (1912). «De sphaera». *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (BGPhM, IX). Baur, L. (ed.). Münster i. W:: Aschendorff.

Roger Bacon (1859). «Epistola Fratis Rogerii Baconis de Secretis Operibus Artis et Naturae et de Nullitate Magiae». Brewer, J. S. (ed.). *Opera quaedem hactenus inedita*, vol. 1. Londres: Longman.

Rossi, Paolo (1960). *Clavis universalis*. Milano: Riccardo Ricciardi.

Sales, Ton (1997). «Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us». En: Bertran, Miquel y Rus, Teodor (eds.). *Transformation-Based Reactive Systems Development, 4th International AMAST Workshop on Real-Time Systems and Concurrent and Distributed Software, ARTS'97*. Berlín: Springer.

Saussy, Haun (2004). «Magnetic Language. Athanasius Kircher and Communication». En: Findlen, P. (ed.). *Athanasius Kircher. The Last Man who Knew Everything*. New York: Routledge.

Searle, John (1997). «Minds, Brains, and Programs». En: Haugeland, John (ed.). *Mind Design II: Philosophy, Pshychology*, *Artificial Intelligence*. Cambridge (MA): MIT Press.

Thorndike, Lynn (1923). *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press.

Turing, Allan (1997). «Computing Machinery and Intelligence». En: Haugeland, John (ed.). *Mind Design II: Philosophy, Pshychology*, *Artificial Intelligence*. Cambridge (MA): MIT Press.

José Higuera Rubio es Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto con el proyecto «The Reconstruction of the 'Tree of Knowledge': Historical Contingencies and Textual Transformations» (FCT SFRH/BPD/102536/2014); profesor honorífico del Departamento de Historia da Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid; miembro del Institut d'Estudis Medievals (IEM), Universitat Autònoma de Barcelona. Ha desarrollado sus investigaciones en Portugal, España, Alemania, y Brasil. Coordina (desde 2012) un grupo interdisciplinar, europeo y latino-americano, dedicado al estudio do *Opus philosophicum* luliano: la Sección Luliana — Comisión de Autores latinos de la SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*). Ha publicado «El silencio de Aristóteles y los *praedicamenta* en la obra luliana», *Anuario filosófico*, 2016; y ha editado el volumen *Knowledge, Contemplation and Lullism, Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress-Freising*, IPM 67/SL 5, Turnhout: Brepols, 2015.

José Higuera Rubio is Post-doctoral Researcher at the Institute of Philosophy of the University of Porto where he leads the project "The Reconstruction of the 'Tree of Knowledge': Historical Contingencies and Textual Transformations" (FCT SFRH/BPD/102536/2014); he is also a honorary fellow of the Department of Philosophy of the Universidad Complutense de Madrid and a member of the Institut d'Estudis Medievals (IEM) of the Universitat Autònoma de Barcelona. He has conducted research in Portugal, Spain, Germany and Brazil. Since 2012, he coordinates a European and Latin-American interdisciplinary group, dedicated to the research on Llull's *Opus philosophicum*, i.e. the Llullian Section within the Commission of Latin Authors of the SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*). He has published "El silencio de Aristóteles y los *praedicamenta* en la obra luliana", *Anuario filosófico*, 2016; and as editor: *Knowledge, Contemplation and Lullism, Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress-Freising*, IPM 67/SL 5, Turnhout: Brepols, 2015.

6

Petrus Hispanus: 1st Symposium Petrinicum

Pedro Hispano: 1er Symposium Petrinicum

Pere Hispà: 1r Symposium Petrinicum

Petrus Hispanus' Attributed Works: Searching for New Interpretations

José Meirinhos
Universidade do Porto
meirinhos@letras.up.pt

Abstract

Brief introduction to the project on Petrus Hispanus and the papers presented at the Symposium that was part of SOFIME's Congress "De relatione". It includes a sketch of the *corpus petrinicum* and a presentation of some literary, philosophical and doctrinal problems involved, with a consecutive bibliography of the published works and key studies.

Keywords: Petrus Hispanus; *corpus petrinicum*; medieval philosophy

Resumen. *Las obras atribuídas a Petrus Hispanus: En busca de nuevas interpretaciones*

Breve introducción al proyecto sobre Petrus Hispanus y a los artículos presentados en el Simposio que formó parte del congreso «De relatione» de SOFIME. Incluye un esquema del *corpus petrinicum* y la presentación de algunos problemas de carácter literario, filosófico y doctrinal que supone dicho *corpus*, acompañados por la bibliografía de obras editadas y de los principales estudios.

Palabras clave: Petrus Hispanus; *corpus petrinicum*; filosofía medieval

A symposium on the works attributed to Petrus Hispanus was included in the program of SOFIME's Congress "De relatione", benefiting from the possibilities opened up by this great meeting for the discussion of ongoing research.

Petrus Hispanus is a major name of Iberian medieval philosophy, nowadays with avatars that wrongly emphasise a spurious Spanish origin. In fact, the names Peter of Spain, Pierre d'Espagne, Pietro Spano are a traditional though wrong translation of the Latin name Petrus Hispanus. "Hispanus" was used in the medieval academic context, at universities such as Paris, Bologna or Oxford, to identify all students and scholars coming from the Iberian Peninsula, as Aquinas indicate the original regional of Thomas. In medieval universities, normally the members of the corporation where in fact identified by their geographical or national origins, as is the case for almost all medieval Arts Masters, Theologians, Canonists, etc. When two or more people from roughly the same region were given the same name, another geographical restriction

ISBN 978-84-490-8043-2

was needed and used, and so a distinction was introduced between Petrus Hispanus Portugalensis and Petrus Hispanus Aragonensis. None of these being Spanish, it is better, for the sake of precision as well as to avoid confusion and anachronistic uses of the modern national designation, not to translate and simply apply the designation "Petrus Hispanus", as in the German language. Or maybe a linguistic calque should be preferred, as in the Portuguese or Spanish name "Pedro Hispano". "Peter Hispanic" would be a more accurate translation in modern English, but to avoid confusion with the uses of "Hispanic" in modern American English, the simplest solution is to return to the Latin form, Petrus Hispanus.

Besides the name and biography, there are much more important questions concerning the works attributed to Petrus Hispanus. A long tradition has identified this Petrus Hispanus with the Portuguese Petrus Juliani, Pedro Julião, who became Pope John XXI, from September 1276 to May 1277 (Pontes, 1977; Meirinhos, 2000; 2005; 2007). By an unthinking process of cumulative identification, a whole range of facts and events was attributed to a Petrus Hispanus — from teaching Medicine in Siena, to political activities in Portugal or at the papal curia, or even the forgery of money in Perugia (Nicolini, 1967) — and they all have been linked to the same person. The same was the case for a long list of around 50 titles that in more than 700 manuscripts are attributed to Petrus Hispanus (cf. Meirinhos, 2009a, 2009b and 2011). Without criticism, they have all been identified with this one same person, except whenever it was impossible to identify them with a 13th century persona; as is the case with a Petrus Hispanus, author of the 12th century grammatical text *Summa cuiuslibet* (Kneepkens, 2000). The question whether the author is a single persona or several personae has recently been subjected to debate (Meirinhos, 1996). A particular case was put forward by Angel d'Ors on the identification of the author of the *Tractatus* or the *Summulae logicales* (D'Ors, 1997, 2001 and 2003), but all the proposed Dominicans (implying that the pope was not the author of the logical works) have been rejected with sound and well-documented arguments by Simon Tugwell (Tugwell, 1999 and 2006).

The pioneering study on the complexities concerning the works attributed to Petrus Hispanus was published by José Maria da Cruz Pontes (Pontes, 1972). In several occasions I tried to propose the delimitation of the content and limits of a possible "corpus petrinicum" (Meirinhos, 1999/2002: 363-372). For the sake of introduction, these works can be summarized and assigned to scientific fields, without considering either their genre or chronology. In this *tentamen* the titles in italics are available in printed editions (see the Bibliographical references):

1. Logic
   Tractatus or *Summulae logicales* (ed. L. M. de Rijk, 1972).
   Syncategoreumata (ed. L. M. de Rijk, 1992).

2. Natural philosophy
   A) Anthropological psychology
   Commentarium in De anima Aristotelis I-II (ed. M. Alonso, 1944).
   Liber de morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vite (ed. M. Alonso, 1952: 403-490).
   Scientia libri de anima (two editions: M. Alonso, 1941; M. Alonso, 1962).

   B) Zoology
   Questiones super libro De animalibus Aristotelis (ed. F. Navarro Sánchez, 2015).
   Problemata (ed. M. De Asúa, 1998).
   Sententia cum quaestionibus super De animalibus (1 ms.).

3. Theology and Apologetics
   Expositio librorum Beati Dionysii (ed. M. Alonso, 1957), includes: *Expositio in librum de angelica hierarchia*; *Expositio in librum de ecclasiastica hierarchia*; *Expositio in librum de divinis nominibus*; *Expositio in librum de mystica teologia*; *Expositio in epistolas I-VI Dionysii*.
   Sermones praedicabiles (mss.).

4. Medecine
   A) Receipts
   Aqua mirabilis ad visum conservandum (in *Liber de oculo*, ed. Berger, 1899: 45-47).
   De conservanda sanitate (ed. and transl. Pereira, 1973: 427-500).
   De egritudinibus oculorum et curis (in *Liber de oculo*, ed. Berger, 1899: 1-44).
   De febribus (ed. and transl. Pereira, 1973: 301-323).
   De phlebotomia (ed. Gil-Sotres, 1986).
   De regimine sanitatis per omnes menses (ed. Pereira, 1973: 414-419).
   Dietae super chirurgia (ed. Sudhoff, 1918).
   Synonima (2 ms.) + *Tabula phlebotomiae secundum Avicenam* (1 ms.).
   Thesaurus pauperum (ed. and transl. Pereira, 1973: 76-300).
   Tractatus de oculis (in *Liber de oculo*, ed. Berger, 1899: 48-82).

   B) Commentaries and Gloses
   Commentarium cum questionibus super libro de urinis Ysaaci (ed. in *Omnia Opera Ysaac*: ff. 156r-203r).
   Commentarium cum questionibus super libro dietarum particularium Ysaaci (ed. cit. ff. 103r-156r).
   Commentarium cum questionibus super libro dietarum universalium Ysaaci. (ed. cit., ff. 11r-103r).
   Glose super libris de febribus Ysaaci (mss.).
   Glose super Tegni <*Galeni*> seu *in artem parvam Galeni* (mss.).

Notule super Johannicium Ysagoge ad Tegni <Galeni> (mss.).
Notule super regimine acutorum Hippocratis (mss.).
Problemata supra pronostica Hippocratis (mss.).
Questiones super de pulsibus Filareti (mss.).
Questiones super libris aphorismorum Hippocratis (mss.).
Questiones super libro de crisi et super libro de diebus decretoriis Galeni (mss.).
Questiones super Viaticum Constantini (partial ed. by Wack, 1990: 230-251).

5. Some misattributed works
Concilium de tuenda valetudine (ps. -Aristote *Secretum secretorum*, transl. by Johannes Hispalensis).
De venenis (by Peter of Abano).
Expositio libri de anima II-III an anonymous text (ed. by Alonso, 1952: 87-401) found in another manuscript attributed to Alexander (Alexandriae?) and attributed by R. Wood to Richard Rufus of Cornwall.
In Pseudo Aristotelis physonomiam (by William of Aragon).
Alchemy (Petrus Hispanus, 14th C.):
De rebus principalibus naturarum (frag. ed. by M. Alonso, 1952: 403-502).
Operatio (1 ms.).
Veni mecum (1 ms.).
Verba secreta magistri Petri yspani in arte Alkimie (1 ms.).

For a medieval scholar, it is not at all unusual to cover different scientific areas or to write works in such different literary genres. There are many authors with lengthier works, more titles, and more diverse in their genres. Remember, for instance, Albert the Great, Thomas Aquinas, Ramon Llull, John Buridan, etc.

The textual and doctrinal problems that arise from the works deserve in their own right to be studied and are quite interesting, portraying discussions and offering insights on mid-13th century scientific and philosophical discussions. But this *corpus* is polluted by a series of misunderstandings, errors and false assumptions that compromise an understanding of the ideas conveyed in each work.

The unity of authorship of these works must be discussed in detail and the arguments and sources must be critically taken into account. Simultaneously, some of the edited texts must be critically reedited. With critical texts, the scientific and doctrinal content of the works could offer new materials on the issues of chronology and context of composition of each one of them. These are precisely some of the aims of the project "Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1" (CESWAPH-1), based at the Institute of Philosophy of the University of Porto. For a brief sketch of the project see <http://ifilosofia.up.pt/proj/ph/project1>. The project began in May 2016 and will last until April 2019.

The five papers published here are an exploratory result of the ongoing research we are doing in CESWAPH-1. All the authors of these papers are members of the project's team.

Mário Correia, who is preparing a PhD thesis on the *suffientia praedicamentorum* in Petrus' *Tractatus* and their commentators, as in the commentaries on Aristotle's *Categories*, analyses a concept discussed in two distinct parts of the *Tractatus*. "Relation / *relatio*" is discussed in *logica antiqua* part (tr. III on Categories) and in *logica modernorum* part (tr. VIII on Relatives), the first one of Aristotelian origin, and the later a 12th or 13th century innovation, as a case of supposition. Even where Petrus himself distinguishes both concepts, Mário Correia tries to show that there are similarities and parallelisms between these two approaches that can point to the author's position on the relationship between words and mental content.

Celia López Alcalde, a core researcher of the project and now preparing a critical edition of Petrus' *Commentary on the De anima*, discusses the importance for medieval anthropology of the question of the unity of the substantial form and the soul-body dualism. Petrus' position is compared with that of several contemporary authors, who proposed similar or quite different solutions. This essay shows how these detailed discussions can contribute to identify Petrus' doctrinal position on the nature of the soul, and thus suggest a chronology and context of composition of that work, which conceals a number of questions waiting to be solved.

Francisca Sánchez Navarro, the editor of the *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* (2015), offers a study on the Avicennian sources in this zoological work. The question is interesting in itself, so as to determine the extent to which Petrus knew Avicenna's medical works and how. The *Canon* is extensively used, quoting from almost all of its books, but with Book I and the humoral theory prevailing throughout the *Questiones*. The combination of medical and philosophical sources can suggest that these *Questiones* may have been composed for the benefit of philosophy or medicine students.

João Rebalde, who is a project's post doc grant holder, discusses the commentaries attributed to Petrus Hispanus on the *corpus dyonisiacum* and its closeness to the *Explanatio* by the victorine Thomas Gallus. A particular point is studied, v.g. the ideas of hierarchy and order in the commentary to *De angelica hierarchia*. The method of commentary used by Petrus is problematic in what regards the clear exposition of its own positions, as he usually follows the text itself too closely, without adding extended or profound explanations. João Rebalde identifies the small *notae* and additions introduced by Petrus, concluding that they can offer brief indications to reconstruct the author's thought on a set of theological and philosophical questions connected with *hierarchia* and *ordo* in this mystical and theological work.

Eleonora Lombardo, who is one of the project's core researchers and is presently preparing a critical edition of Petrus Hispanus' *Sermones*, proposes here the first study ever published on these homiletic texts. The *Sermones* attributed to Petrus Hispanus was never the subject of a study, not even after

Johannes Baptist Schneyer published the list of two collections found in different manuscripts (Schneyer, 1974: 652-663). The preliminary study of two of the three different extant collections of sermons conveyed in the manuscripts under the name of Petrus Hispanus, leads Eleonora Lombardo to propose that their author was a Dominican friar active in Central or Northern Italy by the early second half of the 13th century. In fact, it is not impossible that they have been composed by two different authors. Much more work must be done until a definitive solution for the puzzle is reached, but the *petrinicum* dossier can be greatly enriched with the study of these sermons, which thus initiates here.

This set of papers is an example of the work being done in the project on Petrus Hispanus. The *corpus petrinicum* is asking for new interpretations, through the study of manuscript transmission and close and contextual reading of the texts, bringing together the resources of critical edition and the history of ideas. Covering a broad span of scientific fields and a set of works not yet critically edited, the project will progress slowly though we hope that the achievements will offer consistent steps toward the solution of the many puzzles involving Petrus Hispanus' attributed *corpus*, so contributing to put it in the position the author(s) deserves in the history of philosophy and science. To be continued.

Bibliographical references

Published editions

Commentarium in de anima Aristotelis I-II. In: Pedro Hispano (1944). Obras Filosóficas II: *Comentário al "De anima" de Aristóteles*. Edición, introducción y notas por el P. Manuel Alonso S.I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Commentarium super librum dietarum particularium Isaaci. In: *Omnia opera Ysaaci…* curavit ea imprimi … Barthomoneus trot bibliopola … in officina … Johannis de Platea calcographi, Lugduni 1515, vol. I, ff. CIII-CLVI: *Diete particulares, cum uberrimis excelentissimi viri Petri hispani commentariis*.

Commentarium super librum dietarum universalium Isaaci. In: *Omnia opera Ysaaci*, Lugduni 1515, ed. cit., vol. I, ff. XI-CIII: *Commentarium singulare doctissimi viri Petri hyspani olim pontificis maximi Johannis vicesimiprimi super librum dietarum universalium Isaac*.

Commentarium super librum urinarum Isaaci. In: *Omnia opera* Ysaaci, Lugduni 1515, ed. cit., vol. I, ff. CLVI-CCIII: *Liber urinarum eiusdem, cum non modice frugis doctissimi viri Petri hispani commentariis*.

De phlebotomia. In: Gil-Sotres, Pedro (1986). *Scripta Minora de flebotomia en la tradición médica del siglo* xiii. Santander-Pamplona, 84.

De regimine sanitatis or *De dieta (Pseudo) Hippocratis per singulos menses anni observand*. In: Pereira, M.H.R. (1973). *Obras Médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Imprensa da Universidade 1973, 414-419.

Diete super chirurgia. In: Sudhoff, Karl (1918). "Eine kurze Diätetik für Verwundete von Petrus Compostellanus (Petrus Hispanus)", in Idem, *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter*. Leipzig, vol. II, 395-398.

Expositio librorum Beati Dionysii. In: Pedro Hispano (1957). *Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita*, fixação do texto, prólogo, introdução e notas do P. Manuel Alonso Alonso, pref. A.M. de Sá. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Liber de conservanda sanitate [includes *Summa de conservanda sanitate*, *De his que conferunt et nocent*, *Qui uult custodire sanitatem*]. In: Pereira, M.H.R. (1962). "Pedro Hispano. Livro sobre a conservação da Saúde. Texto latino, com prefácio, tradução e notas". *Studium Generale*, 6, 147-223. Reimpr. Pereira, M.H.R. (1973). *Obras médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 427-491 (texto 444-491).

Liber de morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vite. In: Pedro Hispano (1952). Obras Filosóficas III: *Expositio libri de anima — De morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vitae — Liber naturalis de rebus principalibus naturarum*. Edición introducción y notas por el P. Manuel Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 403-490.

Liber de oculo. In: (1899). *Die Ophtalmologie (liber de oculo) des Petrus Hispanus (Petrus von Lissabon, später Papst Johannes XXI)*, hrg., üb., erläut. A.M. Berger, München.

Liber naturalis de rebus principalibus naturarum (frag.). In: Pedro Hispano (1952). Obras Filosóficas III: *Expositio libri de anima — De morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vitae — Liber naturalis de rebus principalibus naturarum*, Edición introducción y notas por el P. Manuel Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 491-502.

Problemata. In: De Asúa, Miguel J.C. (1998). "Los *Problemata* o *Quaestiones de animalibus* de Pedro Hispano. Trascripción del texto", *Stromata*, 54, 267-302, cfr. 279-302.

Questiones super libro De animalibus Aristotelis. In: Peter of Spain (2015). *Questiones super libro De Animalibus Aristotelis*: critical edition with introduction by Francisca Navarro Sánchez. Farham: Ashgate.

Questiones supra Viaticum Constantini (excerpta). In: Wack, Mary Frances (1990). *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 230-251 and 305-310.

Scientia libri de anima. In: Pedro Hispano (1941). *Scientia libri de anima*, lo publica y anota el P. Maunel Alonso S.I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 2nd ed., 1961: Manuel Alonso Alonso S.I. Barcelona: Juan Flors editor.

Syncategoreumata. In: Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis) (1992). *Syncategoreumata. First Critical Edition with an Introduction and Indexes* by L.M. De Rijk, with an English Translation by Joke Spruyt. Leiden-New York-Köln: Brill.

Thesaurus Pauperum e *De febribus*. In: (1973). *Obras Médicas de Pedro Hispano*, Pereira, M.H.R. (ed.). Coimbra: Imprensa da Universidade 76-408; Pedro

Hispano, *Thesaurus pauperum, Tesouro dos pobres, Treasury of the Poor*, ed. and Port. transl. M.H.R. Pereira, transl. Port.-Ing. I. Reis — F.O Robson, Sociedade Portuguesa de Medicina Interna, Lisboa w/d.

Tractatus vel *Summulae logicales*. In: Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis) (1972). *Tractatus Called Afterwards Summulae logicales*, *First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction* by L.M. de Rijk, Assen: Van Gorcum.

Studies

D'Ors, Angel (1997). "Petrus Hispanus O.P., *Auctor Summularum*", *Vivarium* 35, 21-71.

— (2001). "Petrus Hispanus O.P., *Auctor Summularum* II: Further Documents and Problems", *Vivarium*, 39, 209-254.

— (2003). "Petrus Hispanus O.P., *Auctor Summularum* III: Petrus Alphonsi or Petrus Ferrandi?", *Vivarium*, 41, 249-303.

Kneepkens, C.H. (2000). "The *Absoluta cuiuslibet* Atributed to Petrus Hispanus. Some Notes on its Transmission and the Use Made of it by Robert Kilwardby and Roger Bacon". In: Ignacio Angelelli and Paloma Pérez-Ilzarbe (eds.), *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, held at the University of Navarre (Pamplona, 26-30 May 1997)*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 373-403.

Meirinhos, José (1996, 2007). "Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores". *Revista Española de Filosofia Medieval*, 3, 51-76 (reed. in Idem (2007). *Estudos de Filosofia Medieval: autores temas portugueses*. Porto Alegre: EST Edições — EDIPUCRS, 127-149).

— (1999, 2002, 2007). "Pedro Hispano e as *Summulae logicales*". In: Pedro Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico português*, vol. I: *Idade Média*. Lisboa: Ed. Caminho, 1999, 331-376. Corrected version under the title "Pedro Hispano e a lógica". Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, 331-375; reed. in Idem (2007). *Estudos de Filosofia Medieval: autores temas portugueses*. Porto Alegre: EST Edições — EDIPUCRS, 151-161; 163-186.

— (2000). "Giovanni XXI". In: *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. II, 427-436.

— (2005). "Petrus Hispanus". In T.F. Glick, S.J. Livesey and F. Wallis (eds.), *Medieval Science, Technology and Medicine: An Encyclopedia*. New York-London: Routledge, 388-392.

— (2009a). "Avatares da antiga atribuição de obras a Pedro Hispano e a João XXI. Parte I: Os séculos XIII-XIV", *Revista Portuguesa de História do livro*, 23, 455-510.

— (2009b). "Avatares da antiga atribuição de obras a Pedro Hispano e a João XXI. Parte II: Os séculos XIV-XIX", *Revista Portuguesa de História do livro*, 24, 437-501.

— (2011). *Bibliotheca manuscripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia – Fundação Calouste Gulbenkian.

Nicolini, Ugolino (1967). "Documenti su Pietro Ispano (poi Giovanni XXI?) e Taddeo degli Alderotti nei loro rapporti con Perugia". In: *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del V Convegno di Studi Umbri. Gubbio, 22-26 Maggio 1966*. Perugia: Centro di Studi Umbri, 271-284.

Pontes, José Maria da Cruz (1972). *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra.

— (1977). "A propos d'un centenaire. Une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalensis, le pape Jean XXI (†1277), est-elle nécessaire?", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44, 220-230.

Schneyer, Johannes Baptist (1974). *Repertorium der lateinischen Sermones für die Zeit 1150-1350*, vol. 4. Münster: Aschendorff, 652-663.

Tugwell, Simon (1999). "Petrus Hispanus: Comments on Some Proposed Identifications", *Vivarium*, 37, 103-113.

Tugwell, Simon (2006). "Auctor Summularum, Petrus Hispanus OP Stellensis?", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 76, 103-115.

José Meirinhos is full professor of Medieval Philosophy at the Faculdade de Letras of the Universidade do Porto (Portugal), and member of the research unit Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Principal investigator of the research project "Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1" funded by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia (2016-2019). He is the author of the books *Estudos de Filosofia Medieval. Temas e autores portugueses*, Porto Alegre 2007; *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século xiii)*, Porto 2011; *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani*, Lisboa 2011. Editor of several volumes, among them (with M.ª Cándida Pacheco), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, 3 vol., Turnhout 2005; (with C. Burnett and J. Hamesse), *Continuities and Disruptions Between the Middle Ages and the Renaissance*, Louvain-la-Neuve 2008; (with J. Hamesse), *Les* Auctoritates Aristotelis*, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, Barcelona — Madrid 2015. Director of the journal *Mediaevalia. Textos e estudos* since 2013, and director of the collections "Imago Mundi. Filosofia em texto e tradução" (Porto) and "Textos e estudos de Filosofia Medieval" (Famalicão).

José Meirinhos es catedrático de Filosofía Medieval en la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto (Portugal) y miembro de la unidad de investigación Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto. Es investigador principal del proyecto de investigación "Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1" financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (2016-2019). Es autor de libros como *Estudos de Filosofia Medieval. Temas e autores portugueses*, Porto Alegre 2007; *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século xiii)*, Porto 2011; *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani*, Lisboa 2011. También ha editado numerosos volúmenes (con M.ª Cándida Pacheco), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, 3 vol., Turnhout 2005; (con C. Burnett y J. Hamesse), *Continuities and Disruptions Between the Middle Ages and the Renaissance*, Louvain-la-Neuve 2008; (con J. Hamesse), *Les* Auctoritates Aristotelis*, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, Barcelona — Madrid 2015. Director de la revista *Mediaevalia. Textos e estudos* desde 2013, y director de las colecciones "Imago Mundi. Filosofia em texto e tradução" (Porto) y "Textos e estudos de Filosofia Medieval" (Famalicão).

Ad aliquid and *relatiuum* Relation and Theory of Supposition in Petrus Hispanus's *Tractatus*

Mário João Rosas Rebelo Correia
Universidade do Porto
mariojoaorrc@gmail.com

Abstract

Petrus Hispanus discusses relation in two different contexts of the *Tractatus*. The first context is treatise III, about categories. The second is treatise VIII, where he theorizes the relative terms inside the context of supposition and the properties of terms. In this paper, after identifying Petrus Hispanus's theories and sources, the two contexts are compared with each other. It is concluded that there are similarities of treatment between the two different issues and that they are a shortcut to understand metaphysical tendencies. Also, in what concerns a specific kind of relative terms — relatives of diversity — there is a clear distinction between reference and supposition, which opens a space to some kind of mediation between things and language.

Keywords: *Ad aliquid*; *relatiuum*; categories; supposition; Petrus Hispanus

Resumen. Ad aliquid *y* relatiuum. *Relación y teoría de suposición en el* Tractatus *de Petrus Hispanus*

Petrus Hispanus aborda la relación en dos contextos distintos del *Tractatus*. El primer contexto es el tratado III, sobre las categorías. El segundo es el tratado VIII, donde teoriza sobre los términos relativos dentro del contexto de la suposición y la propiedad de los términos. En este artículo, tras identificar las teorías y fuentes de Petrus Hispanus, se comparan ambos contextos. Se concluye que hay semejanzas en el modo de tratar las dos distintas cuestiones y que ayudan a entender tendencias metafísicas. Por otro lado, en cuanto a un específico tipo de términos relativos —relativos de diversidad— se da una distinción clara entre referencia y suposición, que abre un espacio para algún tipo de mediación entre las cosas y el lenguaje.

Palabras clave: *Ad aliquid*; *relatiuum*; categorías; suposición; Petrus Hispanus

Summary

Introduction
1. *De ad aliquid*
2. *De relativis*
3. Parallelisms
Bibliographical references

ISBN 978-84-490-8043-2

Introduction

The *Tractatus* (also known as *Summulae logicales*) were probably the most read and commented companion to logic of the whole Middle Ages. In addition to transmitting the fundamental contents of the Aristotelian logic (interpreted in the light of Boethius' commentaries), we find in some of these treatises elements that constitute a true innovation of scholasticism — the treatises on the properties of terms. There seems to be a clear division between those treatises that report the doctrines of the Aristotelian *Organon* and those that develop the theory of supposition and its consequences, but this division is not absolute at all. On the one hand, the theory of supposition (and of the properties of terms in general), although based on grammatical theories transmitted by Priscian (especially the so-called *Priscianus minor*, i.e., the last two books of the *Institutiones Grammaticae*), deals with the contextual variation of the scope of a term. There are in this treatment many procedures which, although not explicitly formulated, could be considered Aristotle's implicit semantic rules, as De Rijk did (cf. De Rijk, 2013: 15-28). One of the most operative tools to overcome difficulties in the Aristotelian thought is ambivalence of language. It is this ambivalence that allows Aristotle to overcome some dead ends of Platonic ideas. Just to give an example, he can coherently use the same noun to point out either some particular feature of an individual or this same feature intellectually separated from its inherence in that individual without having to posit a separate existence. De Rijk considers the example of the ambivalent use of *ousia* for three different things: a physical particular (or a primary substance), the *eidos* that is responsible for the subsistence of something and 'being-ness' in general (cf. De Rijk, 2013: 16-17). This ambivalence demands strict rules to know what is being said, for the sake of philosophical righteousness. This is precisely the purpose of the medieval theories of the properties of terms. Thus, it can be said that the theories of the properties of terms are simultaneously innovative and in continuity with Aristotelian basic assumptions.

Hereupon, I intend to set up a possible parallel between an element of aristotelian logic and another element of the theory of supposition in the *Tractatus*, namely, the treatment of the category of relation in *Tractatus III* (*De praedicamentis*) and the treatment of relative terms in *Tratactus VIII* (*De relativis*). Although early on the *Tractatus VIII* Petrus Hispanus makes the remark that one must clearly distinguish relation as a category from relative terms as "reminder of a thing before said" (*rei antelate recordativum*), there are however similarities in the theoretical approach to this two themes.

1. *De ad aliquid*

As mentioned before, Petrus Hispanus starts his *Tractatus VIII* about relatives distinguishing two kinds of relative:

> Relativum est duplex. Uno enim modo est relativum cuius esse est ad aliud quodammodo se habere; et sic relativum est unum de decem predicamentis.

> Alio autem modo relativum est rei antelate recordatio […]. Omissis autem relativis secundum primum modum, de relativis secundo modo intedimus hic (Petrus Hispanus, 1972, VIII, 1: 185).

The most natural attitude of the interpreter should be to separate this two topics, i.e., relation as category and relation as "reminder of a thing before said". In a first stage of this investigation, I will do so. I will start by exposing the category of relation in the third treatise and then relative terms in the eighth, contextualizing it inside the more general theory of supposition. Then, I will compare this two elements and identify the parallelisms between them.

Petrus Hispanus is not an innovator in his exposition of the Aristotelian doctrine of the categories or predicaments. Comparing the Aristotelian text with his, it could be said that it is almost a copy, with some additions from *Physics* in the explanation of inherence (*being in*), and from *Liber sex principiorum* when expounding two accidents, namely action and passion. Nevertheless, it must be said that he was one of the first authors of a compendium of logic that considered important to include a treatise on categories. Indeed, it was not a unanimous practice.

Let's begin wih the comparison between the Aristotelian text translated by Boethius and the text from *Tractatus III*:

Aristotle (translatio Boetii)	Petrus Hispanus
Ad aliquid vero talia dicuntur quaecumque hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud, ut maius hoc ipsum quod est ad aliud dicitur (aliquo enim maius dicitur), et duplex ad aliud dicitur hoc ipsum quod est (alicuius enim duplex dicitur); similiter autem et quaecumque alia talia sunt (Aristoteles Latinus, 1961: 13).	Ad aliquid vero talia dicuntur quecumque hoc ipsum quod sunt, aliorum esse dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud. Ut duplum dimidii duplum et dimidium dupli dimidium, et pater filii pater et filius patris filius, et maius minore maius, et simile simili simile (Petrus Hispanus, 1972, III, 17: 34).

The only difference is in the examples. After giving the definition of the category of relation (*ad aliquid,* literally "to something" or "towards something") copied from Boethius' translation, Petrus Hispanus makes a threefold division of the relative things (or twofold, because two of them are correlatives):

> Relativorum quedam dicuntur secundum equiparantiam, ut que eodem nomine dicuntur, ut similis simili similis et equalis equali equalis et vicinus vicino vicinus. Alia vero secundum superpositionem, ut dominus, duplum, triplum. Alia vero secundum suppositionem, ut servus, subduplum, subtriplum, quia ista supponuntur aliis et alia superponuntur istis. Dominus enim superponitur servo et pater filio et duplum dimidio; servus vero supponitur domino et filius patri et dimidium duplo (Petrus Hispanus, 1972, III, 18: 34)

Also this division is not original. It can be found both in the book V of *Metaphysics* and in Boethius' commentary to *Categories.* Petrus Hispanus probably inspires himself in Boethius. This author makes a similar classification, although with different names. Boethius points out that there are things that we relate by predicating the same name in different cases (nominative, genitive, etc.) and other things by predicating different names. In his own words:

> Eorum autem quae secundum casus convertuntur, alia sunt quae eodem nomine praedicantur, alia vero quae dispari: cum enim dico simile simili simile est, et aequale aequali aequale est, et dissimile dissimili dissimile est, eisdem vocabulis eisdemque nomine tota fit praedicatio. Cum autem dico duplum medii duplum, vel majus minore majus, disparibus vocabulis facta est praedicatio (Boetius, 1997: 219B-C).

In the first type of things, that "are converted according to the case" (*quae convertuntur secundum casus*), we can find the petrinian relatives of equiparance, as "similar", which is similar to the similar; in the second, we have the pair *superpositum-suppositum*, such as "double", which is the double of its half. Boethius also mentions certain things that, without being convertible in the case, still can be considered relations, although not univocally. They are relations denominatively, such as position, which ends up being a proper category.

Petrus Hispanus continues establishing the common properties of relation. It is also a copy, almost *verbatim,* of the boethian translation, in which the only differences are the fact that he doesn't take care of a discussion about the necessity of inventing names to some correlatives that don't have a proper word, and the fact that he resumes some long expositions in a small phrase. Here is what he considers common to relation: some relative things admit contrariety and others don't; some relative things admit grading (more and less) and others don't; all the relative things are said with respect to their correlative, i.e., *ad convertentiam*; they have a simultaneous nature, and so they reappear in the explanation of the various meanings of simultaneity in the post-predicaments; when someone poses or supresses some relative thing, he poses or supresses equally its correlative; if someone knows the definition of a correlative, he knows the definition of the other. Between the fifth and the sixth properties, Petrus Hispanus gives, copying Aristotle, a slightly different definition of relation: *ad aliquid sunt quibus hoc ipsum esse est ad aliud quodammodo se habere* (Petrus Hispanus, 1972, III, 20: 35). This second definition is more restrictive, since only those things that are related in their own being (*hoc ipsum esse*) are considered *ad aliquid*.

Through this brief exposition *suppositio* appeared in a conceptual pair as a class of relatives, that is, posed under the things that are posed above them. This *suppositio* is not the same as the fundamental property of terms, which shows that Petrus Hispanus is mixing terminology from different origins.[1] However,

1. The translators to English, Brian Copenhaver, Calvin Normore and Terence Parsons took the option to use the words "subordinate" and "superordinate" to translate the pair *suppo-*

as we shall see, supposition is a relation of subordination, or of "putting under", i.e., a *suppositum* is put under a term. Of course that this is not a relation as it is treated in the third treatise. Still, this parallelism is not innocuous. Before we get to a more concrete conclusion, we shall enter in the eighth treatise, devoted to relative terms as "reminders of things before said".

2. *De relativis*

Before we can start talking properly about relatives, we must contextualize the appearence of the theories of supposition, present Petrus Hispanus's definition of it and enframe the function of relative terms on it. Breafly (cf. De Rijk, 1996: 161-173; Ebbesen, 2007: 136-152), the development of a semantic theory about the properties of terms, especially between the 13th and the 14th centuries, is due to the use of classifications imported from grammar. The main sources of this classification are the last two books of Priscian's *Institutiones Grammaticae*. In this work, Priscian is deeply influenced by a grammarian with strong stoic influences: Apollonius Disculus. Maybe because of that, and given the fact that his knowledge of Aristotelianism and Platonism was precarious, much of his doctrines is incompatible with the medieval Aristotelian conceptual framework. This inadequacy made medieval logicians look for ingenious solutions to overcome flaws and incoherences (cf. Ebbesen, 2009: 85-107). In Priscian, supposition is an attempt to explain the need for a substrate in which qualities occur (in the stoic sense of quality) and so, for him supposition is positing a name as a subject of qualities (cf. Luhtala, 2009: 109-124). However, as was stated above, it is possible to find within the works of Aristotle implicit semantic strategies that inspire the treatment of supposition.

But what is supposition? It must be compared to signification. Petrus Hispanus defines it like this:

> Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo (Petrus Hispanus, 1972, VI, 3: 80).

Signification is the conventional representation of a thing by a *vox* (elocution, word). Signification transforms a *vox* in a term. The term, in turn, can supposit. In other words, it can be in the place of something else in a certain context. A term *signifies* some form and *supposits for* a class of things that have this form in common. This class supposited by the term can vary according

---

situm-superpositum. In the introduction, they identify three different uses of *suppositio*. Two of them are syntactical distinctions made with the pair *supponere-apponere*. This pair is used sometimes to distinguish the subject from the object and other times to distinguish the subject from the predicate. When *supponere* appears alone, it is used as a property of terms. They also identify all the passages where this name occurs. Cf. Copenhaver *et al.*, 2014, Intr. V, I: 62-63.

to context. Also, in particular uses, the term can also be taken separately from its contextual variations, or absolutely. It is the case of *suppositio naturalis,* where a term is taken in all its scope, in all the possibilities that are natural to it[2]. To give a simple example, the term "man" has only one signification, but according to its use, it can supposit for many different things: for a universal shared by all the things naturally fit to being called "man" (past, present and future, real and hypothetical) or it can supposit for present actual men existing at this moment; if it supposits for real actual existing men, it can supposit for them without suppositing for what underlies them, such as being bald, hairy, black, white, thin, fat, etc. According to the different kind of supposition, the truth conditions of a predication completely alter. I will not enter deeply on the petrinian taxonomy of the divisions of supposition (common and discrete, the common in natural and accidental, etc.). It is enough for our purpose to say that this classification is highly variable from author to author and that this variation is due to both logical (for example, the problem of discrete terms) and metaphysical problems (for example, to know if some terms supposit for some *ratio* or *intentio* of a thing that does not depend on the way this thing is but on the way we have access to it).

The approach to relative terms in the eighth treatise is due to the attempt to find rules to identify the kind of supposition envolved in the use of a term that is replacing another term. A relative term, following Priscian's *Institutiones Grammaticae*, is defined as *rei antelate recordatio,* "remembrance of the thing before said", such as *qui, ille, talis, alius, alter.* They are said with relation to an antecedent and either they repeat their *suppositum* or exclude it. In this context of relative terms, Petrus Hispanus explicitly distinguishes reference from supposition in order to explain the relatives of diversity. Hence, it is not very useful to use supposition and reference as synonyms. He divides relative terms in terms of substance and terms of accident. The first ones *refer* to something equal in number to its antecedent and the second ones *refer* an accident equal in species (not in number) to its antecedent. Both, if they are relatives of identity, *supposit for* the same as their antecedent; if they are relatives of diversity, they *supposit for* something different from their antecedent. The relatives of identity are subdivided in reflective and non-reflective. What is important to underline for our purpose is that Petrus Hispanus distinguishes the fact that relative terms point out to the content of other terms (reference) from their aptitude to "be in the place of something else" (supposition). This two features don't always coincide, as in the case of terms like "other", "different", "diverse", etc. When we use them, we must recall the term they refer to, but they supposit exactly for what this term doesn't supposit for. Although Petrus Hispanus doesn't say it in this context, this shows our intelectual capacity to separate three elements: the linguistic representation of a thing by means of a term (*significatio*); that which this representation demands to

2. "Suppositio naturalis est acceptio termini communis pro omnibus a quibus aptus natus est participari" (Petrus Hispanus, 1972, VI, 4: 81).

be presented in order to be in the place of something else, or its reference; the "something" that the term supposits for (the *suppositum*). We can find in this little intermediate step between signification and supposition the idea that there is something intentional or mental that mediates the relation between words and things. Petrus Hispanus doesn't speak about this mediation when speaking about supposition, and didn't theorize explicitly about it, but he surely makes use of it many times, as when he needs to explain some fallacies in the seventh treatise[3].

3. Parallelisms

Through the explanation of Petrus Hispanus's theory of supposition, "being in the place of something else" was central. It is this "being in the place of something else" that makes me consider that supposition in general and relative terms in particular have similarities of treatment with a particular kind of the category of relation — the relatives according to *superpositio* and *suppositio*. A term "puts under" it a *suppositum.* Supposition can be seen as the relation of subordinating a reality to a term that signifies it. Here, the keyword is reality: the discussion about supposition becomes a matter of metaphysical frameworks.

This understanding of supposition as a relation doesn't intend to mix and ambiguate the matter of categories with the matter of properties of terms. I only intend to say that there are going to be parallel treatments between the category of relation and supposition[4]. There are subdivisions of supposition in which it is hard to understand the bridge between signification and supposition without an intermediate step that could be called intentional, as in the relatives of diversity. Also, if the category of relation is treated as a mere act of comparison of the intellect, it will have a parallel effect in what concerns the relation between signification and supposition.

I don't mean to say that we shouldn't separate the two contexts. They are clearly distinct. Nonetheless, they have a parallel structure of treatment. I also don't mean to make an interpretation of Petrus Hispanus. My only intention is to make patent what is promising about a text that will be used hundreds of times as a basis for further developments. And in fact, we can see this gaps, ambiguities and promises being developed in Petrus Hispanus' commentators. Finally, I also want to claim that this two fields, namely the category of relation

3. Just to give an example, in one of the seven fallacies *extra dictionem,* i.e., the fallacy named as *accidens*, Petrus Hispanus says the following: "Item: / '*risibile est proprium / homo est risibile / ergo homo est proprium*'; / nam *homo* accidit *risibili,* quia *risibile* ita est subiectum huius intentionis *proprium* quod non ratione *hominis;* et sic *homo* accidit *risibili*; et sic convertibile accidit convertibili" (Petrus Hispanus, VII, 114: 153).
4. It is interesting to notice that this two matters are so close to each other that some commentators of the *Tractatus* felt the need to justify the place of categories in the order of the treatises. John Buridan and John Versor, among others, say that the treatise about categories should appear immediately before the treatise on supposition, as it is also about terms and their properties (Cf. Johannes Buridanus, 1998, 4.1.1.: 7; Petrus Hispanus and Johannes Versor, 1572: 207vE).

and relative terms, function as shortcuts to understand an author's metaphysical tendencies.

Bibliographical references

Primary sources

Aristoteles Latinus (1961). *Categoriae (uel Praedicamenta), translatio Boethii* in *Aristoteles Latinus,* I.1-5, L. Minio-Paluello (ed.), 5-41.

Boetius (1847/1997). "In Categorias Aristotelis commentaria". In: Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus* (Series Latina, 64). Turnhout: Brepols.

Buridanus, Johannes (1998). *Summulae de suppositionibus.* R. Van Der Lecq (ed.). Nijmigen: Ingenium Publishers.

Petrus Hispanus (1972). *Tractatus: called afterwards Summule Logicales / Peter of Spain, Petrus Hispanus Portugalensis*. L. M. De Rijk (ed.). Assen: Van Gorcum.

Petrus Hispanus, Johannes Versor (1572). *Petri Hispani summulae logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione.* Ven*eza: F. Sansovinum.*

Articles

Brumberg-Chaumont, Julie (2013). "The Role of Discrete Terms in the Theory of the Properties of Terms". *Vivarium,* 51, 169-204. <https://doi.org/10.1163/15685349-12341246>

De Rijk, Lambertus Marie (1996). "The origins of the theory of the properties of terms". In: Kretzman, Norman *et al.* (eds.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Rijk, Lambertus Marie (2013). "Semantics and Ontology. An Assessment of Medieval Terminism". *Vivarium,* 51, 13-59. <https://doi.org/10.1163/15685349-12341242>

Ebbesen, Sten (2007). "The Tradition of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages — What's the Problem?". *Vivarium,* 45*,* 136-152. <https://doi.org/10.1163/156853407X217687>

Ebbesen, Sten (2009). "Priscian and the philosophers". En: Baratin, Marc *et al.* (eds.). *Priscien — transmission et refondation de la grammaire* (Studia Artistarum 21). Turnhout: Brepols.

Ebbesen, Sten (2013). "Early Supposition Theory II". *Vivarium,* 51, 60-78. <https://doi.org/10.1163/15685349-12341266>

Luhtala, Anneli (2009). "Priscian's Philosophy". In: Baratin, Marc *et al.* (eds.). *Priscien — transmission et refondation de la grammaire,* Studia Artistarum 21. Turnhout: Brepols.

Meirinhos, José (2002). "Pedro Hispano e a lógica". In: Pedro Calafate (dir.). *História do pensamento filosófico português, vol. 1 — Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Meirinhos, José (2011). Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani: *os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Mário João Correia has a master degree in Philosophy (Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2015), where he studied, edited and translated the *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie* by Gomes of Lisbon (Gometius Hispanus, Gometius Portugalensis, Gometius Ulixbonensis). In his master dissertation, he also did the first transcription of Gomes of Lisbon's unpublished work *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*. He is preparing a PhD thesis on the problems of the sufficiency and derivation of the Aristotelian categories in medieval and late scholasticism.

Mário João Correia tiene un máster en Filosofía (Faculdade de Letras en la Universidade do Porto, 2015), durante el cual estudió, editó y tradujo la *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie* de Gomes de Lisboa (Gometius Hispanus, Gometius Portugalensis, Gometius Ulixbonensis). En su disertación de máster también realizó la primera transcripción de la obra inédita *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree* de Gomes de Lisboa. Actualmente está preparando su tesis de doctorado sobre los problemas de la suficiencia y derivación de las categorías aristotélicas en el escolasticismo medieval y tardío.

The Communication between Substances and the Unity of the Human Being in Petrus Hispanus' Commentary on the *De anima*

Celia López Alcalde
Universidade do Porto
uranias.celia@gmail.com

Abstract

This paper aims to describe the development of the doctrine of the plurality of substantial forms in the *Sententia cum questionibus in libros I, II de anima Aristotelis*, attributed to Petrus Hispanus, and to emphasize the importance of the concept of 'communication', which is used by this and other authors of the 13th century.

Keywords: Petrus Hispanus; *De anima* commentaries; plurality of substantial forms; communication

Resumen. *La comunicación entre sustancias en la unidad del ser humano en el comentario al* De anima *de Pedro Hispano*

Este artículo pretende mostrar el desarrollo de la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales en la *Sententia cum questionibus in libros I, II de anima Aristotelis*, atribuida a Pedro Hispano, y enfatizar la importancia del concepto de 'comunicación', que fue utilizado por éste y otros autores del siglo XIII.

Palabras clave: Petrus Hispanus; comentarios al *De anima*; pluralidad de formas sustanciales; comunicación

In the lectures of *Sententia cum questionibus in libros I, II de anima Aristotelis*[1], attributed to Petrus Hispanus, we find some of the positions that prevailed in

1. Published by Manuel Alonso Alonso (1944) in *Obras Filosóficas II: Comentario al "De anima" de Aristóteles*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1944. This edition is based on the manuscript of Cracow, Biblijoteka Uniwersytetu Jagiellonskiego, 726, ff. 41r-134r. The discovery of another manuscript (Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Lat. Z 253 (= 1826), ff. 54r-99r) with many variants justifies the new edition on which we are working; see Pontes (1976). For some selected bibliography about the work, see Meirinhos (2005, 2011), Pontes (1964), Bazán (2002), Gauthier (1984: 239*-242*). This paper is part of my current research project that includes a preparation of the critical edition of the *Sententia cum questionibus in libros I, II de anima Aristotelis*. The texts from this work quoted in this article come from our edition in progress.

ISBN 978-84-490-8043-2

the psychology of the first half of the 13th century. Among them the doctrine of the plurality of substantial forms in the soul has a key position[2].

The soul is defined as a substance composed of spiritual matter and form, following the *Fons uitae* by Ibn Gabirol[3]. This substance is also the form of the body to which the soul is united. This double reality, as a substance and as a form, is the origin of the diversity of its operations: some of them are performed with the body or in the body; others are performed with no relation to the body, only departing from the soul's essence, which is simple, diaphanous and luminous[4]. The Neoplatonic view of the soul, transmitted via the Latin tradition itself, as well as the Arabic, emphasizes the understanding of the body in its duality of limits and an instrument of a superior entity, which is an entelechy or substance. This substantialization of the soul, accepted by all Latin pre-Thomist authors, provides major theoretical difficulties concerning the unity of the human being only in the dimension of the metaphysical speculation: the discontinuity between the corporeal and the spiritual poses a question about the relation between the two ontologically diverse things.

One of the proposals for overcoming this difficulty is the articulation of the plurality of substantial forms, a doctrine whose paternity should be attributed to Ibn Gabirol (Bazán, 1967: 71-3) and that was followed by many

2. Some studies of reference are Zavalloni (1951), Bazán (1969; 1997), Gilson (1980), Wéber (1991), and Dales (1995). Some more recent works include Bieniak (2010), Lenzi (2011), and Silva (2012). On this subject, related to the origin of the soul in Petrus Hispanus' attributed works (especially in the *De animalibus*), see Pontes (1964).
3. "Sexta positio scribitur in libro *Fontis uite* quia in omnibus natura forme et natura materie siue sint corporalia siue spiritualia. Set triplex est materia, scilicet materia spiritualis et materia corporalis et materia media. In substantiis autem spiritualibus est materia spiritualis, in corporalibus est materia corporalis. In corporibus autem superioribus est materia media. Corporalis autem dicitur materia que habet naturam partitionis et dimentionis et que est subiecta transmutationi et quia hec est in elementis propter hoc in eis est materia corporalis. In corporibus autem superioribus est materia habens naturam partitionis et dimentionis, non tamen est subiecta transmutationi, et propter hoc dicitur media, quia a parte illa qua habet naturam dimentionis dicitur coporalis, a parte illa qua non est subiecta transmutationi dicitur spiritualis, quia materia spiritualis nec habet dimensionem nec est subiecta transmutationi. Huic autem opinioni uel positioni adherentes dicimus et ponimus quod in omnibus substantiis spiritualibus est materia spiritualis et forma, et sic omnes composite sunt, et ideo dicendum est quod in anima intellectiua est compositio ex materia et forma uel ex quo est" *Sententia cum questionibus* I, lec. 3, q. 4 (ed. Alonso, 251-2). Cf. Meirinhos (2011: 54-60).
4. "Anima intellectiua habet duplicem aspectum: unum, scilicet ad creatorem a quo exit in esse quem cognoscit, quoniam illius est causa. Iterum habet aspectum ad substantias superiores sibi similes separatas a materia et ad corpus quod dirigit et ad ea que ad corpus ordinantur que sub ipsa sunt. Et secundum duplicem aspectum duplicem habet potentiam: unam per quam comparatur ad superiora et per quam nata est separari et que est lumen ipsius anime illuminata, et hec potentia est intellectus agens, et hec est ei propria" *Sententia cum questionibus* I, lec. 6, q. 1 (ed. Alonso, 294-5); "Anima enim illuminata est a primo et data est ei uirtus a principio ut cognoscat se ipsam et diuinum bonum" *Sententia cum questionibus*, QP1, q. 2 (ed. Alonso, 66; rep. in 167); etc.

Latin authors from the 13th century, such as Philip the Chancellor, Adam of Bockfeld, Robert Kilwardby and others[5]. The adoption of this model does not indicate the non-existence of disagreements among them about how this plurality is articulated[6]. Nevertheless, they all agreed on conceiving the existence of a plurality of forms in the animated being, which would be in charge of the different actions that occur within it or with it. This plurality includes not only the organic dynamism of the body itself but also the operations of a cognitive character.

According to Petrus Hispanus in the *Sententia*, this multiplicity of operations is unified around two main perfections of the body. One is the form of the mixture, *forma mixtionis*, the principles of which are related to the elements and their properties. This form is what causes corporeal operations without the agency of the soul, the *forma corporeitatis*.

The other is a form added to this mixture, *forma addita mixtioni*, which is the only substantial form *stricto sensu*, being the supreme perfection of the body as an animated body[7]:

> Ad primam rationem in contrarium dicendum est quod forma corporis mixti est duplex: quedam est forma corporis mixti que est forma mixtionis. Alia autem est addita mixtioni. Loquendo ergo de forma mixti que est forma mixtionis uerum est quod ipsa est principium alicuius operationis per naturam alicuius elementi in ea determinati, quia resultat ex formis elementaribus et maxime est illa forma principium operationis per naturam caloris, quia forme elementares, que sunt maxime principia operationum, maxime sunt habentes naturam caloris.
>
> Loquendo autem de forma mixti que non est forma mixtionis set addita mixtioni, talis non est principium operationis per naturam alicuius elementi, quia non resultat ex elementis, set est principium operationis per sui substantiam. Est enim substantia simplex et ideo multarum operationum est principium per naturam sue spiritualitatis et sue substantie et non per naturam alicuius elementi. Talis autem forma mixti est anima[8].

This *forma addita mixtioni* is the soul, which unifies the diverse spiritual forms, that is, the vegetative, sensitive and intellective forms, as is proposed in

5. It is not completely resolved that the debate on the pluralism or unitarism was defended by Philip the Chancellor, whose *Summa* was very influential, cf. Bazán (1969: 55), Bieniak (2010: 123) and Silva (2012: 13).
6. The adoption of this model does not indicate the non-existence of disagreements among them regarding the substantialization of these forms or the manner in which these forms are related one to another, cf. Bazán (1969: 32-3).
7. Cf: "Habet enim corpus duplicem perfectionem: unam scilicet a forma mixtionis et hec est eius perfectio in genere mixtionum. Alia habet que est addita mixtioni qua corpus est id quod est in genere animatorum et hec est anima et sic quodam modo aduenit completo, quodam modo incompleto ipsa anima adueniendo corpori nec habet corpus secundum hoc duas formas substantiales nisi secundum diuersas naturas" *Sententia cum questionibus* II, lec. 1, q. 4.2 (ed. Alonso, 516-7).
8. *Sententia cum questionibus* I, lec. 9, q. 1 (ed. Alonso, 348-9).

Aristotle's *De anima*[9]. Despite the fact that all of them are spiritual, these forms present divergences because of their relationships with the flesh. The intellective is above them, and its performance is independent of the corporeal instrument, being incorruptible and completely spiritual.

To save the spiritual nature of this intellective part of the soul, the author finally stated that the soul is not a unique substance with three potencies, but it is composed by several substantial forms[10]:

> Circa primam questionem sic proceditur et queritur utrum anima uegetabilis et sensibilis et intellectiua in homine sint una substantia uel differant secundum substantias. […] Solutio. […] Et nos in principio sustinemus primam opinionem gratia disputationis[11], uia uero Aristotelis et aliorum philosophorum uidetur ostendere illas differentias anime differre secundum substantiam et non solum secundum potencias, et ideo illam uiam sustinemus et ponimus quod ille tres differentie anime in substantiis et potenciis differunt in eisdem et in diuersis. Questio autem ista querit de diuersitate intellectiue ad alias duas et dicimus quod differt ab illis secundum substantiam et secundum potencias in eodem et in diuersis[12].

In fact, not only the intellective form is different from the non-intellective form, but also the sensible is different from the vegetative. In sum, there are three substantial forms, *id est*, three substances:

> Circa secundum sic proceditur et queritur habito quod anima intellectiua differat secundum substantiam ab anima uegetabili et sensibili prout sunt in eodem, queritur de opinione quorumdam qui ponunt quod anima uegetabilis et sensibilis prout sunt in eodem non differunt secundum substantiam et

9. It must be stressed that for Petrus the books on the animals and vegetables deal with body itself: "Dicendum est quod in diuersis scienciis determinatur de anima et corpore animato, quia in corpore animato sunt multa. Primum est corpus et dispositiones eius ets uarum partium et diuersitas earum, et diuerse nature animalium et plantarum et diuerse complexiones eorum et diuersa loca in quibus habitant et sunt, et a parte ista determinatur de corpore animato in libro *Animalium* et in libro *Vegetabilium*. Secundum est natura anime, qua informatur, et operationes anime, que egrediuntur ab anima supra corpus, et sic de ipso determinantur in sciencia *De anima* et propter hoc intitulatur ab anima, quia determinatur in illa sciencia de corpore animato a parte operationum egredientium ab anima determinatarum supra ipsum. Tercium est natura operationum quas habet corpus a parte corporis et que contra hunt naturam abeo; et sic de eo in minoribus libris, sicut in libro *De sensu et sensato*, *De morte et uita*, *De sompno et uigilia*. Diuersitas autem istarum scienciarum est a diuersitate diuersorum principiorum, quia alia sunt principia et rationes corporis a parte operationum anime quam a parte suarum operationum. Et iterum operationes que egrediuntur a corpore addunt rationes et principia supra complexiones corporum, et sic patet diuersitas huius sciencie ab aliis" *Sententia cum questionibus*, QP2 q. 1 (ed. Alonso, 88).
10. See the different meaning that *forma substantialis* has in Robert Kilwardby; according to Silva (2012:77), "substantial form is a constitutive part of a naturally subsistent thing".
11. Petrus Hispanus addresses this issue in another part of the commentary (I, lec. 4, q. 3 (ed. Alonso, 262)), where he defends, in terms of dialectical reasons, "*gratia disputationis*", the existence of a unique substance. Nevertheless, pluralism is his real position; cf. Pontes (1964:199-2), Meirinhos (2011:49-51).
12. *Sententia cum questionibus* II, lec. 6, q. 1 (ed. Alonso, 650-6).

> queritur utrum anima uegetabilis et sensibilis prout sunt in eodem differant secundum substantiam. […] Solutio. Ad hoc dicendum est quod quidam ponunt quod anima uegetabilis et sensibilis sunt eedem secundum substantiam et differunt solum secundum potencias differentes secundum maiorem subtilitatem et minorem. Intellectiua uero differt ab illis per essentiam et potencias et operationes, unde ponunt quod in homine sunt due anime differentes secundum substantiam quia uegetabilis et sensibilis non differunt secundum substantiam set solum secundum potencias. Dicendum est autem quod anima uegetabilis et sensibilis in eodem et in diuersis differunt secundum substantias et uirtutes et operationes tamen maior diuersitas est inter animam intellectiuam et ipsas quam inter ipsas ad inuicem[13].

These substantial forms relate to one another, causing a hierarchy in which the most elevated and spiritual form rules the inferior as the motor of the group. In the case of the human being, it is the intellective that rules the ensemble:

> Alterius enim speciei est uita in homine et in aliis, quia in homine regulatur ab anima rationali et completur. In bruto autem completur a sensibili, in planta autem a uegetabili et sic habet diuersas completiones secundum speciem, et ideo differt secundum speciem in istis. Similiter hec operatio sentire regulatur et completur in brutis a sensibili, in homine ab anima rationali[14].

In contrast, if in unification the role of the intellective is decisive, the non-intellective virtues will be essential to the union of the soul with the body, which occurs as the result of the joint action of the soul and the body in communication:

> Dicendum est quod operationes anime sensibilis omnes communes sunt. Set communitas operationum forme est duplex, quia quedam est communitas forme operationum secundum quam forma non habet propriam operationem sine materia […]. Alia est communitas operationis forme in qua forma comparatur per materiam, sicut per instrumentum, et materia simul participat operationes influentes a forma, et hec iterum est duplex, quia quedam operatio dicitur communis materie et forme, quia forma recipit inicium suarum operationum a uirtutibus corporalibus, non tamen operatur mediante corpore nec organo, et sic operationes possibilis intellectus communes sunt. Secundo modo dicitur operatio communis materie et forme, quia forma operatur mediante materia, sicut mediante instrumento et recipit dispositiones mediantibus partibus materie, et sic operationes anime sensibilis communes sunt. Set hoc est adhuc duobus modis, quia quedam operationes anime sensibilis dicuntur communes que habent ortum a parte materie, sicut sompnus et uigilia, que incipiunt a corpore et terminantur in animam, quedam habent ortum a parte anime et terminantur ad corpus, ut sensus et ymaginatio. Et omnes istas operationes exercet anima sensibilis mediante corpore et partibus eius. Et propter hoc dicuntur communes[15].

13. *Ibidem* q. 2 (ed. Alonso, 659-61).
14. *Sententia cum questionibus* I, lec. 4 q. 4 (ed. Alonso, 268).
15. *Sententia cum questionibus* I, lec. 6, q. 14 (ed. Alonso, 98-9).

The operations of the sensitive soul are common with the body. Indeed, the etymology of the adjective '*communis*' indicates the meaning of active co-authorship (*munus*: "function", "duty"), and this active communication with the body is clear in the operations of sensibility because the operations could never exist without the intervention of the body. Indeed, sensibility is a substantial form that uses the body as an instrument. In turn, the body is a diverse and complete substance, a positive entity with its own determinations[16], and not a simple metaphysical co-principle, which also contributes to determining the operations of the sensibility. This joint action with two agents, the soul and the body, produces two types of *communes* operations: those that depart from the body and end in the soul, such as sleep and sleeplessness; and those that depart from the soul and end in the soul, such as the sensible actions, which are closely related to their ascribed organs and, in the last stage, with the dynamics of the elements.

Owing to this communication between substances in the sensible operation, the body and the soul could be in intimate contact. The same communication reaches the intellective virtue as well, because the possible intellect communicates with these sensible virtues, which are related to the body[17]. Due to the community of this starting point, the agent intellect develops its proper intellectual activity without relation to the body because, by its own action, the intellect thinks, free of corporeal matter and of the body:

> Similiter intellectus agens in quantum illuminat phantasmata in possibili intellectu dependet a phantasia, sicut ab eo supra quod operatur. In quantum autem intelligit non dependet ab ea. Et notandum est quod cognitio intellectiua non dependet a phantasia nisi eo modo quo dependet a sensitiua. Sensitiua enim sit per accidentia, intellectiua autem per uera rei principia[18].

In summary, the disparity of active principles, which this doctrine of the plurality of substantial forms involves, is associated with a dynamic understanding of the different realities, which compose, through active communication, the unity between the soul and the body without denying the multiplicity of substances. In the background of this complex view, the *communicatio* between different souls allows for conceiving a mediate relation, which saves their substantial independence. This mediation indicates that there is neither contamination nor ontological mixture between them. Nevertheless,

16. See Bazán (1969: 34): "Si la forme de corporéité est une forme substantielle — et l'étude du P. Zavalloni prouve qu'il en est ainsi — alors le corps est une réalité à laquelle rien ne manque dans l'ordre de la substance". Cf. as well Zavalloni (1951: 419).
17. "Et sic intellectus possibilis dicitur esse communis et eius operatio, quia dependet a fantasmatibus et uirtutibus sensibilibus quantum ad specierum receptionem, non quantum ad operationem supra species receptas. Sic ergo patet quod anima intellectiua habet propriam operationem que est ipsius intellectus agentis, operatio ipsius possibilis communis est et in quantum per potentiam potentialem habet anima respectum ad corpus et ad ea que regit ad inferiora, et in quantum per illam disponitur ad cognoscendum primum per suos effectus et per posteriora", *Sententia cum questionibus* I, lec. 6 q. 1 (ed. Alonso, 296).
18. *Sententia cum questionibus* I, lec. 6, q. 3 (ed. Alonso, 302-3).

it is possible to conceive that, by virtue ofthese relational dynamics, the vegetative form communicates its vital properties to the sensitive, and in turn, the sensitive communicates the sensed and imagined to the intellective virtue. In contrast, it is clear that the intellective communicates with the inferior forms, ruling them and imposing order. Then, unity from multiplicity is produced, which is not, in any case, unity in the category of substance.

> Dicendum est quod non propter hoc sequitur quod tres differentie anime sint una substantia, set quod solum una sit superior ad alias que illas regulet et secundum cuius regulationem et exigentiam alie operantur. Et hec est intellectiua, et hec in eodem corpore sicut in homine quia in alio non habent ordinem[19].

The soul's simplicity, defended by Petrus Hispanus at several moments in the commentary[20], should be understood as spirituality, a property shared by these substances. *Stricto sensu*, to speak about a unique soul only has sense in referring to the aforementioned order. In addition, the soul appears as a unity in the context of science by virtue of its generic definition, in which the soul is defined as the principle of the actions that exist in the animated body[21]:

> Dicendum est quod unitas in differentis anime est triplex: quedam est unitas earum in subiecto et hanc habent a corpore et hec est unitas materialis uel etiam hanc habent a composito in quo sunt. Est alia unitas ipsarum que est in substantia anime et hanc unitatem non habent differentie anime in homine set solum uirtutes que sunt eiusdem diffinitione habent hanc unitatem sicut uirtutes sensibiles inter se habent hanc unitatem in sensibili. Non autem differentie anime. Est tercia unitas que est in corpore et hanc habent inuicem differentie anime prout sunt in eodem sicut in homine et ordo tenet eas et unit eas secundum quem ordinem in corpore nate sunt se habere, unde sicut in maiori mundo ordo tenet et conseruat res et formas rerum similiter ordo tenet et conseruat istas differentias anime in corpore[22].

* * *

19. *Sententia cum questionibus* II, lec. 8 q. 3 (ed. Alonso, 709). Cf.: "Alterius enim specie est uita in homine et in aliis, quia in homine regulatur ab anima rationali et completur. In bruto autem completur a sensibili, in planta autem a uegetabili et sic habet diuersas completiones secundum speciem, et ideo differ secundum speciem in istis. Similiter hec operatio sentire regulatur et completur in brutis a sensibili, in homine ab anima rationali, et sic habet diuersas completiones secundum speciem" LI, lec. 4 q. 4 (ed. Alonso, 267-8). Cf. Pontes (1964: 203-4).
20. Cf. *Sententia cum questionibus* I, lec. 2, q. 7 (ed. Alonso, 230): "Hoc autem est difficile et propter hoc est difficile in scientia cognoscere quidditatem anime. Alia autem causa est a parte anime propter simplicitatem eius. Est enim remota a cognitione nostra, quia simplex est non cadit in eam nisi per operationes suas. Est ergo duplex causa: prima est […]. Secunda autem causa est propter simplicitatem anime". Cf. also *Sententia cum questionibus* I, lec. 4, q. 2 (ed. Alonso, 260); etc.
21. Cf. *Sententia cum questionibus*, QP3, q. 6.1.5.1, the *solutio* (ed. Alonso, 148).
22. *Sententia cum questionibus* II, lec. 6, q. 1 (ed. Alonso, 657).

The role of this communication is absent or minimal in the views in which either the body or the soul does not exhibit the character of full substantiability. Thus, William of Auvergne, in his work on the soul (c. 1240)[23], emphasized the unity of the rational soul, minimizing to the limit the active aspect of the body and its incidence in the non-intellective forms of the soul. According to him, the instrument is necessary, but the operation does not depend on the instrument but on who uses the instrument, the human soul[24].

Another position was assumed by Albert the Great, who, despite rejecting the plurality of spiritual substances, explained the unity of the potencies by means of communication, which preserves their differentiation[25]. The intellect, in his action, communicates with the sensitive faculties, but it does not communicate in any case with the body in a direct manner. It can only be conceived as an indirect communication, insists the Doctor Universalis. For both Albert the Great and Petrus Hispanus, the "contact" between the body and the soul is to be found in the vegetative and sensitive forms:

> Et ideo aliud esse diximus communicare corpori et aliud communicare ei quod communicat corpori in operatione. Possibile enim est, quod substantia incorporea existens in corpore ut actus corporis communicet corpori. Et possibile est, ut non communicet corpori, sed communicet communicanti corpori. Et possibile est, ut neque isto neque illo modo communicet, sed habeat operationes, quae nullam ad corpus habeant dependentiam[26].

Despite the differences amongthe aforementioned authors, all of them conceived of the soul or souls as complete substances. Therefore, the problem of the body-soul relation and the unity of the human being remained in the background.

Fully aware of the root of this difficulty, Thomas Aquinas rejected the doctrine of the plurality of forms, restoring, via Aristotle, not only the unity of the soul but also the unity of the human being. According to Aquinas, the soul with its potencies is the unique subsistent form of the body. The substantial unity of the human being is preserved[27]. Thomas Aquinas' psychological

23. In: Guilelmi Alverni Episcopi Parisiensis *Opera Omnia*, eds. F. Hotot, B. Le Feron. Orléans-Paris 1674.
24. Cf. Moody (1975: 28-34).
25. "Una igitur est substantia, in qua uniuntur omnia haec sicut proprietates naturales, quae potentiae naturales uocantur" (Albertus Magnus, *De anima* I, 2, 15, ed. Stroick, 59b).
26. Albertus Magnus, *De anima* I, 1, 6, ed. Stroick, 12a. Cf. *ibidem*, below: "Taliter autem distinguendo communicans corpori et communicans ei quod communicat corpori, euitabimus errorem Alexandri, qui dicebat in omnibus animam communicare corpori et ideo non esse separabilem a corpore. Nos enim ostendemus in sequentibus quod id quod communicat non corpori, sed ei quod est communicans corpori, secundum se est separatum neque corrumpitur nisi secundum quid et non simpliciter".
27. Cf. Bazán (1997: 96): "In his *Questiones disputatae de anima* (*Questions on the Soul*), Thomas Aquinas reached a definitive position concerning the nature of the human soul through a process that included both an overcoming of Aristotelian hylomorphism and a rigorous

doctrine manages to simplify the explanation of the body-soul's relationships with the help of the Aristotelian doctrine itself, and he has no need to turn to some type of development of a communication of substances.

In fact, it is not in the field of psychology but of theology that Aquinas has been considered one of the thinkers of the communication of properties, applied to describing the mystery of the Incarnation and the two natures of Christ, both divine and human (cf. *ST* III q16 a8). Later, but in the same vein, Luther would develop theoretically the *communicatio idiomatum*, defending the two natures of Christand real communication between them (Cf. Ngien, 2004: 54-68, and Strzelczyk, 2004: 12-223)[28].

Concluding Remarks

The implementation of the idea of communication in psychology can be explained by the same reasons by which this concept is provided in Christian theology. The presence of the *communicatio* or *communicantia* in one or another field of speculation points to the same difficulty, namely the multiplicity of natures within unity. In one case, the unity of the soul and the human being, and, in the other, the unity of the three persons in the Trinity.

For some medieval thinkers who accepted the plurality of substantial forms, such as Petrus Hispanus, the problem of the unity of the human being, composed by two realities that are ontologically diverse, is restricted to those parts where the flesh and the spiritual are in contact. According to Petrus Hispanus, this contact occurs in the vegetative and sensitive forms, in which communication with the body is performed — a communication between substances or realities that today remains difficult to explain.

Bibliographical references

Primary sources

Albertus Magnus (1968). *De anima*. In: Cl. Stroick (ed.). *Alberti Magni Opera omnia* VII, pars 1. Münster i. W.: Aschendorff.

Pedro Hispano (1944). *Sententia cum questionibus in libros I, II de anima Aristotelis*. In: *Obras Filosóficas II: Comentario al "De anima" de Aristóteles*. Ed. M. Alonso Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

critique of the eclectic interpretations of this doctrine advanced by his predecessors". According to Bazán, the real problem in pre-Thomist thought is the duality of substances, hidden by all this complex system of forms, cf. Bazán (1969).

28. The book by Strzelczyk (2004) reconstructs the history of this concept from the Gospels and the epistles of Saint Paul to Thomas Aquinas, Bonaventure and, finally, Luther.

Studies

Bazán, Bernardo, C. (1969). "Pluralisme de formes ou dualisme de substances ? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme". *Revue Philosophique de Louvain*, 67/93, 30-73. <https://doi.org/10.3406/phlou.1969.5476>

— (1997). "The Human Soul: Form *and* Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 64, 95-126.

— (2002). "13th Century Commentaries on *De anima*: from Peter of Spain to Thomas Aquinas". In: Fioravanti, G., Leonardi, C., Perfetti, S. (eds.). *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli xiii-xv): Actes du colloque international de Florence-Pise, octobre 2000*. Turnhout: Brepols.

Bieniak, Magdalena (2010). *The Soul-Body Problem at Paris ca. 1200-1250. Hugo of St.-Cher and His Contemporaries*. Leuven: Leuven University Press.

Dales, Richard, C. (1995). *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden/New York: Brill.

Gauthier, René-Antoine (1984). "Préface". In: *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima* (Opera omnia, t. XLV[1]). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gilson, Étienne (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward.

Meirinhos, José Francisco (2011). *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século xiii)*. Porto: Edições Afrontamento.

— (2005). "Comentar Aristóteles na primeira metade do século xiii. A *Sententia cum questionibus in De anima* atribuída a Pedro Hispano". *Revista da Faculdade de Letras - Série de Filosofia*, 23, 127-160.

Moody, Ernest, A. (1975). "William of Auvergne and His Treatise De Anima". *Studies in Medieval Philosophy*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Ngienn, Dennis (2004). "Chalcedonian Christology and Beyond: Luther's Understanding of the Communicatio Idiomatum". *Heythrop Journal*, 45, 54-68. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2004.00242.x>

Lenzi, Massimiliano (2011). *Anima, forma e sostanza: Filosofia e Teologia nel dibattito antropologico del xiii secolo*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo.

Silva, José Filipe (2012). *Robert Kilwardby on the Human Soul. Plurality of Forms and Censorship in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004229846>

Strzelczyk, Grzegorz (2004). *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà: storia, status quaestionis e prospettive*. Roma: Gregorian Biblical BookShop.

Pontes, José María da Cruz (1964). *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século xiii*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
— (1976). "Un nouveau manuscrit des Questiones libri de anima de Petrus Hispanus Portugalensis". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 43, 167-201.
Wéber, Edouard-Henri (1991). *La personne humaine au xiiie siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*. Paris: Vrin.
Zavalloni, Roberto (1951). *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*. Louvain: Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Celia López Alcalde es licenciada en Filosofía y Filología clásica por la Universidad Autónoma de Barcelona, en la que también se doctoró con una investigación sobre Ramon Llull y su obra psicológica. Otras de sus investigaciones se han concretizado en ediciones y estudios de autores medievales del siglo xiii y xiv, a través de varios proyectos de subvención española e internacional. Desde el 2014 realiza su investigación en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto gracias a una beca posdoctoral financiada por la Fundação de Ciência e Tecnologia de Portugal (SFRH/BPD/95373/2013), dedicada a la edición crítica y estudio de las obras psicológicas atribuidas a Petrus Hispanus. Además, desde el 2016 es miembro del proyecto financiado «Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1» dirigido por José Meirinhos de la Universidade do Porto.

Celia López Alcalde has a degree in Philosophy and Classical Philology by the University Autonòma of Barcelona, where she obtained her PhD with a thesis on Ramon Llull and his psychological work. Other research led into critical editions and studies on medieval philosophical texts from the 13th and 14th centuries, in the framework of several Spanish and international projects. From 2014 she conducts research at the Instituto de Filosofia at the University of Porto, with a fellowship financed by the Fundação de Ciência e Tecnologia of Portugal (SFRH/BPD/95373/2013). This research is focused on the critical edition and the study of the psychological works attributed to Petrus Hispanus. In addition, since 2016 she is a member of the financed project "Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1" directed by José Meirinhos at the Universidade do Porto.

La obra médica de Avicena en las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* de Petrus Hispanus

Francisca Navarro Sánchez
Universidade do Porto
fnavarr6@xtec.cat

Resumen

En las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* su autor Petrus Hispanus (1205-1277) comenta un gran número de doctrinas médicas haciendo referencia tanto a autores grecolatinos como árabes y judíos. En este artículo se ofrece una breve presentación de algunas de las referencias hechas a la obra médica de Avicena, y se pretende demostrar que las *Questiones* no sólo fueron escritas para los estudiantes de filosofía natural, sino también para los estudiantes de medicina.

Palabras clave: Aristóteles; *De animalibus*; Avicena; *Canon*; medicina

Abstract. *Avicenna's Medical Work in the* Questiones super libro De animalibus Aristotelis *by Petrus Hispanus*

In *Questiones super libro De animalibus Aristotelis*, its author Petrus Hispanus (1205-1277) comments upon a great number of medical doctrines referring to Greco-Roman, Arabic and Jewish authors. This article offers a brief presentation of Avicenna's medical doctrines commented upon by Petrus and tries to demonstrate that the *Questiones* were written not only for students of natural philosophy but also for students of medicine.

Keywords: Aristotle; *De animalibus*; Avicenna; *Canon*; medicine

Las *Questiones super libro De Animalibus Aristotelis*[1] atribuidas a Petrus Hispanus constituyen hasta el momento el comentario sobre zoología más antiguo escrito en latín. Sin embargo, podemos afirmar que más que un comentario sobre la obra de *De animalibus* es un conjunto de *questiones et responsiones* al más puro estilo escolástico, escritas posiblemente con la intención de ser leídas y debatidas por los estudiantes de la época.

De los datos biográficos más relevantes de Petrus Hispanus (Meirinhos, 2000: 600-611) se conoce poco, y en muchos casos, como ya sabemos, con abundantes discrepancias.

Escasamente documentada está su carrera académica, algunos estudios nos dicen que obtuvo el título de *magister* en la universidad de París. De Rijk,

1. Peter of Spain (2015).

ISBN 978-84-490-8043-2

partiendo de la hipótesis de que el autor del *Tractatus*, el de las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* y el del comentario al *De anima* fuera el mismo, propone que Pedro debió abandonar París alrededor del 1229 y dirigirse al norte de España donde enseñaría lógica y redactaría las *Summulae* (1230). Asimismo, afirma que podría ser durante esta época cuando visitó Toulouse y Montpellier para estudiar allí medicina (de Rijk, 1970: 140-144). En cambio, Jacquart, arguyendo que Pedro utilizó en su comentario el *Canon* de Avicena, propone que fue en París donde llevara a cabo sus estudios de medicina, ya que esta obra fue introducida antes en París que en Montpellier (Jacquart, 1985: 69-77).

De entre los años 1245-1250 hay documentación que demuestra que Pedro ejerció como médico y maestro de medicina en la Universidad de Siena (p. ej. Meirinhos, 1996: 56), ciudad y Universidad que se hallaban en ese momento bajo la influencia del emperador Federico II (1197-1250). Es precisamente en esta ciudad donde parece que habría podido redactar tanto las *Questiones super libro De animalibus* como sus comentarios médicos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que estos datos biográficos atribuídos a una misma persona y identificados con el autor de las obras citadas es poco más que conjetural.

Para el tema que nos atañe, la influencia del *Canon* de Avicena (980-1037) en las *Questiones*, no debemos dejar de lado dos aspectos bien importantes de la obra de Petrus: en primer lugar, el uso extremadamente abundante que hace de fuentes filosóficas y médicas tanto grecolatinas como árabes y judías (Navarro Sánchez, 2011: 147-158), y en segundo lugar el extenso *corpus* médico que se le atribuye (Meirinhos, 2007: 156-158).

Así pues vamos a ofrecer una breve visión de algunas de las referencias hechas a la obra médica de Avicena en las *Questiones super libro De animalibus*, pues es imposible en este trabajo poder profundizar y comprobar con exactitud todas y cada una de las citas, debido a la extensión de la obra.

Si bien Pedro nombra a Avicena en más de ciento cincuenta ocasiones, sólo en ocho cita su obra *Liber de anima*[2], y en ningún caso, a pesar de las múltiples referencias médicas, lo hace del *Canon*, a excepción de una breve mención a capítulos sobre los miembros (Peter of Spain, 2015: 119) y los venenos (Peter of Spain, 2015: 181). Sin embargo, a pesar de no citar directamente esta obra, es bastante lógico que Pedro utilizara una traducción latina del *Canon Medicinae* (*Kitāb al-Qānūn fī al-Tibb*), y quizás la llevada a cabo por Gerardo de Cremona (1114-1187)[3], puesto que ésta se difundió por las escuelas médicas durante todo el siglo XIII a través de un gran número de manuscritos.

2. Peter of Spain (2015: 130, 184, 194, 216, 225, 291, 303, 424).
3. Para nuestro estudio hemos utilizado dos textos del *Canon*: el manuscrito London, British Library, Harley 3744 que contiene los libros I, II, IV i V, y el manuscrito London, British Library, Harley 3757 donde se lee el libro III, y por otro lado la edición *Avicennae Canon medicinae: quo universa medendi scientia pulcherrima et brevi methodo planissime explicatur; Eiusdem de viribus cordis; Removendis nocumentis in regimine sanitatis; Syrupo acetoso… Ex Gerardi Cremonensis versione et Andreae Alpagi Belunensis castigatione*, Venetiis, Apud Iuntas, 1595.

Avicena sistematizó con el *Canon* la ciencia médica de su época, consultando e interpretando especialmente las doctrinas médicas de Hipócrates y Galeno. La obra, dividida en cinco libros, recoge abundantes resultados de las observaciones de sus experiencias como médico, tales como los efectos nocivos para la salud producidos por la contaminación del agua y el suelo o como las enfermedades nerviosas o las referentes a la piel, entre muchas otras. Destaca también, por ejemplo, la incorporación en su texto de útiles consejos sobre la higiene, la salud infantil, el sueño, la cultura física, el aire y el medio ambiente, con el fin de prevenir enfermedades, consejos todos ellos utilizados no sólo durante la Edad Media sino incluso en la medicina moderna.

En primer lugar el porqué de la anotación de numerosísimas referencias médicas y en especial las relativas a Avicena hay que buscarlo en la finalidad última del texto que aquí se estudia. Así pues, Pedro afirma al inicio de las *Questiones De animalibus* que la finalidad última de éstas es el estudio del hombre:

> Postea queritur de subiecto istius scientie an homo sit subiectum uel animal […] uidetur quod hic determinet de homine, sed in scientia de plantis, planta est subiectum, ergo in hac homo erit subiectum (Peter of Spain, 2015: 115).

En efecto, al igual que el sujeto final de esta ciencia de los animales es el ser humano, del mismo modo el fin último de la medicina es también el ser humano, el más noble de los animales, y así lo afirma en otros textos como las cuestiones sobre la *Isagoge* (ms. Madrid, Biblioteca Nacional de España, 1877, f. 24va) o en *Super libro de crisi et super libro de diebus creticis* (ms. Madrid, BNE, 1877, f. 248ra)[4]. Por esta razón es lógico que en el *De animalibus* sean abundantes no sólo las referencias médicas sino también las controversias entre médicos y filósofos (Asúa, 1995: 45-66). Controversias que surgían, sin duda, entre los médicos que utilizaban especialmente los textos galénicos y árabes, y los filósofos que estudiaban la filosofía natural, y en particular los tratados biológicos de Aristóteles.

A continuación y a modo de ejemplo, vamos a ofrecer algunas de las innumerables citas que aparecen en el texto de las *Questiones* para dar una idea de los variadísimos temas médicos que se discuten, y que Pedro toma de prácticamente todos los libros del *Canon*. Sin embargo, debemos también tener en cuenta que algunas de las referencias que Pedro atribuye a Avicena no son originarias de él, sino que pertenecen a otros autores tales como Hipócrates, Aristóteles o Galeno, o simplemente provienen de la tradición enciclopédica.

Tras la lectura de las *Questiones* cabe destacar que el libro primero del *Canon* es uno de los más utilizados por Pedro, puesto que da múltiples referencias a los capítulos que versan sobre la teoría humoral, las complexiones, los elementos, los miembros y sobretodo las virtudes.

Para responder a las numerosas cuestiones sobre temas médicos Pedro Hispano hace coexistir las teorías galénicas con las doctrinas de Aristóteles

4. Ver la edición de la lista de cuestiones de estos dos textos en Salmón (1998).

y, con respecto a la teoría humoral[5], en abundantes partes de su comentario está presente la versión aviceniana, donde expone la concepción de los cuatro humores[6].

Con respecto a los cuatro humores, coincide con Avicena cuando, por ejemplo, anota que la primera de las humedades se halla en la cabeza de las venas pequeñas: «Propterea dicit Auicenna quod post quattuor humores sunt quattuor humiditates quarum prima est in capitibus paruarum uenarum […]» (Peter of Spain, 2015: 166). Avicena:

> Humor est corpus humidum, liquidum in quod in primis nutriens convertitur. Et que sunt non superfluitates sunt humores qui principali dispositione conuersi membris delegati fuerunt, sed nondum alicuius membrorum simplicium operatione perfecta pars effecti sunt, quorum sunt quatuor species. Una est humor in foraminibus extremitatum paruarum uenarum contentus membris simplicibus propinquarum imbibentium ea uel eam. Alia est humor per omnia simplicia transiens membra, sicut ros […] (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 4).

Sobre las complexiones Pedro habla ampliamente y cita en numerosísimas ocasiones a Avicena al tratar temas relacionados con los elementos, o sobre las diferencias de complexión entre los sexos o entre las edades del ser humano, e incluso cuestionándose en qué complexión domina más la audacia. Además, hay que destacar que prácticamente en todos estos temas aparecen expuestas las opiniones y controversias entre Aristóteles y médicos como Galeno y Haly, aparte de Avicena, claro está. Así, por ejemplo, en el siguiente fragmento se discute sobre si es mayor la audacia en la complexión colérica o en la sanguínea:

> Propterea audatia prouenit ex fortitudine uirtutis, sed abundantia sanguinis plus est in sanguineis quam in aliis, ergo sanguinea complexio est audatior aliis complexionibus.
> Contrarium dicit Galenus et Haly quod colerica complexio est magis audax. Propterea dicit Auicenna quod ex habundantia spirituum generatur audatia. Sed habundantia spirituum est maior in colerica complexione, quia spiritus sunt calidi et sicci sicut colerica complexio, ergo in colerica complexione est maior audacia (Peter of Spain, 2015: 338).

En relación con la fisiología y en concreto con las virtudes de las operaciones Pedro toma muchas referencias de Avicena. El médico árabe afirma que son tres las virtudes, y a cada una le otorga una sede. En primer lugar describe las virtudes vitales, cuya sede se halla en el corazón, en segundo lugar las animales, cuya sede reside en el cerebro, y en ellas se incluyen la virtud motiva y la sensitiva, y finalmente las virtudes naturales, que a su vez divide en dos según sus funciones: la nutritiva, cuya sede está en el hígado, y la generativa, que la tiene en los testículos (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 6, cap.1).

5. Peter of Spain (2015: 315-322); Avicena, *Canon* I, fen 1, doctr. 4.
6. Para la interpretación de la teoría humoral y las discusiones sobre ésta ver Ottosson (1984: 129-144) y de Souza Pereira (2007: 379-410).

Al hablar de la generación, aparte de tomar como base al estagirita, Pedro hace referencia tanto a Avicena como a Iohannitius al afirmar que la virtud informativa consta de cinco ramas:

> Contrarium autem dicit Auicenna et Iohannitius et alii auctores medicine quod uirtus generatiua habet quinque ramos uel uirtutes: perforatiuam, concauam, lenitiuam, asperitiuam, assimilatiuam (Peter of Spain, 2015: 392).

En Iohannitius se lee:

> Virtutis itaque trina fit partitio. Est uirtus animalis, est spiritualis, est et naturales […] Nam prior uirtus immutat cibum et ministrat uirtuti generanti sine informatione, secunda uero immutat et ministrat generanti uirtuti cum informatione. Sed informatiuae uirtutis operationes sunt quinque: assimilatiua, concaua, perforabilis, aspera et lenis […] (Ioannitius, *Isagoge* I, 5, 10).

Y en Avicena:

> Virtus uero informatiua imprimens est illa ex qua precepto sui creatoris procedit membrorum lineatio et ipsorum figuratio et concauitas et foramina et lenitas et aspiritas […] (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 6, cap 3).

Con respecto a la controversia que versa sobre el número de digestiones o virtudes en las que se divide la virtud nutritiva, y sobre el lugar donde se inicia la primera de ellas, Pedro expone esta controversia y explica cómo Avicena, a partir de la división que hace de la virtud nutritiva en cuatro fases: atractiva, retentiva, digestiva y expulsiva (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 6, cap. 3), enumera cada uno de los órganos donde se llevan a cabo. Así pues, las cuestiones que se exponen en el *De animalibus* radican en primer lugar sobre si en el hombre hay tres o cuatro digestiones, y en segundo lugar, si la primera empieza o no en la boca:

> Item queritur de contrarietate inter Auicennam et alios auctores, nam Auicenna ponit quattuor, alii autem tres solum.
> Postea queritur quare secunda digestiua fit per dua media scilicet in epate et in uenis et similiter prima. Nam dicit Auicenna quod chilus in mesenterium antequam subiteret epar est sicut latera carnis. Tertia digestiua completur in unico membro, unde quodlibet membrum facit ros, cambium et glutinum, e quo autem est a parte clibani. Nam procedit digestiua tertia per quattuor media. […] Sed Auicenna loquitur large de qualibet transmutatione et quia in uenis sanguis ingrossatur, ponit Auicenna quod tertia digestio fit in uenis […] (Peter of Spain, 2015: 317).

> Ponit enim Auicenna: prima in stomacho, secunda in epate, tertia in uenis, et quarta in omnibus membris […] (Peter of Spain, 2015: 167).

Lo que leemos en Avicena es:

> Debes autem scire quod sanguis et quod cum eo labit tertiam habet in uenis digestionem et cum per membra diuiditur ut unumquodque suum recipiat

> nutrimentum habet digestionem quartam. Superfluitas igitur digestionis prime que est in stomaco per intestinorum egreditur uiam et secunde digestionis que fit in epate superfluitas plurimum cum urina egreditur […] (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 4).

Y de nuevo en Petrus Hispanus:

> Circa secundum queritur primo utrum prima digestio incipiat in ore […]
> Circa primum sic dicit Haly: quod idem membrum numero non agit in diuersis operationibus, ergo cum os agrauat operationi uitali in anelando et etiam in loquendo, manifestum est quod non conuenit in operatione naturali, sed digestio est operatio naturalis, ergo prima digestio non incipit in ore.
> Contrarium autem dicit Auicenna quod prima digestio incipit in ore et terminatur in stomacho et intestinis (Peter of Spain, 2015: 315).

Otro de los temas que se debaten es si la sede de las virtudes animales se halla en el cerebro o en el corazón. Así pues, Haly dice que el corazón es la raíz de la virtud animal, y en cambio Avicena afirma que esta virtud se ubica en el cerebro, pues éste es el instrumento que manda las órdenes, y los nervios las reciben, siendo éstos los que intervienen principalmente en el movimiento del cuerpo y en los sentidos:

> Circa primum sic: spiritus sunt latores uirtutum, sed spiritus animales radicaliter sunt a corde quod ex uitalibus fiunt animales, ergo radix uirtutis animalis est in corde.
> Propterea dicit Haly quod cum sint tres uirtutes, uitalis, naturalis et animalis, uitalis est sicut radix aliarum, sed uirtus uitalis est in corde, ergo cor est principium et radix uirtutis animalis.
> Contrarium autem dicit Auicenna quod uirtus animalis est in cerebro.
> Propterea uirtus uitalis actiua est, uirtus sensitiua est passiua, ergo cum contraria non sint in eodem, ex quo uitalis est in corde, sensitiua non erit in corde (Peter of Spain, 2015: 183).

La fuente de Avicena: «et uidetur eis quod uirtutis animalis sedes sit cerebrum et ipsius ab eo proueniant operationes […]» (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 6).

Relacionada con este tema, podemos también señalar la controversia existente, y que aparece en varios fragmentos de las *Questiones,* sobre el origen de los nervios y el de las venas, ya que algunos autores discuten sobre si los nervios se originan en el cerebro o en el corazón, y si las venas salen del corazón o del hígado. En esta teoría Pedro coincide con Avicena (Peter of Spain, 2015: 167-168), y expone las aportaciones que hacen al respecto el filósofo, quien pone la salida de las venas en el corazón, y los médicos, como Avicena, que la ponen en el hígado (una excepción sería Isaac, quien la pone en el cerebro):

> Omnium uenarum quietarum origo est ab epate. Et quod in primis ab hepate oritur, sunt due uene, una a parte ipsius concaua oritur, cuius maius est iuuamentum in attrahendo ad hepar nutrimentum et uocatur porta et altera

> oritur a parte gibbosa cuius est iuuamentum nutrimentum ab hepate membris deferre et uocatur [uentrem habens] (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 6).

Íntimamente ligado con el estudio de los sentidos y sobre el que Pedro trata en las *Questiones* es el tema de la amistad y la enemistad entre los animales, y entre los animales y el hombre (Peter of Spain, 2015: 240-241), y para responder a la cuestión de por qué se da una u otra, y sus causas, Avicena afirma que existe una virtud comprehensiva oculta, que no siente, y que es la que hace, por ejemplo, que un determinado animal considere al lobo como su enemigo:

> Et uirtus quidem comprehensiua occulte et non sentiens est sicut genus exercet in eis […] Et haec quidem uirtus est instrumentum uirtutis quae proculdubio in animali est occulta comprehensiua et est esistimatiua et ipsa quidem est uirtus qua animal iudicat quod lupus est inimicus, et filius dilectus […] Amicitia enim et inimicitia non sensu sunt perceptae, neque sensus eas comprehendit neque de eis iudicat nisi uirtus alia […] (Avicenna, *Canon* I, fen 1, doctr. 6).

Con respecto a las cuestiones que versan sobre el estudio de los órganos del cuerpo, es el corazón del que posiblemente más se discute en el texto *De animalibus*, y en especial sobre su anatomía y funciones.

A modo de ejemplo en el libro segundo se cuestiona por ejemplo (Peter of Spain, 2015: 149-150):

a) acerca de la controversia entre el médico y el filósofo respecto al número de ventrículos;
b) por qué el corazón tiene forma piramidal o por qué razón la base del corazón se inclina hacia la parte derecha, y el cuerpo lo hace hacia la izquierda;
c) por qué en el hombre la base del corazón está en la parte superior y la punta está en la inferior, y en otros animales como en los peces está al revés, etc.

En relación al número de ventrículos se discuten diversas posturas (Peter of Spain, 2015: 149): así Aristóteles pone tres ventrículos y dice que las venas salen del corazón, y el médico, en cambio, afirma que sólo tiene dos y que las venas salen del hígado. En el texto del *Canon* se expone al respecto la doctrina galénica:

> Et in ipso sunt tres uentres, scilicet duo uentres magni et uenter quasi medius quem Galienus nominauit foueam aut meatum non uentrem ut sit ei receptaculum nutrimenti quo nutritur spissum frote simile substantie ipsius et minera spiritus generati in ipso a sanguine sutili et inter ambos sunt uie dilatantur in ipso qum dilatatur cor et coarctantur […] Et uene pulsatiles sunt arterie create et sunt nisi una earum habentes duas tunicas […] et origo arteriarum est ex uentre sinistro qui est unus duorum uentrium pectoris […] (Avicenna, *Canon* III, fen 11, tr. 1).

De este mismo modo Pedro sigue a Avicena cuando afirma que los espíritus se generan a partir de la sangre más sutil, y que las arterias se diferencian

de las venas porque las arterias tienen dos membranas, su origen se halla en el corazón y son más cálidas (Peter of Spain, 2015: 167-169).

En las *Questiones* Pedro habla extensamente sobre la noción de *spiritus*, y su necesidad, sobre si son necesarios para la unión del alma con el cuerpo, dónde y cómo se originan, etc., y apoya también la concepción médica de *spiritus* como el vehículo para las tres virtudes (Peter of Spain, 2015: 397-400).

Asimismo, sobre el origen de los espíritus ofrece diversas opiniones: la que afirma que los espíritus se pueden generar en cualquiera de las tres primeras digestiones, como dice Haly, o en la segunda digestión, como afirma el filósofo, quien parte de la base que el corazón es el principio de la segunda digestión, o en la tercera, como anota Avicena, puesto que según él los espíritus se producen a partir de las partes más sutiles del alimento.

Por otro lado, Avicena relaciona espíritu y alma, para él el alma es la *lux* espiritual, y los espíritus son los portadores de las virtudes del alma, y éstos están albergados en la parte derecha del corazón:

> Circa primum sic: unicuique membro est uirtus insita ad restaurandum deperditum, quia alio modo non posset continuari in esse. Ergo cum in quolibet membro deperdantur spiritus, in quolibet membro generantur, ergo cum in prima et secunda et tertia digestiua deperdantur spiritus, a qualibet istarum generatur spiritus.
> Propterea Ysaac dicit quod per aromatica confortantur spiritus in stomacho, et confortatur et reparatur digestio, ergo tam in prima digestiua quam in aliis generantur spiritus.
> Propterea in corde generantur, sed cor, secundum philosophum, est principium secunde digestiue, generat enim sanguinem secundum ipsum, ergo a secunda digestiua generantur spiritus.
> Contra dicit Auicenna quod ex grossiori parte nutrimenti fit membrum uel pars membri, ex subtiliori calor naturalis et spiritus, sed membrum uel pars membri non fit nisi a tertia digestiua, ergo spiritus generantur a tertia digestiua […]
> Circa primum sic dicit Auicenna: quod ex partibus subtilibus nutrimenti uel seminis fit membrum uel pars membri ex subtilioribus spiritus, ergo ex subtilissimis fiet anima […] (Peter of Spain, 2015: 399 et 402).

> Propterea anima est lux spiritualis, ergo uiuens animam cum corpore debet habere naturam lucis, sed hic est spiritus, ergo spiritus est necessarius.
> Propterea anima debet dare sensum et motum corpori per suas uirtutes. Sed uirtus non potest operari sine deferente. Ergo cum spiritus sint latores uirtutum, sicut dicit Auicenna, spiritus sunt necessarii […] Et quia uirtus defertur mediante spiritu, quia eadem est natura medii organi et obiecti, ideo medium deferens uirtutem debet habere naturam lucis et propter hoc spiritus est necessarius, quia est lux uel effigiem lucis habens, sicut dicit Auicenna […] (Peter of Spain, 2015: 397).

> Circa quartum queritur primo utrum uita in corpore determinet sibi aliquod membrum et si sic, utrum illud membrum sit cor […] In contrarium est Aui-

> cenna qui dicit quod cor est domicilium anime et eius habitator est anima, ergo mediante corde inest uita omnibus aliis membris […] Iusta hoc queritur de controuersia inter philosophum et medicum, philosophus enim ponit tantum unum principium uite scilicet cor, et medicus ponit quattuor membra principalia, cor, epar et cerebrum et testiculos […] In corde enim generatur calor et spiritus ex quibus conseruatur uita in omnibus membris, et sic uita principalius est in corde quam in aliis membris, et sic loquitur Auicenna etiam philosophus (Peter of Spain, 2015: 341).

Con respecto al tema de la generación son múltiples las cuestiones que Pedro anota y sobre las que aporta diversas doctrinas que atribuye al propio Avicena, quien a su vez, sin embargo, en algunas ocasiones las bebió de otros autores precedentes. Un ejemplo claro lo vemos en los argumentos que se aportan para la diferenciación entre el esperma masculino y el femenino, puesto que no son originarios de Avicena sino del propio Aristóteles (Peter of Spain, 2015: 378-384; Avicenna, *Canon* III, fen 20, tract. 1).

Asimismo, en cuanto a la formación del embrión, Pedro vuelve a hacer referencia a Avicena y discute múltiples cuestiones tales como:

a) si es más necesaria la placenta o el corazón (Peter of Spain, 2015: 405);
b) qué órgano se genera primero, pues siguiendo a Avicena se dice que a partir del esperma se generan dos bolsas, en una de ellas se halla el corazón y en la otra el hígado (Peter of Spain, 2015: 407);
c) o sobre la controversia que versa en relación a si el macho se forma más rápidamente que la hembra o al contrario. Y en cuanto a esto, parece ser que ambos autores coinciden en que el macho ya está formado en treinta días, y la hembra necesita cuarenta, a diferencia de lo que opinan otros autores (Peter of Spain, 2015: 268-270);
d) en relación al momento del parto se pregunta en qué mes de la gestación es preferible que el niño nazca, y en este punto Pedro sigue a Avicena al explicar cuál es el grado de formación y el estado del feto durante el séptimo, octavo y noveno mes, y qué sucede si el niño nace durante uno de esos meses (Peter of Spain, 2015: 275-276; Avicenna, *Canon* III, fen 21, tract. 2).

Así pues, con relación a la formación del hígado y del corazón leemos: «Ad oppositum est philosophus, dicens quod corpus generatur et Auicenna dicit quod ex spermate generantur due ampulle, ex una cor et ex alia epar, et ultimo membra replentia» (Peter of Spain, 2015: 407).

Y en Avicena:

> Et creatur illud membrum ex eo secundum modum quem exposuimus et declarauimus in libris principorum et propter illud reperitur exsuflatio tota impelli ad medium humiditatis, ut preparetur locus cordis, deinde fiunt a latere eius dextro et a latere eius supremo due uesice quasi ramificate ab eo et tangentes ipsum usque ad horam, deinde separantur ab eo et discernuntur

> et fit prima illud, ex quo creatur cor et dextra illud ex quod creatur hepar et impletur alia sanguine ad albedinem decliui […] (Avicenna, *Canon* III, fen 21, tract. 1).

De las más de cuarenta enfermedades y dolencias que se enumeran y se comentan a lo largo de las *Questiones* cabe destacar que las referidas a los animales son más bien escasas con relación a las referidas al hombre[7]. Del amplio número de cuestiones que versan sobre estas últimas apuntaremos, a modo de ejemplo, las relativas a las enfermedades hereditarias, y en concreto a la lepra, sobre la que Avicena aportó importantes novedades en cuanto a su tratamiento.

Pedro cuestiona si enfermedades como los cálculos, la lepra, la podara o la quiragra son o no hereditarias, y con respecto a los cálculos y a la lepra parece dar una respuesta afirmativa, para lo cual se basa en las aportaciones de Avicena.

> Postea queritur de morbis hereditariis, ut calculus, lepra et huiusmodi sunt morbi hereditarii. Hii enim sunt ex his uel ex eis que exhereditantur sicut dicit Auicenna […] (Peter of Spain, 2015: 272).

> […] lepra est infirmitas mala, proueniens ex sparsione cholerae nigrae in corpore toto, quare corrumpitur complexio membrorum et forma ipsorum et figura eorum […] et causae eius iuuatiuae sunt oppilatio pororum, quare praefocatur calor innatus et infrigidatur sanguis, et ingrossatur […] quoniam aegritudo est [iuuadens] et quandoque accidit propter haereditatem et propter complexionem [embryonis] ex qua erratus est in se ipso propter complexionem, quae est ei aut acquisitam in matrice propter dispositionem […] (Avicenna, *Canon* IV, fen 3, tract. 3).

Con esta breve anotación sobre las referencias a la lepra concluimos la enumeración de esta selección de ejemplos, pues enumerarlos todos sería imposible en este trabajo. Selección que demuestra la basta influencia del *Canon* en los múltiples temas médicos que se exponen en las *Questiones.*

Así pues, hemos intentado demostrar, tras analizar y enumerar los juicios y doctrinas tanto de Aristóteles como de varios médicos, que Pedro bebe del conocimiento médico de Avicena, y en muchos casos concuerda con él, sirviéndole de base para reafirmar sus propias opiniones.

Asimismo también podemos plantear la idea que anunciábamos al principio de este trabajo, y es que las *Questiones,* por su contenido médico, no sólo debieron servir como obra de estudio y análisis para los estudiantes de filosofía y biología aristotélica, sino también para los de medicina.

7. Algunas de las enfermedades citadas son: la apoplejía (Peter of Spain, 2015: 172), la artética (*idem,* 265, 268), los cálculos (*idem*, 239, 272), la disentería (*idem,* 280-281, 316), la epilepsia (*idem*, 370), la escrófula (*idem*, 237-238), la estranguria (*idem,* 237-238), hidropesía (*idem,* 370), la peste (*idem,* 237-238), la podagra (*idem,* 237-239, 272-273), la pasión iliaca (*idem*, 238), la lepra (*idem,* 235-236, 239, 272), la ictericia (*idem*, 346-347), etc.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Avicenna, *Canon medicinae*. Ms. London, British Library, Harley 3744.
— *Canon medicinae*. Ms. London, British Library, Harley 3757.
— *Avicennae Canon medicinae*: quo universa medendi scientia pulcherrima et brevi methodo planissime explicatur; Eiusdem de viribus cordis; Removendis nocumentis in regimine sanitatis; Syrupo acetoso…Ex Gerardi Cremonensis versione et Andreae Alpagi Belunensis castigatione, Venetiis, Apud Iuntas, 1595.
Peter of Spain (2015). *Questiones super libro De Animalibus Aristotelis*. Critical Edition with Introduction by Francisca Navarro Sánchez. Farnham-Burlington, VT: Ashgate.

Estudios

Asúa, Miguel de (1991). *Organization of Discourse on Animals in the thirteenth Century: Peter of Spain, Albert the Great and the Commentaries on de animalibus.* Unpublished PhD thesis, Notre Dame University, IN.
— (1995). «El comentario de Pedro Hispano sobre el *De animalibus.* Transcripción de las *Quaestiones* sobre la controversia entre médicos y filósofos». *Patristica et Mediaevalia*, 16, 45-66.
De Rijk, Lambertus Marie (1970). «On the life of Peter of Spain. The author of the *Tractatus* called afterwards *Summule Logicales*». *Vivarium,* 8, 123-154.
Jacquart, Danielle (1985). «La réception du Canon d'Avicenne: Comparaison entre Montpellier et Paris aux xiii^e^ et xiv^e^ siècles». En: *110^e^ Congrès national des sociétés savantes. Colloque sur l'Ecole médicale de Montpellier*. Montpellier, 69-77.
Meirinhos, José Francisco (1996). «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, 51-76.
— (2000). «Giovanni XXI, Papa». In: *Dizionario biografico degli italiani*, volume 55. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 600-611.
— (2007). «As obras atribuídas a Pedro Hispano». In: Meirinhos, José (ed.). *Estudos de Filosofia Medieval: autores temas portugueses*. Porto Alegre: EST Edições — EDIPUCRS, 156-158.
Navarro Sánchez, Francisca (2011). «Aproximación a las fuentes en las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* de Pedro Hispano». In: Martínez Gázquez, José; de la Cruz Palma, Oscar; Ferrero Hernández, Cándida (Coord.). *Estudios de Latín Medieval Hispánico: Actas del V Congreso Hispánico de Latín Medieval, Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009*. Florencia: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 147-158.
Ottosson, Per-Gunar (1984). *Scholastic Medicine and Philosophy*: *A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca.1300-1400)*. Nápoles: Bibliopolis, 129-144.

Salmón, Fernando (ed.) (1998). *Medical Classroom Practice. Petrus Hispanus' Questions on Isagoge, Tegni, Regimen acutorum and Pronostica, c. 1245-50: MS. Madrid B.N. 1877, fols 24rb-141vb* (Articella Studies 4). Cambridge: Wellcome Unit for the History of Medicine; and Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Historia de la Ciencia.

Souza Pereira, Rosalie Helena de (2007). «A arte medica de Avicena e a teoria hipocrática dos humores». In: Souza Pereira, Rosalie Helena de (ed.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 379-410.

Francisca Navarro Sánchez estudió Filología Clásica en la Universidad Autónoma de Barcelona, obteniendo en dicha universidad el título de Doctora en Filología Clásica en el año 2009. Desde 1995 trabaja como profesora de latín de educación secundaria en el Departamento de Educación de la Generalitat de Catalunya. Desde 2009 ha participado en diversos proyectos de investigación: «La percepción del Islam en la Europa cristiana. Las traducciones latinas del Corán y la literatura de controversia islamo-cristiana», dirigido por el profesor José Martínez Gázquez de la Universitat Autònoma de Barcelona (2009-2011); «La construcción de la identidad europea occidental. Textos, contextos y discursos de controversia frente al Islam y el Judaísmo», dirigido por la profesora Cándida Ferrero de la Universitat Autònoma of Barcelona (2012-2014). En 2015 publicó el libro: *Peter of Spain, Questiones super libro de animalibus Aristotelis, Critical Edition with Introduction*. Desde 2016 es miembro del proyecto de investigación «Edición crítica y estudio de las obras atribuidas a Pedro Hispano — 1» dirigido por el profesor José Meirinhos de la Universidade do Porto.

Francisca Navarro Sánchez studied Classical Philology at the Universitat Autònoma of Barcelona. In 2009 she obtained her PhD at the Universitat Autònoma of Barcelona. Since 1995 she is working as a teacher of Latin for the Department of Education of the Government of Catalonia. Since 2009 she has been a member of several research teams: "Perception of Islam in Christian Europe. The Latin translations of the Koran and the Christian-Islamic literature of controversy", directed by José Martínez Gázquez at the Universitat Autònoma of Barcelona (2009-2011); "The construction of European Western identity. Texts, contexts and discourses of polemics against Islam and Judaism" directed by Cándida Ferrero at the Universitat Autònoma of Barcelona (2012-2014). In 2015 she published the book: *Peter of Spain, Questiones super libro de animalibus Aristotelis, Critical Edition with Introduction*. Since 2016 she is a member of the research team "Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus – 1" directed by José Meirinhos at the Universidade do Porto. Her principal lines of research are the edition and study of Latin texts of the Middle Ages.

Ordem e hierarquia no comentário a *De angelica hierarchia* de pseudo-Dionísio atribuído a Petrus Hispanus

João Rebalde
Universidade do Porto
jrebalde@letras.up.pt

Resumo

Entre as numerosas obras atribuídas a Petrus Hispanus dispomos de um conjunto de comentários a Pseudo-Dionísio Areopagita, intitulados *Expositio librorum Beati Dionysii*, que seguem o conteúdo da *Extractio In Libros Beati Dionysii Areopagitae* de Tomás Gaulês. O nosso estudo centra-se particularmente no comentário a *De angelica hierarchia*, procurando relevar as posições do autor acerca da ordem e da hierarquia. No âmbito deste objetivo tratamos a relação entre unidade e multiplicidade; a definição da hierarquia e o seu fim próprio; o reflexo da ordem e da hierarquia angelical na humana; e o melhor modo para conhecer Deus.

Palavras chave: Petrus Hispanus; Pseudo-Dionísio Areopagita; *De angelica hierarchia*; ordem; hierarquia

Abstract. *Order and Hierarchy in the Commentary to the* De angelica hierarchia *of Pseudo-Dionysius attributed to Petrus Hispanus*

Among the works attributed to Petrus Hispanus there is a set of commentaries to Pseudo-Dionysius Areopagite, entitled *Expositio librorum Beati Dionysii*, which follow the content of the *Extractio In Libros Beati Dionysii Areopagitae* by Thomas Gallus. Our paper focuses on the commentary to the *De angelica hierarchia*, aiming to highlight the author's positions on order and hierarchy. Within this objective we deal with the relation between unity and multiplicity; the definition of the hierarchy and its own end; the reflection of the order and of the angelic hierarchy in the human hierarchy; and the best way to know God.

Keywords: Petrus Hispanus; Pseudo-Dionysius Areopagite; *De angelica hierarchia*; order; hierarchy

Sumario

1. Contextualização geral
2. As questões da ordem e da hierarquia no comentário a *De angelica hierarchia*
3. Últimas considerações
Referências bibliográficas

ISBN 978-84-490-8043-2

1. Contextualização geral

1.1. O comentário atribuído a Petrus Hispanus

O século XIII contribuiu decisivamente para a difusão da obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, na época ainda identificado com o discípulo de São Paulo convertido em Atenas. Para esta difusão foi importante o interesse dos mais salientes teólogos da época, entre os quais Alberto Magno, Roberto Grosseteste, Pedro de João Olivi, Tomás de Aquino, Tomás Gaulês ou Adão Marsh. Escreveram amplos comentários que circularam juntamente com as traduções de Hilduíno, Escoto Eriúgena ou João Sarraceno[1]. Ao longo do século floresceram versões e comentários da obra dionisiana com diferentes alcances. Uns têm uma finalidade mais académica, outros menos elaborados e autónomos, circulando entre monges e padres, funcionam como guia de leitura e de explicação dos escritos.

É neste contexto histórico e cultural do século XIII que encontramos os comentários atribuídos a Petrus Hispanus, intitulados *Expositio librorum Beati Dionysii*, escritos muito provavelmente entre 1238 e 1250. Trata-se de comentários à obra completa (exceção feita às quatro últimas cartas) e têm como texto de base a tradução latina do cónego agostiniano João Sarraceno, datada de 1167, que surge a pedido de João de Salisbúria. Esta tradução aparece incorporada na *Expositio* de Petrus Hispanus, intercalada com o respetivo comentário.

O comentário completo encontra-se em quatro manuscritos, um quinto manuscrito contém apenas o comentário à *Teologia Mística*. A partir de dois dos quatro manuscritos com o texto completo, o de Munique (do século XIII) e o de Besançon (do século XIV)[2], Manuel Alonso editou toda a *Expositio* em Lisboa em 1957, através do Instituto de Alta Cultura e do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia[3]. Esta edição, que não é crítica, é ainda acompanhada no mesmo volume pela obra *Extractio In Libros Beati Dionysii Areopagitae*[4] de Tomás Gaulês, escrita por volta de 1238, a partir da edição de Dionísio Cartusiano, de 1556. Tomás Gaulês é um dos mais conhecidos comentadores do corpo dionisiano, ao qual dedicou ainda um segundo comentário, *Explanatio in Libros Dionysii*[5]. Os dois comentários de Tomás Gaulês são diferentes entre si. A *Extractio* é um comentário mais simples e menos autónomo, vocacionado para uma difusão mais ampla e para um público menos exigente, enquanto a *Explanatio* é um comentário mais extenso, reflexivo, independente e rico em referências.

1. Sobre as traduções e os comentários à obra dionisiana: *vd*. Dondaine (1953), Luscombe (1978) e Castro (2016)
2. Conhecem-se, por via do contributo de James McEvoy, outros manuscritos: Viena (séc. XIV), Zurique (séc. XV) e Dublin (séc. XV).
3. Cf. Alonso (1957).
4. No nosso estudo utilizamos a edição de Manuel Alonso (1957: 507-671).
5. Para esta obra utilizámos a edição de Declan Lawell (2011).

1.2. O problema da autoria

As semelhanças entre o texto da *Expositio* atribuído nos manuscritos a Petrus Hispanus e o da *Extractio* de Tomás Gaulês estão na origem de uma longa polémica em torno da sua autoria[6]. É este aspeto que justifica a inclusão dos dois textos na edição feita por Alonso.

No âmbito desta controvérsia e da proximidade entre os textos, autores como Umberto Gamba e James McEvoy chegam a propor que a *Expositio* seja uma obra de Tomás Gaulês. Uma leitura diferente proporcionam os trabalhos de João Morais Barbosa, José Maria da Cruz Pontes, José Meirinhos e do próprio Manuel Alonso. Este último bate-se na introdução da sua edição pela defesa da irredutível originalidade do comentário de Petrus Hispanus[7]. Por sua vez, o trabalho de José Meirinhos, que visa discutir o problema da autoria do *corpus petrinicum*, critica as generalizações que sustentam a tese de que o autor da *Expositio* é Tomás Gaulês, expondo a falta de elementos específicos que possam fundamentar com segurança uma decisão, deslocando a questão para um nível mais amplo e profundo, para a identidade particular do Petrus Hispanus a que são atribuídos os comentários.

É inegável a proximidade entre a *Expositio* e a *Extractio*, provavelmente porque a primeira foi escrita a partir da segunda. O autor recorre amplamente à paráfrase, elaborando um texto pouco autónomo. Certamente seria destinado a um público semelhante. No entanto, encontramos algumas iniciativas de cunho próprio[8], como a inclusão de prólogos; um resumo no início de cada capítulo; e a introdução de notas e esquemas com diversas configurações. Estas iniciativas acabam por ser o contributo mais pessoal do autor ao longo do comentário.

A dúvida sobre a autoria continua em aberto. Seja como for, mais além do mistério em torno da identidade do autor, o comentário tem uma independência hermenêutica que deve ser valorizada e estudada e que transcende as dúvidas acerca da autoria.

2. As questões da ordem e da hierarquia no comentário a *De angelica hierarchia*

O texto do comentário a *De angelica hierarchia* está dividido em 15 capítulos que acompanham o itinerário proposto por Dionísio. Tendo em conta as características apontadas, o nosso estudo procura relevar, no âmbito do tema a que nos dedicamos, os elementos de cunho pessoal introduzidos pelo autor e a influência do texto da tradução de Sarraceno e os comentários de Tomás Gaulês.

Neste sentido, um dos elementos introduzidos por Pedro é desde logo o pequeno resumo introdutório do começo do primeiro capítulo, onde explica

6. Sobre a polémica da autoria e as diversas posições: *vd*. Meirinhos (2002: 249-264); Pontes (1972: 31-50); e Alonso (1957: XV-LXIX).
7. *Vd*. Alonso (1957: XVII).
8. *Vd*. Alonso (1957: XXVIII e ss).

o sentido do pensamento dionisiano sobre a questão da relação da unidade e da multiplicidade. Este resumo não aparece nem no próprio Dionísio, nem nos comentários de Tomás Gaulês. Pedro sublinha o sentido do título: a iluminação divina dirige-se aos seres posteriores e menos perfeitos de diversos modos, sem que perca nada da sua unidade, pensada como emanação divina. Veja-se a passagem:

> divina autem illuminatio hic appellatur omnis divine cognitionis a Deo emanatio. Que licet motu bonitatis Dei diversimode procedat ad communicandum se creaturis, nichilominus tamen aliis facta per communionem multiplex, in se tamen manet simplex, a se non divisa (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 10, 15-20)[9].

Esta citação mostra a síntese que Pedro faz do texto de Dionísio. A iluminação emana de Deus e comunica-se a todas as criaturas de diversos modos segundo a natureza de cada uma, segundo aquilo que podem ou conseguem receber. Esta procedência está também intrinsecamente ligada à bondade divina. Os modos segundo os quais a iluminação se comunica às criaturas supõem uma complexa relação entre unidade e multiplicidade, tomando um dos tópicos fundamentais da obra dionisiana. Pedro acrescenta que a iluminação se comunica a todas as criaturas no âmbito da sua natural diversidade não perdendo a sua simplicidade, enquanto proveniente da unidade. A iluminação que provém de Deus não se faz múltipla em si e por si. Antes pelo contrário, mantém-se simples e indivisível. É múltipla apenas por via dos outros, os que dela comungam. Este ponto faz ressaltar um aspeto interessante da síntese de Pedro. De facto, as criaturas, aqui os outros relativamente à unidade, são responsáveis pela multiplicidade da unidade da iluminação proveniente de Deus, precisamente pelas determinações subjacentes à sua possibilidade de receber essa iluminação, recebendo-a cada uma de acordo com a sua natureza determinada e, dessa forma, determinando-a. No entanto, essa unidade irredutível que está a montante da multiplicidade provocada pelas criaturas assegura que a multiplicidade destas ainda assim seja una. Desta forma a iluminação divina permite a unidade da totalidade das criaturas, em si mesmas diversas, que as suas diferenças fundamentais sejam absorvidas numa só unidade, uma ordenação colocada nos termos de uma comunhão. Esta ideia expressa-se bem no resumo:

> Et non tantum hoc facit, ut aliis communicata in se maneat simplex, set etiam ea que ab ipsa illimunantur et illa illi per ipsam et sibi ipsis per illam invicem uniuntur. Divina igitur illuminatio ad nos veniens et simplex est a se non recedendo et efficax est illuminatio a se sibi et invicem uniendo (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 10-11, 20-2).

Pedro capta bem os matizes do texto dionisiano, evidenciando nas passagens que vimos essa relação fundamental da unidade com a multiplicidade e

9. Para as referências ao comentário de Petrus Hispanus usámos sempre a edição de Manuel Alonso (1957).

da multiplicidade com a unidade, de um múltiplo que é sempre uno. O que assistimos é a uma valorização dessa complexa relação.

A iluminação depende da Luz divina, que para Dionísio é Cristo, referindo-se a ele como a «Luz do Pai», numa alusão ao Evangelho de São João, colocando o elemento cristão na matriz neoplatónica, especialmente via Proclo. Cristo surge como Luz e veículo para Deus, que é entendido como princípio da Luz:

> Igitur Ihesum invocantes quod est paternum lumen, quod est quod verum est quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad principem luminis patrem adductionem habuimus, ad sanctissimorum eloquiorum a patribus traditas illuminationes, sicut possibile est, respiciamus, et ab ipsis significative nobis et sursum active manifestas celestium mentium ierarchias, sicut potentes sumus, inspiciamus (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 14, 1-7).

Pedro dará especial atenção a esta passagem de Dionísio e à introdução do elemento cristão na matriz neoplatónica, como testifica a sua iniciativa de elaborar um esquema explicativo que não encontramos nos comentários de Tomás Gaulês. O esquema diz:

> conmendatur hic Ihesus a quinque: primo a paternali processione, ibi: qui est paternum lumen. Secundo ab eternali substantificatione, ibi: quod est. Tertio ab ineffabili cognitione, ibi: quod verum est. Quarto a communi omnium illuminatione: quod illuminat omnem hominem, etc. Quinto a ad fontem luminis perductione, ibi: Per quem ad principem luminis, etc. (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 15, 13-22).

Como se pode ver, o esquema remete para as primeiras linhas do trecho de Dionísio que citámos. Procura reunir cinco aspetos que distinguem o papel de Cristo, sendo eles luz, ser, verdade, iluminação e princípio de iluminação de todos os seres humanos, e faz associar estes aspetos, fiel aos elementos neoplatónicos presentes no texto de base, à processão Deus-Cristo, à substância eterna, ao conhecimento inefável e à iluminação e retorno a Deus. O esquema introduzido por Pedro percorre desta forma as complexas relações de hierarquia, da permanência e unidade primeira de Deus, à processão, à substância eterna, à relação da unidade com a multiplicidade, à iluminação de todos os seres e ao retorno e à salvação por via de Cristo. Esta esquematização mostra também uma valorização da relação entre a tradição cristã e neoplatónica, apreciando-se a forma como Pedro num pequeno esquema oferece um sintético percurso de leitura.

Ainda no primeiro capítulo e após a passagem que citámos acima, Dionísio explica a necessidade de uma conversão virada para Deus como fim último da criatura, sempre mediada por Cristo, assistida também por uma ampla hierarquia de seres angelicais e que encontra nas Sagradas Escrituras e na Eucaristia os meios por excelência de comunicação e participação. Dionísio insiste ainda na necessidade de uma acomodação da iluminação divina à natureza humana e de uma revelação da dimensão espiritual através dos símbolos e das analogias.

Pedro introduz um amplo trecho de comentário, de cunho próprio, precisamente para explicar estas posições dionisianas:

> thearchicum radium. Nota quod thearchicus radius est splendidus divinae sapientiae intellectus, qui revelate a celestibus mentibus contemplatur, set velate a nostra ratione conspicitur. Mens enim nostra materiali corpori unita ad immaterialia contemplanda non nisi mediantibus materialibus adminiculis elevatur. Et ideo radius sapientiae sub velaminibus rerum nobis familiarum est occultatus a divina bonitate, ut per ipsarum collationem et inspectionem, citius a nobis sit cognitus. Noli igitur timere. Noli diffidere de profectu sapientiae. Quoniam si eius radius tibi circumvelatus apparet, set est tibi familiaris fructus utpote tuis armis amictus. Quere igitur ipsum sub illis et tibi se denudabit. Investiga illum et tuis mentalibus oculis radiabit. Non enim tibi apparet velatus, ut a te sicut alienus non videatur, set ut a te sicut tuus et tuis circumtectus velaminibus diligentius et familiarius ac dulcius exquiratur (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 16, 17-32).

Pedro explica a necessidade de a sabedoria divina se apresentar através das coisas materiais para dessa forma compatibilizar e acomodar o conhecimento e a iluminação à possibilidade imposta pela natureza humana, caraterizada por a mente estar unida a um corpo material. Esta dificuldade está para Pedro na origem do velamento do que é espiritual. A sabedoria e a verdade de Deus estão ocultas nas coisas materiais quotidianas precisamente porque são de natureza espiritual. Para que se possa alcançar o que é espiritual é necessária uma outra forma de conhecer, mais elevada e contemplativa, apenas com os *olhos da mente*, o que supõe uma *conversão*. Na medida em que há um velamento e uma verdade oculta de natureza espiritual que não é dada a conhecer imediatamente no âmbito material e se exige uma elevação contemplativa, as coisas materiais podem contribuir e auxiliar no conhecimento das espirituais, funcionando como *escada*, e nesse sentido o que vela ajuda a desvelar e a conhecer.

O que se valora a seu modo é de certa forma a doutrina da escada do sensível ao inteligível que Platão defende no *Banquete* e que se assume como uma constante nos escritos de matriz neoplatónica. Pedro, aqui já parafraseando o comentário de Tomás Gaulês, comenta precisamente o contributo da ordem e das belezas sensíveis para a elevação às coisas inteligíveis e a Deus, um auxílio material para uma elevação ao âmbito espiritual. No entanto, vai mais além do Abade de Vercelli, ao incluir uma nota de sua iniciativa onde sublinha que o ser humano é constituído por alma e corpo, explicando que este necessita apoiar-se nas coisas materiais porque são aquelas que estão mais próximas e são mais familiares. Citamos aqui o corpo completo da nota em causa:

> quoniam neque possibile. Nota ibi quod cum homo compositus sit ex anima et corpore, cum anima sit invisibilis et corpus visibile, prius ei nota sunt que visibilia sunt quam que sunt invisibilia, quia magis ei sunt familiaria. Unde cum secundum Apostolum prius sit quod animale est, deinde quod spiritale, et spiritualia inter materialia lateant, prius oportet animum inducere ad cognitionem invisibilium ut utatur materialium manuductione quam immediata

> ipsorum invisibilium perfruatur contemplatione, ut verbi gratia: si quis autem non apparentem pulchritudinem velit cordi ostendere, cogitet quia qualis est materialis substantia in mundo, talis est radius sapientie in animo. Et qualis est sapientia in animo, talis et ultra quam dici potest splendidius, est Deus in celo empyreo vel etiam in se ipso. Vides ergo primum. Ex primo cogita secundum. Ex secundo concipe tertium (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, pp. 17-18, 31-12).

Destaca-se nesta passagem a importância que as coisas materiais assumem na condução da alma para o espiritual, do visível ao invisível. O ser humano eleva-se assim por via da imitação, dos símbolos e das analogias, mas sempre pela mediação de auxílios espirituais.

A forma como a verdade e a sabedoria divinas estão ocultas e veladas supõe um problema considerável para aquele que as investiga. Pedro dirá algumas palavras suas, no trecho antes citado, que refletem a sua leitura: «noli igitur timere. Noli diffidere de profectu sapientie» (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 16, 25). Apesar do âmbito espiritual estar velado e oculto ao ser humano enquanto está unido a um corpo material, dá-se a ver, revela-se. O que o autor realça é assim o papel central desempenhado pela providência divina, que de outra ordem encontra os caminhos para comunicar, um natural tocado permanentemente de sobrenatural, onde menos se espera: «quere igitur ipsum sub illis et tibi se denudabit» (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 16, 27).

Na obra dionisiana o ser humano descobre-se numa hierarquia de seres, composta por diversos graus, que tem subjacente uma complexa estrutura de diferentes mediações e perfeições. Dionísio define-a desta forma:

> est quidem Ierarchia, secundum me, ordinatio sancta et scientia et operatio ad deiformem, sicut possibile est, assimilata, et ad inditas ipsi a Deo illuminationes iuxta proportionem ad Dei inmitativum sursumacta (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 34, 1-8).

Como vemos, o autor define a hierarquia como uma ordem sagrada de seres dependentes da iluminação de Deus, em que todos procuram, dentro das suas diferentes possibilidades, ser o mais possível semelhantes ao criador, através do conhecimento e da ação.

Pedro escreve uma pequena introdução ao capítulo III, também de cunho próprio e que não se encontra nos comentários de Tomás Gaulês, onde aborda a definição dionisiana de hierarquia. Citamos aqui a passagem completa:

> comendatur autem hic Ierarchia a sex: primo a sanctitate, quam habet in affectu, ibi: sancta; secundo ab ordinatione quam habet in gradu, ibi: ordinatio; tertio a scientia quam habet in intellectu, ibi: scientia; quarto ab operatione quam habet in actu, ibi: operatio; quinto ab assimilatione quam habet in habitu, ibi: ad deiformem, sicut in desiderio vel appetitu, ibi: ad inditas ipsi a Deo illuminationes iuxta proportionem sursumacta. — Utilitas autem Ierarchie est assimilari Deo et uniri: assimilari scilicet per refulgentiam luminis veritatis in

> intellectu; uniri vero per affluentiam dulcedinis divine bonitatis in affectu, ut videlicet assimilativo sit luminosa et unitio saporosa (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 33, 15-28).

Esta passagem do comentário de Pedro incide sobre o texto de Dionísio que citámos acima, realçando diversos aspetos na sua definição de hierarquia e do seu fim. Na definição identifica seis aspetos, sendo estes a santidade, a ordem, o conhecimento, a operação, a semelhança a Deus nos hábitos e o desejo espiritual de união com Deus. Repare-se na forma prática e simples como o comentário abarca os elementos fundamentais da definição dionisiana, realçando a santidade da ordem de seres dependente da iluminação divina, o conhecimento e a ação dos seres voltada para a procura de uma semelhança com Deus, assim como no desejo de uma união espiritual.

A par da definição, Pedro acrescenta no seu resumo que a utilidade da hierarquia é conseguir a semelhança e a união com Deus, tal como se indica nesta passagem da obra de Dionísio: «intentio igitur Ierarchie est ad Deum, sicut est possibile, assimilatio et unitio […]» (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 34, 24-25). Neste seguimento, Pedro dá uma explicação mais autónoma do texto comentado, ao dizer que a semelhança se dá pela luz da verdade no intelecto e a união pela doçura da vontade divina no amor. À semelhança corresponde o luminoso, à união o saboroso. Note-se aqui um certo pendor místico da iniciativa de Pedro, ao jeito do estilo dionisiano. Mais adiante, ao longo do capítulo III, já parafraseando a *Extractio* de Tomás Gaulês e também seguindo de perto a tradução de Sarraceno, Pedro considera que o nome de hierarquia é atribuído a um conjunto de seres racionais ordenados de modo distinto por graus e funções, que reflete o conhecimento e as ações divinas, e que se assemelha a Deus segundo as possibilidades de cada ser. Assim, a perfeição da hierarquia existe para cada um de modo diferente, segundo o grau com que seja reconduzido à imitação do divino e tornado cooperador. Deus gera em todos uma conformidade na medida do possível e é dessa forma que se estabelece uma ordem dividida por graus e funções. A ordem da hierarquia tem de ser descendente e *degradativa*, os superiores medeiam os inferiores, expondo-se desta forma a estrutura de mediações que encontramos no texto dionisiano e na tradição neoplatónica em geral.

As ordens superiores purificam, iluminam e aperfeiçoam as inferiores, adequando-se à peculiaridade de cada um dos seres hierárquicos, de tal forma que todos possam participar na felicidade divina. Pedro acrescenta que Deus não tem qualquer dissemelhança e, por isso, purifica, está pleno de uma luz eterna que ilumina e, na medida em que é plena, nada lhe falta, por isso, aperfeiçoa. Deus é assim purificador, iluminador e aperfeiçoador. É neste contexto que acrescenta uma breve nota de sua iniciativa. Citamos a nota completa:

> purgatio est recessus ab ignoto per fortitudinem divini amoris. Illuminatio est accessus ad cognitum per virtutem divini splendoris. Perfectio est unitio ad id ipsum per magnitudinem divini dulcoris (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 37, 11-16).

O bonito texto da nota, a que não é alheio uma vez mais um certo pendor místico que já assinalámos acima, acrescenta que o amor divino liberta da ignorância e isso é a purificação, que abre para o conhecimento espiritual, que é a iluminação, e a união com Deus, que é a perfeição. Assim, se tivermos em conta esta nota juntamente com o resumo introdutório do começo do terceiro capítulo que citámos acima, encontramos aspetos particulares da leitura que Pedro faz do texto dionisiano, uma leitura própria, diversa das suas principais fontes, nomeadamente da tradução de Sarraceno e dos comentários de Tomás Gaulês. Pedro resume os conceitos fundamentais da conceção de hierarquia preconizada por Dionísio, nomeadamente a purificação, a iluminação e a perfeição, que assim aparecem ligados ao amor divino e à imitação e união com Deus. Mais além da valorização destes conceitos, tanto a introdução como a nota vincam a relação da criatura com Deus, realçando predominantemente a necessidade de assistência, mediação e dependência da primeira, elevando e destacando a prioridade divina. Esta relação hierárquica liga-se às diversas ordens de seres angelicais e ao reflexo da ordem geral e da hierarquia espiritual na ordem e na hierarquia entre os seres humanos, desde logo através de uma hierarquia eclesiástica.

Pedro atém-se ao longo do seu comentário aos diferentes níveis de ordens angelicais que propõe Dionísio. O primeiro princípio é Deus, seguido das ordens em sentido descendente de proximidade e perfeição espiritual, Serafins, Querubins, Tronos, Dominações, Virtudes, Potestades, Principados, Arcanjos e Anjos. No resumo introdutório ao capítulo XII[10], também de sua iniciativa, Pedro sublinhará o lugar hierárquico do ser humano. Do mesmo modo que a hierarquia angélica se organiza por graus de perfeição, o mesmo deve suceder na hierarquia humana, dependendo a inferior da superior, sempre num processo *degradativo*. A hierarquia humana ordena-se no reflexo da ordenação espiritual, pela hierarquia eclesiástica, que no topo tem os bispos, que no seu grau e de acordo com as suas possibilidades, imitam os anjos que lhes estão acima, cooperando com Deus, purificando, iluminando e aperfeiçoando:

> sicut enim angelorum officium est purgare, illuminare et perficere, ita episcopus sive ierarcha ad similitudinem angelorum purgat, dum baptizat non auctoritate sed ministerio; illuminat vero, dum predicat; perficit, dum ad Deum subvehit (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 86, 16-2).

A passagem indica bem como o lugar dos bispos é imitar o mais possível os anjos na realização das suas funções hierárquicas, expressão do reflexo de uma ordem na outra. No restante texto introdutório ao capítulo XII, encontram-se as caraterísticas que apontámos antes a propósito de outras notas e resumos introdutórios:

> vel purgat, dum cooperant Dei gratia movet ad conpuctionem; illuminat, dum elevat ad Dei cognitionem; perficit vero, dum informat ad piam actionem

10. Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 86, 15-26.

> et extollit ad celestium contemplationem. Ille tamen vere perfectus est, qui et in opere est pius vel virtuosus et in contemplatione purus vel affectuosus. Dicitur etiam ierarcha angelus, quia divine voluntatis est enuntiativus (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 86, 20-26).

Purificação, iluminação e aperfeiçoamento enaltecem uma vez mais a prioridade do auxílio divino e da intervenção de Deus, uma marca do autor que acompanha os seus mais importantes contributos do início ao fim do comentário.

A referência que Pedro faz aos bispos no resumo introdutório dará lugar mais adiante no texto, já parafraseando a *Extractio* de Tomás Gaulês, à referência ao Sumo Pontífice[11], colocando-o à cabeça da hierarquia humana, enquanto reflexo da hierarquia espiritual, inserindo-o no esquema geral de mediações e atribuindo-lhe as funções de purificar, iluminar e aperfeiçoar como determinantes no papel desempenhado pelos mediadores, expondo a importância decisiva da hierarquia eclesiástica no âmbito da relação do ser humano com Deus.

No âmbito desta relação reveste-se da maior importância saber qual o melhor modo de conhecer Deus. No segundo capítulo da obra, Dionísio escreve sobre o uso dos símbolos para dizer as verdades divinas, defendendo o uso de expressões negativas que descrevem precisamente aquilo que Deus não é, por conservarem e salvaguardarem melhor o mistério divino. Pedro segue Dionísio, e o seu comentário nesta questão parafraseia o de Tomás Gaulês, distinguindo duas formas de conhecer Deus. Uma que passa por dizer o que Deus é, outra que diz o que não é, a via positiva e a negativa. Citamos o seguinte excerto:

> […] iste modus secundus efficacius nos inducit ad cognitionem Dei. Quoniam, sicut secretius ab apostólica doctrina accepimus, non proprie dicitur Deus esse aliquid existens aut intelligibile. Unde ab eo possunt omnia vere et proprie removeri, nichil autem proprie affirmari. Secundus autem modus plus congruit negationibus que proprie sunt, quam primus, ut patet in Mistica Theologia. Vere enim ignoramus supersubstantialem et incomprehensibilem et ineffabilem ipsius infinitatem, que ipsam excedit unitionem. Cum ergo omnia de Deo vere et proprie negentur et removeantur et nichil proprie de ipso affirmetur, divino oculto convenientior est manifestatio per viliores et dissimiliores formas sensibiles quam per pretiosiores. Dum ergo sacra scriptura designat divina et celestia formis vilioribus, non ipsa per hoc dehonestat sed honorat. Et ostendit per hoc quod ipsa supermundane excedant omnia sensibilia vel materialia (Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 25, 8-23).

Nesta passagem Pedro inclui por sua iniciativa uma remissão para a *Teologia mística* em defesa do segundo modo de conhecimento. Nesse tratado, Dionísio defende que Deus não pode ser nem uma coisa sensível nem um conceito, porque está mais além de todas as coisas e dessa forma está mais além de toda a afirmação e de toda a negação, transcendendo tudo o que é conhecido. No comentário a esta obra de Dionísio, Pedro valoriza estas ideias, sublinhando que Deus está para além de todas as coisas e que nenhuma comparação com uma

11. Petrus Hispanus, *Expositio librorum Beati Dionysii*, p. 100, 10.

coisa pode ser verdadeira, realçando a utilidade da via negativa. No seu comentário a *De angelica hierarchia*, como já indicava a remissão, encontramos a mesma ideia, a defesa da importância de dizer o que Deus não é, a negação como forma de aproximação ao conhecimento verdadeiro. Releva também a ignorância humana e a transcendência da substância divina, valorizando mais a incognoscibilidade, no sempre *nem isto nem aquilo* de um aproximar indefinido, indicando a exigência decisiva de uma outra prática de entrega espiritual. Deus manifesta-se assim através de formas diversas, que não são mais que indicações simbólicas e analógicas, e desse modo até auxiliadoras, mas essencialmente diferentes quando identificadas literalmente. Pedro segue pela via negativa, apontando assim esse absoluto e esse *para além de todas as coisas* de Deus[12].

3. Últimas considerações

Ao longo do nosso estudo procurámos mostrar a leitura que Petrus Hispanus faz de *De angelica hierarchia* de Pseudo-Dionísio Areopagita no âmbito do tema proposto. Tendo em conta as caraterísticas deste comentário, que se carateriza pela proximidade aos comentários feitos por Tomás Gaulês e à tradução de João Sarraceno, procurámos principalmente relevar as passagens de cunho próprio do autor. Tratámos assim a relação entre a unidade e a multiplicidade; a emanação de Deus e a dependência das criaturas; a definição da hierarquia e o seu fim próprio; o reflexo da ordem e da hierarquia angelical na humana; e a melhor forma de conhecer Deus. As passagens que realçámos desta obra evidenciam uma especificidade própria na abordagem de Pedro que, por um lado, valoriza e acentua o papel da mediação de Cristo, delimita a definição de hierarquia e da sua utilidade, a reflete sobre a relação entre a hierarquia angelical e humana e valoriza a via negativa para o conhecimento de Deus. Por outro lado, podemos observar que os contributos do autor, nomeadamente os resumos, explicações e teorizações que introduz, caraterizam-se por um peculiar pendor místico e uma maior valorização do papel da assistência divina frente à criatura.

Referências bibliográficas

Fontes

Petrus Hispanus (1957), *Expositio librorum Beati Dionysii*. Editado por Manuel Alonso: Pedro Hispano. *Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita (Expositio librorum Beati Dionysii)*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

— (2008). *De mystica theologia*. Traduzido por Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier: Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo. Lisboa: Ésquilo.

12. Sobre esta questão: *vd*. Xavier (2008: 20).

Thomas Gallus (2011). *Explanatio in Libros Dionysii*. Editado por Declan Anthony Lawell: Explanatio in Libros Dionysii (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 223). Turnhout: Brepols.

Estudos

Castro, Tomás N. (2016). «Leitores, tradutores e intérpretes. Sobre três traduções latinas dos areopagítica». In: Lopes, Filipa; Silva, André; Aguiar, Miguel (coord.). *Incipit 4. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto*. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Biblioteca Digital, 71-82.

Dondaine, Hyacinthe (1953). *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Luscombe, David (1978). «Some Examples of the Use Made of the Works of the Pseudo-Dionysius by University Teachers in the Later Middle Ages». In: Ijsewijn, Jozef; Paquet, Jacques (eds.). *The Universities in the Late Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press, 228-241.

Meirinhos, José Francisco Preto (2002). *Pedro Hispano (século XIII)*, vol. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Pontes, José Maria da Cruz (1972). *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Xavier, Maria Leonor Lamas de Oliveira (1998). «Pedro Hispano e Tomás Galo: a mística dionisiana». In: Soto Rábanos, José María (coord.). *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, 1053-1066.

— (2008). «Introdução». In: *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*. Lisboa: Ésquilo.

João Rebalde é doutorado pela Universidade do Porto e membro integrado do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. As suas principais áreas de investigação são o neoplatonismo, a Filosofia Medieval e a Escolástica peninsular, no âmbito das quais tem apresentado comunicações e publicado livros e artigos. É atualmente investigador de pós doutoramento do projeto *Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1*, dirigido pelo Professor Doutor José Meirinhos, no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

João Rebalde took his doctoral degree at the Univesidade do Porto and is a member of the Instituto de Filosofia of this University. His main areas of research are Neoplatonism, Medieval Philosophy and Peninsular Scholasticism, with several publications on these subjects. At present he is a postdoctoral researcher in the project *Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus — 1*, directed by José Meirinhos at the Instituto de Filosofia of the Universidade do Porto.

Discovering a Preacher and His Work. First Approaches to Petrus Hispanus' Sermon Collections

Eleonora Lombardo*
Universidade do Porto / CITCEM
elombardo@letras.up.pt

Abstract

The name Petrus Hispanus covers a range of authors on different topics, such as medicine or philosophy. The less studied part of the "corpus petrinicum" concerns a group of three sermon collections discovered in the 1970s by Schneyer and Cruz Pontes.

This article investigates, for the first time, two of these three sermon collections, inquiring into their authorship, their environment of composition and the purpose for which they were written down. In doing so, the figure of a Dominican Preacher, active in Langue d'Oc in the third quarter of the 13th century, emerges.

In the second part of the paper two sermons of each Sunday collection are compared so as to discover not only the main interests of the preacher, but also the different uses for which these collections were written. A kaleidoscopic range of possibilities comes to light, enriching the perspective in which to approach this new material.

Keywords: Medieval preaching; sermons; Dominican Order, Petrus Hispanus

Resumen. *Descubriendo a un Predicador y su Obra. Primeros enfoques a las colecciones de sermones de Petrus Hispanus*

El nombre de Petrus Hispanus cubre un abanico de autores de diferentes temas, tales como la medicina o la filosofía. La parte menos estudiada del «corpus petrinicum» se relaciona con un grupo de tres colecciones de sermones descubiertos en los setenta por Schneyer y Cruz Pontes.

Este artículo investiga, por primera vez, dos de estas tres colecciones, intentando explorar la cuestión de la autoría, su ambiente de composición y el propósito por el que fueron escritos; haciendo esto, emerge la figura del predicador dominico activo en la Provenza en el tercer cuarto del siglo trece.

En la segunda parte de este artículo se comparan dos sermones de cada colección dominical para descubrir no solo las preocupaciones principales del predicador sino además los diferentes usos para los que fueron escritas estas colecciones. Así aparece un caleidoscópico abanico de posibilidades, enriqueciendo la perspectiva sobre el tema gracias a este nuevo material.

Palabras clave: predicación medieval; sermones; Dominicos; Petrus Hispanus

* This article is part of the post-doctoral funded grant FCT SFRH/BPD/1143/2015 entitled: "Preaching in Medieval Iberia: the sermons attributed to Petrus Hispanus (pope John XXI)" and hosted by the Institute of Philosophy of the Faculty of Arts of the University of Oporto (IF- FLUP).

ISBN 978-84-490-8043-2

Among the large amount of works attributed to Petrus Hispanus, who became pope with the name of John XXI, the only Portuguese pope in history (Mazzi-Belli, 1971: 39-87; Petella, 1899: 277-329; Meirinhos, 2000: on line; Grabmann, 1979: 1123-1254; Moreau, 1979: 391-407; Paravicini Bagliani, 2010: 60-61; *Les registres* 1892-1906; Frare, 1958-1959: 64-69), the less studied ones are those pertaining to his activity as a preacher and sermon writer. A selection of sermons, in fact, was attributed to him and entered the "corpus petrinicum" thanks to Schneyer's sermons *repertorium*, published between 1969 and 1974. Although the German scholar listed two series of sermons for Sunday feasts, no one had, up to now, approached in a systematic way the manuscripts preserving them (Schneyer, 1974: 652-663).

Besides Schneyer, only José Maria da Cruz Pontes (Pontes, 1977: 220-230) and, more recently, José Meirinhos (Meirinhos, 1996: 51-76; Meirinhos, 2011: 19, 105) examined the homiletic material traditionally attributed to an almost unknown Petrus Hispanus, albeit transiently. Although Schneyer in 1974 considered it still possible to identify the preacher with the future pope, a few years later, in 1977, Cruz Pontes refused this attribution. In his essay "A propos d'un centenaire. Une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalensis, le pape Jean XXI (†1277), est-elle nécessaire?" he listed quite accurately a series of authors who, during the 13th century, were called Petrus and came from the Iberian Peninsula, so as to be named "de l'Espagne" (Pontes, 1977: 222-228). In addition, José Meirinhos was able to extend the range of possibilities, identifying in narrative sources at least two other authors with the same name, specifically two Franciscans. In his doctoral thesis and in the ensuing book and essays, the Portuguese scholar repeatedly attempts to distinguish the several authors and their corresponding philosophical works (Meirinhos, 2011: XXIV-XLII; see also D'Ors, 1997, 2001, 2003; Tugwell, 1999, 2006).

Cruz Pontes, however, was certainly the first to grope to establish a more certain attribution to that "frater Petrus de Yspanus Ordinis predicatorum" who delivered at least 156 Sunday sermons (one more than is found in Schneyer's *Repertorium*) and perhaps another 24 sermons on saints, utterly unknown to the German scholar (Pontes, 1977: 227; see also Meirinhos, 2011: 74).

Moving from the small bibliography reserved to Petrus Hispanus as a preacher and a preliminary study of the manuscripts, the following pages inquire into his environment, the attribution of his works and some of their main features.

As already mentioned, 155 Sunday sermons are attributed to Petrus Hispanus. They are kept in three manuscripts[1]. All of them were written between

1. Correctly, José Meirinhos excluded from the list Firenze, BNCF, G. 7. 1464, as no sermon of the two collections is included there. In the list I omit Barcelona, Ripoll. 213, ff. 161r-202ra (cfr. Meirinhos, 2011: 20) for it presents a totally different collection. However, it is remarkable that in this manuscript a later hand noted on the left top of a folium: "Opus fratris Petri Insoli Yspani". A deeper investigation has to be done to establish whether this author is the same preacher of the other two collections.

the end of the 13th and the beginnings of the 14th century and nowadays they are kept in the libraries of Florence, Barcelona and Avignon. The oldest manuscript is the Florentine one (Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. E.1.589) and it is the only one containing an attribution of the collection (Orlandi, 1952: 112; Kristeller, 1963: 112; Pomaro, 1980: 331-392; Meirinhos, 2011: 105). At the very beginning of the manuscript, in f. 1ra, a contemporary hand wrote above the line: "Incipiunt sermones dominicales fratris Petri Yspani de Ordine predicatorum, Dominica prima in aduentu". The scribe is not the same for the rest of the manuscript, as the letters -s- , -a- and -r- show, but he is contemporary to the unknown main copyist. The Florentine manuscript, composed at the end of the 13th century, was intended for the library, i.e. it was among those preaching tools chained in the library of the Convent of Santa Maria Novella (Nebbiai, 2002: 219-270; Frioli, 2005: 301-373; Cinelli, 2016: 288-289), as another contemporary hand writes at the right top of f. 1r[2]. It is a medium sized codex, with decorated capital letters and rubrics, and, even more interesting, some traces of later readers on the margins. It contains the so-called collection one, n° 1 to 55 of Schneyer's list of sermons (Schneyer, 1974: 652-656), covering the entire liturgical year.

The other two manuscripts do not mention any authorship for the collections they contain. The Avignonese copy (Avignon, Bibliothèque Municipale, ms. 597), the most recent one, is an anonymous collection of sermons from at least three authors (Catalogue, 1951: 235). Among them, are some of Petrus Hispanus' sermons taken from the Florence manuscript[3]. It is a pocket-sized notebook, with no ordered lines and no decoration. The late 14th-century copyist writes for himself, as the confusions in the texts show. He transcribed just a part of Peter's collection, basically from the twelfth Sunday after Pentecost, at f. 90rb, up to the end of the year. As with the other sermons, no attribution is reported.

Moving to the third manuscript, Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 120, it is the only one containing Schneyer's second Sunday collection, preserved on folios 1ra up to 96vb. As in the Avignonese case, it does not present an attribution, although those sermons have been identified as Petrus Hispanus' writings already in the first catalogues (García Villada, 1915, s.v.). Again, it is a library codex, with a good quality of writing, *mise en page* and decoration. Medium-sized, it was written during the first half of the 14th century. From f. 97r to the end of the manuscript, the same hand copied another anonymous collection, which Schneyer did not recognize as Peter's. The liturgical similarities between the two parts of the manuscript call for further investigation of this second collection.

The last group of sermons, the Sanctoral, is kept in ms. Cremona, Biblioteca Civica, ms. 13. I have not seen this manuscript yet, but Cruz Pontes, the

2. Firenze, BNCF, ms. E.I 589, f. 1rb, above the line: "Conventus sancte Marie Novelle de Florentia". The Florentine manuscript will be referred to as F in the following pages.
3. Avignon, Bibliothèque Municipale, ms. 597, ff. 43vbis; 99rb-141vb (mutilus).

only scholar having seen it directly, writes that the attribution is noted in an ancient label in parchment, in Gothic Italian writing, almost contemporary to the main corpus of the manuscript. There, the Portuguese scholar could read: "Sermones praedicabiles et quaedam alia / Magistri Petri Hyspani". However, as he was looking for notices on the pope's life, Cruz Pontes stated that this collection is "dépourvue d'un réel intérêt" (Pontes, 1977: 227; Meirinhos, 2011: 74-75. Cfr Mazzatinti, 1939: 10-11).

As we can see, the only two manuscripts giving an attribution to the collections they keep are the Florentine and the Cremonese ones, so that we can assume that the first collection on Sunday Feast and the Sanctoral were known to be works by one or even two "Petrus Hispanus". One of the problems concerning this issue is to understand whether these Petri Hispani, the friar and the *magister*, were the same one or not. The different epithets and origins of the two manuscripts, in fact, may lead us to think of two different authors. However, before knowing the list of saints venerated in Cremona's sermons, it is completely impossible to say anything on this collection.

Anyway, these two cycles are surely attributed to a Petrus. Compared to them, the second one, for all Sundays of the year, still remains uncertain, for it is unattributed.

Some elements, however, allow us at least to compare sermons in Florence and Barcelona and to recognize either the same author or a common religious background (cfr. Mulchahey, 1998; Gaffuri, 1995: 81-112; Bataillon, 1977: 691-694; Linde, 2016: 260-274). Looking at both collections and checking their *themata* with the Dominican Missal, we can affirm that both of them are an internal product of the Dominican Order, in a period, around the middle of the 13th century, where the Order's liturgy was quite established on the basis of the Roman Missal and calendar (O'Carroll, 1974: 79-103; O'Carroll, 1995: 214-227).

For the Florentine collection, a date of composition for the codex, if not for the text, can be ventured. On the contrary, for the Barcelona one this cannot be done. The Italian copy presents a model sermon collection for a leap year, i.e. twenty five Sundays after Pentecost. Crossing codicological data with the table of the feasts, the composer of the collection may have referred to a cycle of sermons suitable to the years 1256 or 1240. Although the latter may seem an extremely early date for such kind of tools, internal evidence suggests it as possible if not even likely. Still, the composition of the manuscript may not be too far from its content. At the lower margin of f. 101ra, in fact, a later hand reports: "Sanctus Thomas de Aquino frater predicator, arduus ingenii dator illustrator". Thomas' holiness was celebrated in the Dominican Order well before his solemn canonization and such a formula started to be used very soon after the theologian's death in 1274[4]. Given this information, it seems possible to reduce the period of composition of the Florentine collection to the second or third quarter of the 13th century, refraining from

4. I am grateful to Dr. Lorenza Tromboni for this information.

establishing the precise year such sermons could have been penned. On the contrary, the Barcelonese collection cannot be fixed with the same accuracy, as it does not present any particular feature in its calendar allowing us to determine the period of composition. A further investigation for common clues between the two collections is thus needed to confirm either the date of the Barcelona version or the common authorship of both.

Such inquiry will take a long time as the Barcelonese sermons deeply rework the Florentine ones, modifying the structure, themes and, allegedly, the audience and purpose.

As for the structure, the Florentine sermons are long, complex, rich in *exempla* and references to contemporary life, while the Barcelonese ones are short, simple, based on the historical sense of Sunday's lectures. While the texts in the first one are rich in internal references, namely to other sermons of the homiletic cycle — sometimes called "processus"[5] —, those in the latter manuscript are just schemes with no other internal references than the liturgical and scriptural ones. In some cases, this seems to be the result or the prequel of an academic debate considering the entries of some questions and answers always preceded by the word "respondeo"[6]. To answer a question, the scribe often introduces one of his rare quotations from the Church Fathers, largely preferring Gregory the Great. He almost neglects more valued authors, such as Augustine or Bernard, quoted in the Florentine collection. Even when speaking on the Trinitarian mystery, a theme he hugely defends, he does not introduce any Augustinian quotation, although the saint of Hippo was the most common authority in medieval sermons. This feature is common to the two collections, albeit Gregory the Great appearing more frequently in Barcelona.

Concerning the themes of the two collections the results are quite different, for some sermons of the two versions strictly depend on one another, while others do not present common points. To make it clearer, I have tried to compare two feasts taken from two parts of the year. The first one is the very beginning of the collection, the First Sunday of Advent, while the second is the history of Lazarus and the rich Epulon, that is, the First Sunday after Pentecost.

Both collections choose, for their first sermon, the theme *Benedictus qui venit* (Blessed is he that cometh, Mt. 21, 9). The Florentine text is 4 folios long (F, ff. 1ra-2ra), while the Barcelonese one occupies only three columns (B, ff. 1ra-1vb). Both begin by remembering that the same lecture can be used on the Palm Sunday, whereas for such an occasion they prefer the very opening of that chapter of the Gospel and do not comment on this part of it. The two sermons start by saying:

5. For example, f. 12rb: "[…] ut scilicet reddatur quod debet inferioribus et superioribus et paribus, ut dictum est supra in alio processu"; f. 12va: "et de hoc satis habetur in sermone illius dominice […] et de hoc ultra habetur".
6. See for example Barcelona, ACA, Ripoll 120 (henceforth referred to as B), f. 60ra: "Vtriusque operator est Dominus. Respondeo: autem quare quosdam pauperes quosdam diuites facit? Est sicut dicit Gregorius, ut probet pauperum patientiam et diuitum misericordiam".

> Today's Gospel is sung twice per year, i.e. on Palm Day in the glorious memory of the things that happened on that day, to which all of history adheres, and on the First Sunday of Advent, to excite memory, that is, the flavour and the joy of the soul, having heard in spirit that at the end of this Gospel it is said: "Blessed is that cometh in the name of God". Spiritually, this advent in time agrees to when Christ came and it refers to him who comes[7].

They continue using the same words for two more sentences. Here they clarify why the same Gospel can be used twice in a year: namely because of a substantial fault in clearness of the Evangelical narration, which can be referred either to the incarnation of God's son in the Virgin's womb or to his forthcoming return. Then, they abandon the explication of the double liturgical occurrence, to focus on the meaning of the present day, when the entire Church modulates its singing voices as if it was attending the Virgin in travail[8].

From this point onwards, the two sermons separate. The Barcelonese one just provides a simple scheme of the meanings of the periscope of the Gospel, while the Florentine one enlarges its speech and includes other minor sermons. The Barcelona version divides the periscope into two parts: one is for the name of God and the other is for the way Christ came in His name. For the first point, the preacher recalls just the Psalms and Isaiah, before introducing the literal sense of the Gospel[9]. This expedient appears quite often in the manuscript and it marks a rupture between the two collections, for the Florentine one prefers the moral sense of the lecture of the day, with only brief referenc-

7. B, f. 1ra: "Euangelium hodiernum bis cantatur in an<n>o, scilicet in die ramorum in rei tunc geste celebrem memoriam, cui tota ystoria utpote illius diei propria congruit, et in prima dominica aduentus Domini ad excitandam, scilicet flagranciam et spiritus leticiam audito spiritualiter quod in fine euangelii dicitur *benedictus qui uenit in nomine Domini*. Hoc enim spiritualiter tempori aduentus consonat ubi Christus uenisse et adueniens dicitur". F, f. 1ra: "Euangelium hodiernum bis in anno cantatur scilicet in die ramorum et in prima dominica Aduentus Domini. Illo itaque die in rei tunc geste celebrem memoriam, cui tota ystoria utpote illius diei propria congruit. In hac autem ad excitandam caritatis fragrantiam et spiritus letitiam. Audito spiritualiter quod in fine euangelii dicitur: *benedictus qui uenit in nomine Domini*. Hoc enim spiritualiter tempori aduentus consonat ubi Christus uenisse et adueniens dicitur".
8. B, *ibid.*: "Non enim satis patet de hoc uerbo uenit cuius sit temporis nisi sic uel sic quod dictum est liceat exponere. Venit olim benedictus Dei filius in Virginis uterum uel iam uenit et quasi est in ianuis, ut de Virginis uterum ueniat mundum et est uerbum Ecclesie qui sic modulatur huius temporis cantica ac si simus ante t<h>orum pinture Virginis". F, *ibid.*: "Non enim satis patet de hoc uerbo 'uenit' cuius sit temporis, ut sic uel sic quod dictum est liceat exponere. Venit olim benedictus Dei filius in Virginis uterum, uel iam uenit et quasi est in ianuis ut de uirginis utero ueniat in mundum. Et est uerbum ecclesie que sic modulatur huius temporis cantica ac si simus ante thorum pariture Virginis".
9. B, 1rb-1vb: "Primum est quod est nomen Domini di quo hic agitur. Et Dauid quod nomini Domini est mirabile. Ps: *Domine Dominus noster quam admirabile est nomen tuum* etc. et Is. IX (9, 6): et uocabitur nomen eius admirabilis et notandum quod benedictus Christus Dei filius mirabilis cum intribus que possunt notari in litera euangelii […] Secundum est quomodo Christus uenit in hoc nomine Domini et posset dici quod Dominus Iesus Christus uenit in hoc nomine mirabiliter. Fuit enim mirabilis in conceptione Iere. XXX (31, 22): *nouum faciet Dominus super terram mulier circumdabit uirum*".

es to the historical one. Going back to the sermon, however, the preacher divides the lecture into three parts standing for the clemency that made Jesus go to Jerusalem (and so he comes back to the Palm Sunday), the science (as he could preview his death while entering in the city on a donkey), and finally Christ's power, because he was the Lord of the lords[10]. Such a construction reveals its teaching purpose: a threefold scheme, with the explication and the chain of authorities basically taken from the Bible with just one reference to the interlinear Gloss.

The same construction is repeated in the second part of the text, the one on the way Christ came in the name of God, i.e. admirably. Here the preacher recalls the Conception, Nativity, preaching, Passion, Resurrection and Ascension, that is, the whole of Jesus' earthly life, to which he adds the Final Judgment with the return of Christ as a judge[11]. In doing so, he runs even faster than in the first division, just adding one Biblical authority per point. The writing here is abruptly interrupted, and it almost introduces the following Sunday "Erunt signa".

The Florentine parallel sermon is a kind of development of the scheme mentioned above and accentuates even more its didactic purpose. The preacher focused on the spiritual sense of the text, openly leaving the historical one to "those who may wish to preach on the entire Gospel"[12]. The basis of the dissertation is taken from the Barcelonese copy, at least in its first part. How-

10. B, ff. 1rb-1va: "[...] in clemencia ibi *cum appropinquaret Iherosolimis* ubi mortem erat passurus et tamen gratis offert se, Ion. IV (4, 2): *scio enim quia tu es Deus clemens et misericors et multe miserationis*; Ps. (129, 7): *apud Dominum misericordia* etc.; item (Ps. 110, 4): *miserator Dominus* etc. Vnde bene dicitur: transisse per montem Oliuetum (cfr. Mt. 21, 1) in quo intelligi misericordia. Vnde dicit Glossa: «Ad sublimitatem misericordie respiciens». Et bene dicit sublimitatem misericordie, nam alicuius non potuit sublimari Christi media. In scientia ibi statim *inuenientis asinam* etc.(Mt. 21, 2) Nihil enim fit in ciuitate quod eum lateat, imo scit omnia. Eccli. XXXIII (17, 13): *uie illorum coram ipso sunt semper*. Non sunt absconse ab oculis ipsius, et infra (Eccli. 17, 16): *omnia opera illorum uelut sol in conspectu Dei*; Heb. IV (4, 13): *omnia nuda et aperta sunt ante oculos eius*. In potentia ibi Dominus in Tim. II (6, 15): *beatus et solus potens rex regum et Dominus dominantium*; Sap. XI (11, 24): *misereris omnium quam omnia potes*. Mt. ultimo (28, 18): *data est mihi omnis potestas in celo et in terra*. Ideo dicitur simpliciter Dominus quia est omnium rerum Dominus".
11. B, f. 1va: "Natiuitate Lc. II (2, 18): *et omnes qui audierunt mirati sunt et de hiis que dicta erant a pastoribus ad predicationem*; Io. VII (7, 15): *ipsos mirabantur iudei dicentes: quomodo hic li<t>teras scit cum non didiscit?* et Lc IV (4, 22): *et omnis testimonium illi dabant et mirabantur in uerbis gratie que procedebant de ore eius*. Passione Mc. XX (15, 44): *Pilatus autem mirabatur si iam obisset*. Resurrectione Lc. XXIV (24, 41): *adhuc autem illis non credentibus et mirantibus pre gaudio dixit habetis hec aliquid quod manducetur*. Ascensione At. I (1, 11): *uiri galilei qui statis aspicientes in celum hoc* etc. Spiritus Sancti missione At. II (2, 7): *stupebant autem omnes et mirabantur dicentes: nonne ecce omnes isti qui loquentur galilei sunt et quomodo nos audiuimus unusquisque linguam* etc. Aduentu etiam ad iuditium Eccli. XLIII (43, 20): *pulcritudinem candoris eius admirabitur oculis*; Ps. (49, 3): *Deus manifeste ueniet ignis in conspectu eius exardescet.* Dicit ergo: *benedictus qui uenit* etc."
12. F, f. 1ra: "Sermo ergo de processu ystorie euagelice, si fortassis alicui de toto euangelio predicare placeat, illo requiratur ubi res gesta recolitur. Nunc autem de eo quod presens tempus spiritualiter respicit procedatur".

ever, the Florentine preacher aims at going deeper into the Gospel, adding not only references to its moral meaning, but also attempting to introduce real life situations, such as conditions of an urban community and of its prelates. Here, for example, he evokes the image of a city ruled by an omniscient king ("nihil enim fit in ciuitate quod eum lateat, immo scit omnia", f. 1rb) whose power is so strong that no rebellion could rise up ("nam in hac archa pacifica uel pacata fuerunt sine rebellione et contradictione", *ibid.*). This king is supported by a council of angels (*consiliarii*, f. 1rb), whose role is to refer to the ministers his willingness, that to persevere on goodness (*ne a bono desistamus*), not to stop preaching (*ne desistatis predicando*), to let struggles pass by (*ut contentiosis cedamus*), to be a good example to their flock. The author recalls later the parallel of the two liturgical occasions the Gospel is used for just to explain the spiritual connection of the advent of Christ and his Passion, and above all its role in the government of Jerusalem[13], which is not only the historical town, but also the community the preacher addresses in his speech. The memory of the two events preludes the horrible advent of the Final Judgement: its arrival summarizes all evangelical history (F, f. 1va). The fear of judgment has to be announced to keep the community in peace, for all its rectors have to remember that they have to keep it as friends and in peace. Each king or powerful man has to stay far from illicit actions, while the subjects must preserve the established order.

At this point, the preacher moves from the civic community to the Church. The latter depends directly on God because he created, fed, enriched and brought it up as his own heir. The action of the Church has to reflect Christ's life, considering that he was born in a time of peace and worked to preserve it[14]. Through the Church, Christ is still granting three kinds of peace: the peace of time, which is due to obedient men, that of the soul, given to those who are patient, and the best of all three, that of eternity, which is granted only to poor men, who are the only ones reaching the highest peaks of glory[15].

Recollecting poverty, either spiritual or physical, is an important feature of the Florentine collection. At this point, I can only assume that such sensitiv-

13. F, f. 1va: "Christus ergo Deus est, quem ardenter probat non solum Ierusalem appropinquatio, sed etiam laudum sollempnis exibitio et receptio. Deus enim frequenter intrauerat, sicut dicit glossa, Ierusalem, sed non rex dictus nec cum tanta festiuitate sicut modo quando ascederat passurus, quod ideo factum est ut amplius illorum aduersum se excitaret inuidiam quia ita tempus passionis instabat. Ecce quo igne amoris! Quantum desiderium nostre salutis habuerit!".
14. F, f. 1rb: "[…] Ierusalem, per quam designatur sancta ecclesia cuius ipse (Christus) est rex, qui et pater dicitur triplici ratione: quia nos generauit […]; quia nos paterne educauit […]; lactauit etiam nos et pauit uerbo suo et docuit et custodiuit […]; quia nos ditauit et hereditauit. Thesauriçauit enim filiis".
15. F, f. 2ra: "Vel aliter dic quod Christus est princeps pacis que triplex est: temporis, que bona est, quam dat obedientibus, unde Is. (48, 18): *si attendisses mandata mea facta fuisset* etc.; peccatoris que melior est, quam dat ipsam diligentibus, unde in Lc. X (10, 46): *si ibi fuerit filius pacis, requiescet super illam*; eternitatis que optima est, quam dat pauperibus, Ps.: *a fructu frumenti et olei sui* etc., scilicet diuites huius seculi, sed dicit pauper spiritu etc.".

ity may come from the environment of the preacher. As appointed above, this Petrus Hispanus surely teaches and preaches in an urban community. Several traces lead to a context of strong economic activity where poverty and the way to face it had to be a critical task. It is the case of Italian towns, where hospitals, leproseries and other kinds of assistance providers were promoted by municipalities and religious orders, above all by Mendicant ones, this preacher being a member of one of them (cfr. Rusconi, 1981: 977-986; Linde, 2016: 260-262; Delcorno, 1984:577-587; Lesnick, 1984; Corbari, 2013, just to provide a few titles), but also Provençal ones (cfr. Le Beévec, 2008; Assistance et charité, 1978: passim).

However, admitting that the two collections belong to two different stages of his life, their author could have changed his mind along the years. Looking at the sermon for the first Sunday after Pentecost (Schneyer, 1974: 123/T41, p. 661; B, ff. 60ra-61rb; F, ff. 51rb-51vb), the one on Lazarus, in fact, we notice not only a real difference of structure between the two sermons, with no point in common, but also a divergent approach in each to richness and poverty (on the tradition of this topic see Delcorno, 2014). In the Florentine sermon, Petrus Hispanus essentially focuses on the comparison between the rich man's and the beggar's situation. The preacher summons up the latter's fragility and mortality, while he recalls all the vices of the first to admonish some members of the social body. His speech is *de mortuis pro vivis* (F, f. 51rb: "in hoc euangelio agitur de mortuis pro instruendis uiuis, omnia enim ad nostram doctrina scripta sunt"), for everyone has to die, he says. "You may be rich or poor, as everyone is, but God will make no difference between the king and the beggar[16]". This is demonstrated in the Gospel, as neither the rich's parents nor his wealth made any value for the rich[17]. Individual life situations make no difference at the final moment — even Christ died next to the thief — for everyone has to die, but not all of us will die in the same way[18]. At this point the Florentine preacher writes a very

16. F, f. 51rb: "Primo ponuntur quedam communia, in quibus socii fuerunt, ibi: *homo*, et melius infra, ubi dicitur: factum est autem ut moriretur mendicus. Illa autem sunt duo, scilicet fragilitas et mortalitas, que satis proprie notantur in uerbis istis. Et hec communia sunt omnibus. Et circa hoc peccatum dicit tria, scilicet quod omnes habent neccesse mori generaliter, in hoc quod mortuus est dives et pauper. Omnes enim sunt diuites uel pauperes, Ps. (88, 49): *quis est homo qui uiuit et non uidebit mortem*, quasi dicat: nullus. Iob XIII (14, 1): *homo natus de muliere breui uiuens tempore, repletur multis miseriis*. Et ita fragilis, Eccle. X (9, 4): *nemo est qui semper uiuat* etc. Hoc autem a Deo omnia sunt communia regi et pauperi, ut impossibile sit euadere aliquem, siue potens siue pauper fuerit".
17. F, *ibid.*: "Exemplum de istis non enim uiuant parentes nec diuitie in quibus abundabat iste, Lc. XII (12, 15): *non in habundantia cuiusquam uita est*. Et subdit exemplum".
18. F, *ibid.*: "Eccle. (Prov. 11, 4): *non proderunt diuitie in die ultionis* (ms. obductionis) etc. Ideo dicitur in Iob de istis duobus (21, 23): *iste moritur robustus est sanus et dives est*. Et sequitur (Iob 21, 25): *et alius moritur in amaritudine anime* etc. Vnde sine male separauerit, ut patet in istis Sap. II (2, 7): *uino pretioso* etc.; Is. (22, 13): *comedamus et bibamus, cras enim moriemur*, quasi dicat: etiam si comedamus, moriemur. Tamen dicunt stulti: bene siue male uixerit, sicut patet in istis similiter. Item Christus et latro mortui sunt, Mt. XXVII. Legitur etiam Eccle. (2, 16): *moritur doctus pariter et indoctus*. Non omnes tamen moriuntur similiter sicut patet ibi (Lc. 16, 22): *et portaretur ab angelis in sinu* etc.".

long division on the differences between the death of virtuous men and that of evil ones. He introduces some quotations of certain philosophers, who are not further specified, maybe some of his own contemporaries, as he recalls some sentences by Seneca and by Gregory the Great. His columns abound in *exempla* taken from real life and nature[19].

The rich, whose name is not remembered as a decision of God (F, f. 51vb: "melius tamen dissimilitudo uite eorum quia alter ignotus fuit Domino, unde nec nominatur. Putruerat enim nomen suum"), is the image of the new bourgeoisie as it appears also in other contemporary sermon collections. His vices are pride, avarice, vainglory, and his carelessness for death and for the following judgment (F, f. 51vb). One of his greatest faults is accumulating wealth without sharing it, leaving the poor to lie in the open air. Such behaviour thwarts the Evangelical teaching that says: "Go and sell everything you have and give it to the poor". Moreover, he weakens civic cohesion, creating envy and worsening social disparities. The rich is like contemporary men and women in search of others' approval through the lavishness of their clothes (elsewhere the preacher sharply attacks this tendency). He is like those vainglorious people who cover themselves with rich stones and vestments, saying they do not do it to be seen, all the while going around town and pretending to bump into someone just to be admired and create disharmony. Among those vicious riches, women are the worst, as usual in this kind of literature. What is new is the reason they will be damned more than men. The preacher admonishes them with particular verve, as his point is their going against nature and God's will: their clothes are even more expensive than masculine ones, while for their nature women should be more affected by others' sufferance. Thus, in exhibiting such wealthy clothes, they literally wear the poor's blood and are worthy of hellfire (F, f. 52ra: "est uestis uxoris fenerationis, que portat super dorsum sanguinem pauperum erit in combustionem et cibus ignis eternis"). Nevertheless, excessive attention to appearance and rich vestments condemns all those men and female acting like these women for they misuse God's gifts[20]. As the Gospel teaches, one who

19. F, f. 51va: "Exemplum aliquis uadens ultra mare si deberet morari ibi mille annis non portaret omnia que posset, dum dies est asili".

20. F, ff. 51vb- 52ra: "Vnde dicuntur tria in quibus ostenditur habuisse nimium amorem sui, quia uolebat uestis suauitatem, quod notatur in bisso, quod est sicut dicit glossa: "genus lini mollissimi" […]; superbiam uite quod notatur ibi: *purpura*. Hoc enim sicut dicit glossa: "non nisi per inanem gloriam costis uestris non facit plus quam alia nec plus durat", et quod non appetatur nisi ad uanitatem patet, quia inanis gloria est, secundum philosophum: "etiam nullo consciente non festinaret in esse". […] Nemo quippe curat ibi pretiosis uestibus indui ubi ab aliis non possit uideri. Mentiuntur ergo illi qui dicunt talis propter uires neccessaria, cum eque portent illa uiris absentibus ut presentibus. Immo portant per uillam et quanto uix uenit aliis inuentis indutas. Glossa etiam dicit hic: "Si pretiosarum uestium etc." Ab hoc debet uir ardere quamlibet mulierem. Exemplum nature. Nam galline, oui, boui et omni generi animalium sufficit quod natura dedit eis homini, ergo autem non sufficit, cum sit dignioris condictionis omnibus illis […]. (Is. 3, 24) *Erit pro fascia pectorali* etc. Satis est dura comminatio, sed uiderant quam bene decorant mulierem caluitium nec mirum si grauis est ultio. Vestis enim talis Christo aufert animas".

sees a naked poor has to stop and cover him. If he does not, he is guilty of murder (F, f. 52rb: "non dare est occidere"). Hence, Lazarus' death can practically be blamed on the rich: the beggar dies because the rich did not provide him with anything (F, *ibid*.: "unde mors Laçari quasi imputari potest diuiti, dicit enim euangelium: *factum est autem ut moreretur mendicus*. Hic diues fecit qui nihil dedit"). Before God he is damned, for he received many graces without benefiting from any of them, acting in an ungrateful manner. The wealthy man of the Parable displeased God even more because he fed his dogs instead of nourishing the poor. Those who have something and give it to dogs and prostitutes, allowing God's children to starve, are damned[21].

The city imagined by Petrus Hispanus, however, provides the poor man with a kind of solace, giving him an abundance of hospitals (F, f. 52va: "diuersa hospitia") where he can recover, satisfy his hunger, and die in the peace of God. On the contrary, riches of the world will die in sin, as the Evangelical one did. In the urban context the preacher refers to, they will be buried in non-sacred land, without the consolation of Last Rites: having lost any hope of redemption, their bodies will suffer the same disgrace as their souls in Hell[22].

The parallel Barcelonese sermon is shorter, as usual, but reveals a different purpose concerning richness and poverty. It focuses on the figure of the rich, almost without addressing the poor's destiny. The structure changes: while the Florentine text is basically a parallel between both human conditions, here the second member of the Evangelical parable is lost. The sermon begins by explaining that each man is naturally good, as he is created in God's image. After creation, other gifts mark the difference. The most important among them is the measure of good luck, which operates differently in the poor and in the rich, although they are both created by God[23].

21. F, ff. 52rb-52va: "Semper et ubique bonis abutendo, ibi (Lc. 16, 21): *sed et canes ueniebant* etc. Hoc enim multum displicet Deo dare canibus quod deberet dari pauperibus. Mandatum est enim de proximo non de cane, ut dicitur Eccli. Ideo Mt. XV: *non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus* etc. Terreat tales quod dicitur de isto: tenebat canes et pauperes repellebat. Siquis haberet baiulium qui bona sibi commissa daret canibus uel meretricibus et filios permitteret fame perire, numquid placeret Domino suo?".
22. F, ff. 52va-52vb: "Tertio ponuntur diuersa hospitia ad quem uenit. Ibi (Lc. 16, 22): *et portatur ab angelis in sinum Abrahe*. Cum (Lc. 16, 22) *mortuus est autem et diues et sepultus est* etc. Hoc cimiterium episcopus non consecrauit, aqua benedicta numquam rigauit, nullus sanctorum unquam intrauit, et quia dictum est supra de morte bonorum, dico quod hic diues est punitus in tribus grauiter, scilicet ardore intollerabili, ibi (Lc. 16, 24): *crucior in hac flamma*. Ardor enim ille duos habet socios, scilicet de amisso dolorem, unde dicit: uidit a longe bona que amisit, scilicet pauperem epulantem; de futuro timorem. Quanto plus enim numerus dampnatorum habundabit, tanto maius tormentum inremediabili. Non enim potest remedium habere, nec alicuius meritis nec beneficiis, unde (Lc. 16, 26): *chaos magnum* etc. Vide glossa. Ineuitabili non potest exire, nec liberator ad eum ire. Vnde neccessario habet ibi semper esse. Is. (8, 22): *non poterit aduolare de angustia sua*".
23. B, ff. 60ra-60rb: "Tria notantur: excellentia nature, ibi (Lc. 16, 1): *homo quidam*, quasi dicat: licet malus esset quantum ad culpam, tamen bonus erat quantum ad naturam, quia factus ad imaginem Dei, Gn. I (1, 26): *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Primum quantum ad naturalia, secundum quantum ad gratuita. Habundantia fortuna, ibi (Lc. 16, 1): *erat diues*. Deus, enim qui sibi dederat bonum nature, dederat etiam

As in other sermons, the preacher creates a sort of academic debate, introducing a series of questions and answers to emulate the debate of a master and his disciples: "Why did God make some people poor and others rich? As Gregory says: to improve the patience of the poor and the rich's mercy"[24]. Luxury is not, as in the other sermon, a sin. What makes moneyed men guilty is their susceptibility to the danger of sin, albeit their wealth exposes them more than other people[25]. They are closer to crime, because they can grow in pride and injustice. They may grow restless, as they can become greedy or misers. And with such behaviour they can lose peace, being worried of their legacy[26].

As admonished in the Gospel, they are at risk of not reaching Salvation. However, the preacher specifies that in the Evangelical literal meaning Salvation is not impossible for them. Yet, redemption is difficult as long as worldly riches hinder the spiritual ones. Whilst the rich is meager before God, the beggar may be affluent in what really matters. The list of perils is endowed with other three points. After mentioning the fact that fortune is useless before God, it even worsens human relations in the city. Wealthy people disturb the peace, since they are consumed by envy and cannot peacefully live next to one another[27].

The last source of hazard for the wealthy man is his refusal to do penitence, by wearing lavish clothes and by eating and drinking during banned times of the year, and thus wasting God's gifts[28]. This is the only passage that

---

bonum fortune. Fecit enim Deus non solum pauperem, sed etiam diuitem. Pru. XXII (22, 2): *diues et pauper obuiauerunt sibi*".

24. B, *ibid*.: "Vtriusque operator est Dominus? Respondeo: autem quare quosdam pauperes quosdam diuites facit? Est sicut dicit Gregorius, ut probet pauperum patentiam et diuitum misericordiam".
25. B, ff. 60vb-61ra: "Esse ergo diuitem non est malum nisi propter pericula que temporales diuitie impeduunt et (omni exp.) est difficultas in saluatione. In hoc periculum incidit iste dives, nam de eo dicitur (Lc. 16, 22): *mortuus est dives* etc.".
26. B, *ibid*.: "Quartum periculum est defectus (defecta, -a- exp.) finalis utilitatis. Iob XXVII (27, 19): *diues cum dormierit nihil secum efferet*. Ps. (48, 18): *cum interierit sumet omnia*. Item (Ps. 75, 6): *dormierit sompnum suum*. Quintum, turbatio pacis, Gn. XXXV (36, 7) de Iacob et Esau: *erant diuites ualde et simul habitare non poterant nec sustinebat eos terra*. Istis periculis consideratis, patet quod securior est status pauperis quam diuitis, Pru. XXXI (19, 1*): melior est pauper qui ambulat in simplicitate sua, quam diues torquens labia sua et insipiens*".
27. B, *ibid*.: "Tercium est difficultas saluationis, Mt. XIX (19, 23): *amen dico uobis, quia diues difficile intrabit in regnum celorum*. Nota tamen quod non dicit Dominus quod intrabit, nam contra se diceret qui Habraam diuitem ad regnum introduxit, Gn. XIII. Qui etiam in sinum suum recepit pauperem de quo hodie in euangelio, et illud completum est. Ps. (48, 3)*: simul in unum diues et pauper*. Propter hoc non dixit: non intrabit. Respondeo: huius difficultatis est causa, quia diuitie temporales impediunt spirituales. De spiritualibus diuitiis diictur IICor. VIII (8, 9): *scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi quem propter uos egenus factus est cum esset dives, ut illius inopia uos diuites essetis*. Nam ante Christi aduentum, humanum genus pauper erat, Gn. XXX (30, 30)*: modicum*. Has ergo diuitias temporales impediunt et (omni exp.) est difficultas in saluatione".
28. B, ff. 61ra-61rb: "Tertium est malitia culpe, ibi (Lc. 16, 19): *qui induebatur purpura* etc. Peccabat enim in hiis duobus in quibus debebat agere penitentiam, in uestitu et uictu. Mt.

recalls the Florentine sermon, even though it is too brief to establish a reciprocal dependence.

In any case, a divergent approach to poverty and richness comes to light. While in the Florentine collection admonitions are strong and punctually refer to a practical, vivid situation, in the Barcelonese one such interest is not present. Maybe the didactic approach of this collection, which can be appreciated in its meticulous explanation of the literal sense of the Gospel, in the simple schematic structure of its sermons and in the question and answer game with fictitious pupils, made it useless to refer to specific occurrences.

At this point of the research, a real answer to all questions the two collections pose is still a desideratum. Is it possible to affirm that the two collections were written by the same author? Some traces make it possible, but the hypothesis of a different kind of connection (for example the model and user attitude) has to be further considered. In addition, various authorities have to be taken into consideration. The first impression, however, is that they both reflect two stages of one preacher's career. Perhaps the Barcelonese sermons can be traced back to an early stage of his teaching activity. The manuscript offers an ordinary model sermon collection for internal use of the Preachers' Order. The simplicity and lack of depth in introducing his themes may point to a young, or at least unexperienced preacher and lecturer. On the contrary, the Florentine copy clearly reflects a later stage of his career. It looks more like the final stage of a cycle of preaching. It proves the preacher's activity in a city where poverty, wealth, even heresy and some theological debates were quite common. This pulpiter never reaches the peaks of more famous authors, such as Remigio de' Girolami (Gentili, 2001; Panella, 1979, 1990, 1984) or Giordano da Pisa (Delcorno, 1974, 1975, 2001; Baldassarri, 1993; Serventi, 2006); however, he seems to be addressing a similar audience. In conclusion, he may be a good testimony of common, daily pastoral instruction within the Dominican Order in the age of extraordinary preachers.

Bibliographical references

Assistance et charité (1978). Cahiers de Fanjeaux. 13, Toulouse: Privat.

Baldassarri, Guido (1993). "Nota ai testi degli esempi di Girolamo da Pisa". In: Varanini, Gianmaria; Baldassarri, Guido (eds.). *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, II. Roma: Salerno editrice, 467-485.

Bataillon, Louis-Jacques (1977). "La predicazione dei religiosi mendicanti del secolo xiii nell'Italia centrale". *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 89/2, 691-694. <https://doi.org/10.3406/mefr.1977.2418>

III (1, 6): *erat Iohannes uestitus de pilis camelorum* etc.; Ion. III (3, 7): *homines et iumenta et boues et pecora non gustent quid equam (!) nec pascantur et aquam non bibant et operiantur saccis homines et iumenta et clament ad Dominum in fortitudine*. In hiis duobus docemus agere penitentiam. Diues ergo iste superfluus in uestibus, quia induebatur purpura et bisso, et in cibis, quia epulabatur cotidie splendide".

Catalogue Général de Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France – Départements. 26/1: Avignon-Paris: Plon et autres.

Cinelli, Luciano (2016). "L'Ordine dei Predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli xiii-xv)". In: Festa, Gianni; Rainini Marco (eds.). *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216 – 2016)*. Roma: Ed. Laterza, 304-324.

Corbari, Eliana (2013). *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy*. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110240337>

Cruz Pontes, José Maria da (1972). *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosoficos, Univ. de Coimbra.

— (1977). "À propos d'un centenaire: une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalensis, le pape Jean XXI (†1277), est-elle nécessaire?". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44, 220-230.

— (1990). "Questões pendentes acerca de Pedro Hispano Portugalense (Filósofo, Médico e papa João XXI)". In: *IX centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional — Actas*, II/1. Braga: Universidade Católica Portuguesa — Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 101-124.

Delcorno, Carlo (1974). "Introduzione". In: Giordano da Pisa. *Quaresimale fiorentino 1305-1306*. A cura di Delcorno, Carlo. Firenze: Sansoni.

— (1975). *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*. Firenze: Olschki.

— (1978). "Prediche di Giordano da Pisa attribuite a Taddeo Dini". In: Creytens, Raymundus; Künzle, Pius. *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata T. Kaeppeli O.P.*, I. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 417-443.

— (1984). "Nuovi testimoni della letteratura domenicana del Trecento (G. da P., Cavalca, Passavanti)". *Lettere italiane*, 34, 577-587.

— (2001). "Giordano da Pisa". In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 243-251.

— (2014). *Lazzaro e il ricco epulone. Metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*. Bologna: Il Mulino.

D'Ors, Ángel (1997). "Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum". *Speculum*, 35/1, 21-71.

— (2001). "Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (II). Further documents and problems". *Speculum*, 39/2, 209-254.

— (2003). "Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (III). "Petrus Alfonsi" or "Petrus Ferrandi"?". *Speculum*, 41/2, 249-303.

Frare, Giustino (1958-1959). "Le vicende del sepolcro di papa Giovanni XXI". *Estudos italianos em Portugal*, 17-18, 64-69.

Frioli, Donatella (2005). "Gli inventari delle biblioteche degli Ordini mendicanti". In: *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli xiii-xiv). Atti del XXXII Convegno internazionale* (Assisi, 7-9 ottobre 2004). Spoleto: CISAM, 301-373.

Gaffuri, Laura (1995). "Nell'*Officina* del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini". En: *La predicazione dei frati dalla metà*

del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi 13-15 ottobre 1994). Spoleto: CISAM, 81-111.

Garcia, Zacarías (1915). *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, II Band, 1 Teil. Wien: A. Hölder.

Gentili, Sonia (2001). "Girolami Remigio de'". *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 531-541.

Giordano da Pisa (2006). *Avventuale Fiorentino 1304*. Edizione critica a cura di Serventi, Silvia. Bologna: Il Mulino.

Grabmann, Martin (1979). *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. († 1277)*. In: *Gesammelte Akademieabhandlungen*, II. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1979, 1123-1254 (Orig.: München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936).

Guirand, Jean (1892-1906) (ed.). *Les Registres de Grégoire X et de Jean XXI (1272 – 1277). Recueil des bulles de ce pape*. Paris: Edition de Bocard.

Kristeller, Paul Oskar (1963). *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, vol. I. Italy (Agrigento to Novara). Leiden-London: The Warburg Institute - Brill.

Le Beevéc, Daniel (2008). "Sans famille. Orphelins et enfants abandonnés". *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi*. *Cahiers de Fanjeaux*, 43, 329-347.

Lesnick, Daniel R. (1989). *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*. Athens GA-London: University of Georgia Press.

Linde, Cornelia (2016). "Frati Predicatori e predicazione dalle origini alla fine del XVI secolo". In: Festa, Gianni; Rainini, Marco (eds.). *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216 – 2016)*. Roma-Bari: Ed. Laterza, 257-277.

Mazzatinti, Giuseppe (1939). "Cremona". In: *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, 70. Roma: Olschki.

Mazzi Belli, Vittorio (1971). "Pietro Hispano papa Giovanni XXI". *Rivista di storia della medicina*, 15, 39-87.

Meirinhos, José Francisco (1996). "Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para una diferenciação de autores". *Revista española de filosofia medieval*, 3, 51-76.

— (2000). "Giovanni XXI". *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Enciclopedia Treccani, http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-xxi_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/ (10/10/2017).

— (2011). *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – FCT.

Moreau, Joseph (1979). "Un pape portugais: Jean XXI, dénommé Pierre d'Espagne". *Teoresi*, 34, 391-407.

Mulchahey, Michele M. (1998). "*First the bow is bent in study*". *Dominican education before 1350*. Toronto: Pontifical Institute.

Nebbiai, Donatella (2002). "Le biblioteche degli ordini mendicanti (secc. xiii-xv)". In: *Studio e studia. Le scuole degli ordini mendicanti tra xiii e xiv secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale* (Assisi, 11-13 ottobre 2001). Spoleto: CISAM, 219-270.

O'Carroll, Maura (1979). "The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and Franciscan Rites of the Thirteenth Century". *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 49, 79-103.

— (1995). "The friars and the liturgy in the thirteenth century". In: *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale* (Assisi 13-15 ottobre 1994). Spoleto: CISAM, 189-227.

Orlandi, Stefano (1952). *La Biblioteca di S. Maria Novella in Firenze dal sec. xiv al sec. xix*. Firenze: Il Rosario.

Panella, Emilio (1979). "Per lo studio di fra Remigio dei Girolami († 1319): *Contra falsos Ecclesie professores*, cc. 5-37". *Memorie domenicane*, n.s., 10.

— (1984). "Note di biografia domenicana tra xiii e xiv secolo". *Archivum fratrum praedicatorum*, 54, 231-280.

— (1990). "Nuova cronologia remigiana". *Archivum fratrum praedicatorum*, 60, 145-311.

Paravicini Bagliani, Agostino (2010). *Il papato nel secolo xiii. Cent'anni di bibliografia (1875-2009).* Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo.

Petella, Giovanni (1899). "Sull'identità di Pietro Ispano, medico in Siena e poi Papa col filosofo dantesco". *Bollettino senese di storia patria*, 6, 277-329.

Pomaro, Gabriella (1980). "Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella, Parte I: Ordine e Trecento". *Memorie Domenicane*, n.s., 11, 325-470.

Rusconi, Roberto (1981). "Predicatori e predicazione (secoli ix-xviii)". In: Vivanti, Corrado (ed.). *Storia d'Italia. Annali*, 4: *Intellettuali e potere*. Torino: Einaudi, 951-1035.

Schneyer, Johannes Baptist (1974). *Repertorium der lateinischen Sermones für die Zeit 1150-1350*, 4. Münster: Aschendorff.

Tugwell, Simon (1999). "Petrus Hispanus: Comments on Some Proposed Identifications". *Speculum*, 37/2, 103-113.

— (2006). "Auctor Summularum, Petrus Hispanus OP Stellensis?". *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 76, 103-115.

Eleonora Lombardo estudió Historia Medieval en el Departamento de Historia de la Universidad de Padua, dondo también realizó su doctorado en Historia de la Iglesia y del Cristianismo. Después ganó una beca posdoctoral de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia en el Instituto de Estudos Medievais de la Universidad Nova de Lisboa y en el Gabinete de Filosofía Medieval de la Faculdade de Letras de la Universidad de Oporto. Gracias a esta beca de investigación se ha dedicado a estudiar los sermones medievales dedicados a San Antonio de Padua, publicando un libro y diversos artículos sobre este tema. En el Gabinete de Filosofía Medieval (GFM), juntamente con CITCEM-Centro de Investigação Interdisciplinar «Cultura –espaço – memória», de la Faculdade de Letras de la Universidad de Oporto, desenvuelve la investigación gracias a una nueva beca postdoctoral de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT / SFRH /BPD/ 111443 /2015) para liderar un proyecto titulado: *Predicar en la Iberia medieval: los sermones atribuidos a Pedro Hispano*. Está especializada en homilética medieval, especialmente en relación con los mendicantes, y es autora de numerosos ensayos sobre este tema.

Eleonora Lombardo studied Medieval History at the Department of History of the University of Padua, where she also took her doctoral degree in History of the Church and Christianism. She was granted a post-doctoral fellowship by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia to be spent at the Instituto de Estudos Medievais of the Universidade Nova de Lisboa and in the Gabinete de Filosofia Medieval (GFM) of the Faculdade de Letras of the University of Oporto. Thanks to this grant she could study medieval sermons dedicated to saint Anthony of Padua, publishing a book and several articles on this topic. Currently she is a fellow at the GFM and the CITCEM-Centro de Investigação Interdisciplinar: "Cultura – espaço – memória", at the Faculdade de Letras de la Universidade de Porto, where she leads a project on: *Preaching in Medieval Iberia: the Sermons Attributed to Petrus Hispanus* (FCT / SFRH /BPD/ 111443 /2015). She specializes in medieval homiletics, especially Mendicant preaching, and is the author of a number of related essays.

7

The Category of Relation in Arabic Philosophy

La categoría de relación en la filosofía árabe

La categoria de relació en la filosofia àrab

Enrahonar. Supplement Issue, 2018 **431-490**

De praedicamento relationis in philosophia arabica et islamica The Category of Relation in Arabic-Islamic Philosophy (Extended Version)

Hans Daiber
Goethe-Universität Frankfurt/M.
daiber@em.uni-frankfurt.de

Abstract

The main sources for the discussion of the category "relation" were Aristotle's *Categories* and *Metaphysics*. Before their translation into Arabic in the 8th and 9th centuries, Christian theologians and in their footsteps Syriac scholars considered Aristotle's works to be a useful tool in Christological discussions. This article analyzes the category of relation and its development in Arabic-Islamic philosophy in authors such as Kindī and his student Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī, Fārābī, Ibn Sīnā, Ghazālī, Ibn Rušd, the Sufi Ibn ʿArabī and others.

Keywords: relation as dynamic principle; Aristotle; Alexandrian commentaries; Stoa; Neoplatonism; Arabic-Islamic authors; *Epistles of the Sincere Brethren*; Ramon Llull

Resum. *La categoria de relació en la filosofia islàmica*

Les principals fonts de discussió sobre la categoria de «relació» foren les *Categories* i la *Metafísica* d'Aristòtil. Abans de ser traduïdes a l'àrab durant els segles VIII i IX, els teòlegs cristians i els seus seguidors siris consideraren que les obres d'Aristòtil constituïen un instrument útil en les discussions cristològiques. Aquest article analitza la categoria de relació i el seu desenvolupament en la filosofia araboislàmica en autors com Kindī i el seu deixeble Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī, Fārābī, Ibn Sīnā, Ghazālī, Ibn Rušd i el sufí Ibn ʿArabī, entre d'altres.

Paraules clau: relació com a principi dinàmic; Aristòtil; comentaris alexandrins; Stoa; neoplatonisme; autors araboislàmics; *Epístoles dels Germans de la Puresa*; Ramon Llull

ISBN 978-84-490-8043-2

Summary

Synopsis

1. Introduction

2. The Category of Relation in Christian and Syriac Transmission

3. An 8th-Century Arabic Adaptation Attributed to Ibn al-Muqaffaʿ

4. Other Channels of Transmission: Ǧābir Ibn Ḥayyān

5. Alexandrian Repercussions on Kindī and his Student Saraḫsī

6. Language, Logic and Relation: Ibn Ḥazm and the *Epistles of the Brethren of Purity*

7. Stoic-Neoplatonic Repercussions of Relation on Abū l-Farağ Ibn aṭ-Ṭayyib

8. Fārābī

9. Ibn Sīnā

10. Ibn Rušd and his Critique of Ghazālī

11. Ibn ʿArabī

12. Ibn Sabʿīn

13. A Medieval Latin Echo of Neoplatonizing Islamic Thought: Ramon Llull

Bibliographical references

Theological interests, intercultural relations between Antiquity, Syriac Christianity and the arising Islam stimulated the interest in Aristotle's philosophy and his *Organon.* It was transmitted and enriched with explanations by Alexandrian commentators from the 4th till the 6th century. A Syriac example from pre-Islamic time is the monophysite priest Sergius of Rešʿaynā in the 6th century, who — similar to Augustinus in the footsteps of Aristotle — considered relation as something determined by the related subject.

The first Arabic adaptation of Aristotle's *Categories* in the 8th century, attributed to Ibn al-Muqaffaʿ and presumably based on a Syriac handbook, deplored Aristotle's unclear definition, but could not offer another solution.

Decades after 800 AD *The Book of Stones*, attributed to the alchemist Ǧābir, offers in an excerpt from Aristotle's *Categories* the interesting solution that only genera, not particulars are relatives.

Shortly after, this first attempt culminated in Kindī's (d. between 247/861 and 259/873) classification of *relativa* as something without matter, as a predicate connected with the substance and as something existing in mind. Kindī, the first great philosopher of the Arabs, considered, different from Aristotle and in accordance with the Alexandrians, the first four categories — substance, quantity, quality and relation — as simple, and the following six categories — "where", "when", "position", "possession", "action" and "passion" — as something that can be connected with a substance. This is further elucidated by Kindī's student Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī (d. 286/899), whose short text on categories — until now unknown — will be published here for the first time.

As a reaction on discussions about the value of logic as a universal valid vehicle of intelligible things, superior to single languages — I refer to the dispute in 319/932 between the Nestorian Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus and the Muslim scholar Abū Saʿīd as-Sīrāfī — the Andalusian scholar Ibn Ḥazm (384/994 - 456/1064) offers a compromise: He preferred "clear Arabic language" as revealed in the

Qurʾān and he combined it with his estimation of categories as universals of Arabic and non-Arabic languages and as a tool for the reflexion on Creator, creation and the fundaments of religion. Similar to Kindī, relation is one of the four "fundamentals" substance, quantity, quality and relation. The attributes of the transcendent God are mere names without relation to the world: They do not require correlatives and the relation between God and creation is asymmetrical.

Ibn Ḥazm continues the Neoplatonic trend of the "Brethren of Purity", who shortly before him developed in their *Epistles*, in the paraphrase of Aristotle's *Categories*, the concept of a "mental logic", of "mental forms", which emanate from the divine active intellect. Every language, the linguistic logic, mirrors this "mental logic", which is a higher reality.

The tendency of the "Brethren of Purity" to shape the Aristotelian categories by Neoplatonic philosophy about God's transcendence and the emanations is further developed by the Nestorian Christian Abū l-Faraǧ Ibn aṭ-Ṭayyib in Baghdad (d. 435/1043). He combined in his commentary on Aristotle's *Categories* Alexandrian tradition, especially Olympiodorus, with the Stoic-Neoplatonic concept of a transcendental relation. The Stoics had detected relation as a universal valid category, in which all single entities are connected in the totality of all things, which themselves are penetrated by the *pneuma*, the *hegemonikon*, the *tonos*, that determines the dynamic process of interaction. Consequently, relation appears to be the form, the primary structure of different *relata*, which correspond to this form. Similarly, Ibn aṭ-Ṭayyib assumed an interdependence of form, matter and accident and an identity of the whole with the parts of it. For this reason, their *relativa* can be understood with the help of the comparing intellect, which creates an image of the perceived in the soul. The Stoic interrelation of the whole and the parts in the universal valid category of relation appears to be integrated in the *Epistles* and in Ibn Ḥazm in the Neoplatonic concept of the divine One with subsequent emanations from the divine intellect, which determine the concept of relation created in the human soul.

The interpretations of Aristotle's *Categories*, Alexandrian traditions, Stoic and Neoplatonic concepts, constituted the background for a shift to an ontological and metaphysical orientation, already prepared in Aristotle's *Metaphysics*. Fārābī (d. 339/950 or 951) did not yet fully develop this metaphysical line and considered relation primarily as a problem of language. He selected the three Aristotelian categories "time", "place" and "possession", which shape relation and he distinguished between a relation, called *iḍāfa* in a specific sense and a relation, called *nisba* in an arbitrary manner by the general public, orators and poets. To avoid arbitrary use, Fārābī stressed the necessity of clear definitions of relation and relatives. He introduced the "particles of relation", like "in" as an additional indication of a real relation with regard to "place": In the example "Zayd is in the house" the relation is "surrounding", because Zayd is surrounded by the house. The relation appears to be determined by the state of "surrounding" and — contrary to Aristotle — not by the relatives and their essences. Moreover, Fārābī's discussion of relation became a part of his theory of communication, in which elements of other logical works by Aristotle were integrated and in which he tried

to reconciliate two contrary positions of the already mentioned dispute between Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus, a defender of logic as a universal valid vehicle of intelligible things and the grammarian Abū Saʿīd as-Sīrāfī, a defender of language as the only access to intelligible things.

The perhaps greatest Islamic philosopher after Fārābī, the Iranian Ibn Sīnā (Avicenna, d. 428/1037) was aware of earlier discussions and knew, besides Aristotle's work and its commentators, Fārābī and Neoplatonism. In contrast to Fārābī, he made a shift from the linguistic and logical level to the ontological, by elaborating Aristotle's discussion in his *Metaphysics* (V, 15. 1020 b 26 – 1021 b 10). Relation is based on some "notion" (*maʿnā*) in one of the two relatives, e.g. in the asymmetrical relation father-son only the father has the relation fatherhood, which is a "notion" or "description of its existence", of its "being with respect to something else in the father". The "existential" relation can be apprehended in the intellect, which however also can "invent" relations. In addition to the notion of a relation between father and son in the intellect, the relation is also something related to the categories action and affection, cause and effect. This kind of relation is integrated in an emanational Neoplatonic system of the divine first cause and the inferior effects. This first cause is the divine universal intellect, the giver of forms, from which emanate, in a hierarchical order, the ten Aristotelian categories. These categories determine the causal relation between the divine necessarily existing One and the multiplicity of the caused, of existing matter.

The Andalusian philosopher Ibn Rušd (Averroes, d. 595/1198) continued the Neoplatonic trend and the ontological orientation. He knew Fārābī and Ibn Sīnā, from whom he deviated in an interesting return to Aristotle: He concentrated again on the substance, according to him, the fundaments of any relation. However, he tried to clarify Aristotle by distinguishing between an essential relation of a substance and an accidental relation, depending on the substrate, the substance. In addition, the relationship is something "conceptualized" in a "conceptualization" (*taṣawwur*), which is dependent on the soul.

Herewith, he criticized Ghazālī (d. 505/1111), who spoke of a plurality of knowledge with regard to the relation, e.g. between father and son. Ghazālī considered relation as part of an epistemological process: Knowledge connects two relatives, which condition each other, and which have as their principle the divine First, who knows himself and who knows the individual genera. Ibn Rušd denied Ghazālī's epistemological aspects and did not give a clear picture of his concept of a Neoplatonizing indeterminate relation in its connection with the concept of potentiality as "a disposition" in a thing and as its inherent possibility of existing in actuality. He did not develop this to a clear concept of a dynamic process of relation between substance and relative.

The ambivalence of relation as something essential and as something accidental to the substance, as well as the Neoplatonic background of Ibn Rušd and Ibn Sīnā, have some parallels in the Andalusian Ibn ʿArabī (d. 638/1240). This Sufi considered the Aristotelian categories as something "applicable" to the order in the world and as correlated to the divine aspects of the Creator, who is manifesting himself in the world with his attributes and who is an all-permeating infinite power

and infinite divine acting. Relation, the causal relation between God and world, appears to be transformed to a dynamic process, in which the infinite is procreated from the One. The Sufi philosopher Ibn Sabʿīn (d. 668/1269 or 669/1271) disagreed with him. Ibn ʿArabī's concept, however, appears to be favoured by the Catalan philosopher and mystic Ramon Llull (d. 1315 or 1316 AD), who in his *Logica nova* developed a concept of *relatio substantialis*, which shares with the Neoplatonizing Islamic philosophers, including the Sufi philosopher Ibn ʿArabī, the classification of relation as a dynamic and active principle. Moreover, he has in common with Ibn ʿArabī the correlation of divine attributes and Aristotelian categories: In his concept of correlatives he correlates God's act of creating with the category of action, God's being a Creator with the category of substance and God's rule of the world with the category of passion. The category of passion implies a causal relation between God and His creation. Here, the category of relation appears as a dynamic principle and herewith it received a new orientation. It is the result of a long process of the rehabilitation of relation since John Scottus Eriugena and it is the result of Neoplatonizing Islamic thinkers.

1. Introduction

The increasing interest in the concept of relation in modern philosophy[1] is the result of discussions about the ontology of relations in Bertrand Russell (1872-1970) and Francis Herbert Bradley (1846-1924)[2]. The controversy about internal and external relations becomes part of a linguistic philosophy, which since Charles Sanders Peirce (1839-1914) is regarding the category of relation as a triadic relation of a linguistic sign between speaker and interpreting listener[3]. The relation R between a and b, aRb became a topic with many perspectives, which in differing manner concentrate on the differing identities of a, b and R and the differing interpretations of R with regard to its *relata*. Moreover, in modern linguistics relation played a central role; relation became part of the relational logic, which was discussed by Bertrand Russell in *The Principles of Mathematics*[4] and by some forerunners and contemporaries in the 19th century[5]. A survey of the discussions in Islamic philosophy will be interesting, as they mirror aspects, which reappear in medieval and modern thought with modifications or were taken up in a selective manner with some actualizing and new accentuations. Simultaneously, our survey will try to give an idea of the context of discussions about the concept of relation in a historical interpretation that sheds light on continuities and discrepancies between past and modern philosophical debates[6]. We will exclude the field of

1. Cf. Heil, 2016, 2015 and 2009.
2. Cf. Horstmann, 1984.
3. Cf. Oehler, 1984: 54.
4. Russell, 1903: §§ 27-30, 94-99, 208-216.
5. Cf. Geyser, 1909.
6. Cf. Thom, 2011: 191-205, esp. 204f.

relational syllogism[7] in Arabic Logic, which since 2010 is available in an exhaustive monograph[8].

2. The Category of Relation in Christian and Syriac Transmission

Our survey of the discussion on the category of relation in Islamic philosophy[9] must begin with the echo of Aristotle's *Categories* in the Islamic world. This book, which is part of the *Organon*[10], especially chapter 7. 6 a 35 – 8 b 24, was — besides Aristotle, *Metaphysics*[11] V 15. 1020 b 26 – 1021 b 10 — the main source for discussions about *relatio*[12]. The first transmitters already in pre-Islamic times were Syriac scholars, who had a great interest in Aristotle's *Organon*, including the *Categories*[13]. Their translations of the *Organon*, their extracts and comments mirror not only the philosophical curriculum of late antiquity, which combines Aristotle with Neoplatonic and Christian elements and appears to be a symbiosis of philosophy and theology[14]; primarily, the motivation of Syriac scholars for their study of Aristotle's *Organon* was the Christian theology of trinity, moreover, the use of dialectic in Christological discussions and later in the dialogue with Islam[15]. Already Augustinus (354-430 AD) in his work *De trinitate* betrays knowledge of Aristotle's *Categories*, especially of the chapter on relation (ch. 7)[16]. Against this background the chapter on relation in the Syriac commentaries on Aristotle's *Categories* deserves our interest. We will use as an example the discussion of the relatives in a *Treatise on the Categories of Aristotle, the Philosopher*, addressed to Philotheos and written by Sergius of Reš'aynā' (d. 536 AD)[17]. As in Aristotle, the related subject, the relative (*da-lwaṯ meddem*) determines the relation and not conversely. Sergius mentions the same examples as Aristotle and adds some more from the Aristotelian commentaries, mostly Ammonius and Philoponus. An addi-

7. Cf. Oehler, 1984: 254f.
8. El-Rouayheb, 2010.
9. Some lexicographical remarks on the term in oriental languages can be found in Zonta (2014: 253-258).
10. On the transmission of the *Organon* in Syriac and Arabic, cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*: Henri Hugonnard-Roche (1989: 502-513) and Abdelali Elamrani-Jamal (510-512).
11. On the transmission in Syriac and Arabic cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*: Aubert Martin (528-531) and Cecilia Martini Bonadeo (Supplement [2003] 259-264).
12. We use the Greek text in the edition of Minio-Paluello, 1949; the English translation ed. by Barnes, 1984; the German translation, with extensive introduction on the history of research and the reception until modern times and with detailed commentary by Oehler, 1984. A symbolization (cf. Thom, 2011: 193f.) of Aristotle's chapter on relatives can be found in Mignucci, 1986.
13. On the oldest Syriac translation of Aristotle's *Categories*, perhaps in the first half of the 6th century, see the edition and translation by King, 2010 (introduction: 18-38) and 2011.
14. This is the conclusion of King, 2015 (cf. also his edition of the oldest Syriac translation of Aristotle's *Categories*; King, 2010: 6f.).
15. Cf. Daiber, 2001: 327-345, esp. 328f. and 340. On the reception of Aristotle's *Categories* cf. Daiber, 2001: 332, 337, 338, 339, 340-342; in addition Daiber, 2012b: 40-54, esp. 45-49 / English version: 74-94, esp. 81-85.
16. Cf. Augustinus, *De trinitate* (2001: XXXIIff., XXXVI-XXXVIII, XLVf.), and Kany, 2007: 66-71, 497-500.
17. Ed and transl. by Aydın, 2016: 145-149 (§§ 74-79).

tion is the example of a symmetrical relation R(x,y) ↔ R(y,x), saying that "equal is equal to equal"[18] and the example of a "friend which is friend of a friend"[19]. Contrary to what Sergius and his sources Ammonius[20] and Philoponus[21] in accordance with Aristotle[22] called relatives "homonymously", "heteronymously" is called a relative[23] in the Aristotelian examples master and slave[24] or knower and known[25]. To these examples Sergius and his Greek sources add the relation of father and son — without realizing the asymmetrical feature of this relation[26]: R (father, son) is not identical with R (son, father). Nor do they realize the internal relation between father and son[27]: Only that person can be called father, who can be father of a child. In this sense Augustinus could say in a long discussion and critic of Arians and Sabellians: "dicitur ergo relatiue pater idemque relatiue dicitur principium […]; sed pater ad filium dicitur, principium uero ad omnia quae ab ipso sunt. Item dicitur relatiue filius"[28]. Aristotle's discussion of relation appears to be integrated in Augustinus' concept of Christian trinity, which is based on the dichotomy of the independent divine essence and the relative[29]. Augustinus belonged to those Christian theologians, who paved the way for the empathy for Aristotelian logic in Christian and later in Muslim circles[30].

After the rise of Islam these Christian theologians became transmitters of Greek texts and thoughts[31]. They knew Greek, they spoke Syriac-Aramaic and Arabic in the West — or Pehlevi during or after the end of the Sassanian Empire (224-651 AD) in the East. They took over the logical curriculum of Alexandrian philosophers, however in a shortening shape, which included Prophyry's *Isagoge*, Aristotle's *Categories*, *De interpretatione* and *Analytica priora* — this work mostly[32] only until book I 7[33].

3. An 8th-Century Arabic Adaptation Attributed to Ibn al-Muqaffa'

The earliest example in Arabic of this shortening version is a systematizing paraphrase attributed to Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Muqaffaʿ[34] in the 8th centu-

18. Olympiodorus, 1902: 99, 24.
19. Elias, 1900: 202, 33f.
20. Ammonius, 1895: 67, 16f.
21. Philoponus (olim Ammonius), 1898: 105, 1f.
22. Aristotle, *Cat.* 1. 1a1-13.
23. Ammonius, 1895: 67, 17-26; Philoponus, 1898: 105, 3-11.
24. Aristotle, *Cat.* 7. 6 a 30; 7 a 35-39.
25. Aristotle "knowledge" and "knowledge of the knowable" (Aristotle, *Cat.* 6 b 34).
26. Cf. Oehler, 1984: 243f.
27. Oehler, 1984: 248.
28. Augustinus, *De trinitate* V 13 and 14 (2001: 386-387).
29. Cf. Kany, 2007: 498f.
30. See ch. 6.
31. Cf. *Philosophie in der islamischen Welt* I, 25-30 / German version (Rudolph): 54-60, 66-71 / English version (Gutas): 108-113.
32. On the reasons for this shortening version and on exceptions cf. Daiber, 2001: 332-336.
33. *Philosophie in der islamischen Welt* I, 69f. / English version (Gutas): 111f.
34. On him, cf. Latham, 1990; Ess, 1992: 27.

ry[35]. The colophon of the unique Beyrouth-Ms. mentions as translator of the work until *Analytica priora* I 7 the Melkite Christian Hīlyā, whom we cannot identify and whom Dimitri Gutas[36] assumes as the real translator of the work in the midst of the 2nd/8th century. According to Gutas, Ibn al-Muqaffaʿ, the famous prosewriter or translator from Pehlevi, or his son, might have improved the Arabic of the translation, which later again might have been improved by two more translators also mentioned in the colophon of the manuscript, namely the Christian Abū Nūḥ and the Persian Salm from Harran. This explanation has indeed some probability, and in view of the name of the translator, Hīlyā, a rendering of the Christian name Elias with Aramaic ending -ā and the initial <H>, which in Syriac script is a vocal letter for Greek ε[37], the text might be an Arabic version of one of the numerous Syriac handbooks[38] on Aristotle's *Organon*, discussing in a systematic way the main topics from Porphyry's *Isagoge* until the *Analytica priora* I 7. Here we include a translation of the chapter on the relative:

> § 44 After he (sc. Aristotle) had finished the part with the chapter (*qismat bāb*) on the quantity[39] and (his) record of its specification (*ḥilya*)[40], he began the chapter on the relative (*al-muḍāf*). He said: The part on the relative consists of homonyma (*al-muttafiq al-asmāʾ*) and heteronyma (*al-muḫtalif al-asmāʾ*). Examples of the homonyma are the brother, the friend, the comrade (*aṣ-ṣāḥib*), the companion (*al-ʿašīr*), the partner (*aš-šarīk*), the neighbour and the similar and so on. Because a man is the brother of his brother, the friend of his friend, the comrade of his comrade and the similar of what is similar to him. Examples of the heteronyma are the height and the bottom, the fundamental (*al-aṣl*) and the derivative (*al-farʿ*), the father and the child, the patron and the citizens (*ar-rāʿī wa-r-raʿiyya*, also "the shepherd and the herd" or "the pastor and the parish"), "the ruler and the ruled"

35. Ibn al-Muqaffaʿ, 1978. At the end of the 10th century the catalogue of books, the *Fihrist* by Ibn an-Nadīm, mentions the work by Ibn al-Muqaffaʿ as one of the "abbreviations and epitomes"; see the translation by Peters, 1968: 6.
36. In *Philosophie in der islamischen Welt* I, 72-74 / English version: 114-116.
37. Cf. Daiber, 1980: 306, n. 350.
38. Possible Syriacisms: The term *qisma* in the expressions *qismat bāb al-* "the part with the chapter" and *qismat al-muḍāf an minhū* "the part on the relative consists" is possibly an incorrect rendering of the Syriac *purrāšā* with the two meanings "separation" and "explanation", of which the translator erroniously rendered the first meaning "separation" and literally translated it with *qisma*, apparently with the assumption that *qisma* has also the second meaning of *purrāšā*, i.e. "explanation". — Another example might be *ḥilya "*ornament, quality" (Lane s.v.), which we translated with "specification" (= peculiarity of the relative): Among possible Syriac renderings the Syriac *dīlāytā* "proprietas", "property, quality, characteristic" or *dīlāyūṯā* "proprietas", "property, quality, attribute" or *dīlānāyūṯā* "proprietas", "peculiarity, property" seem to have misled the translator to the assumption that *ḥilya* has the same semantic field and connotations as *dīlāytā*, *dīlāyūṯā* or *dīlānāyūṯā.* On the Syriac words cf. Payne Smith, 1879-1901: col. 882 and 883 (*dīlāytā*, *dīlāyūṯā*, *dīlānāyūṯā*); col. 3304f. (*purrāšā*) and the English renderings in Payne Smith, 1990: 439. Possibly this Syriac background affected in Greek-Arabic translations of the 9th century the rendering of ἰδέα "Aussehen, Form, Erscheinung" and of χαρακτήρ with *ḥilya*. For references see Ullmann, 2002: 304f; and 2007, Supplement II: 796.
39. *al-ʿadad* for ποσόν (= Aristotle, *Cat.* 6) also used by Ibn ʿArabī (see Nyberg, 1919: 33). The traditional term is *kamm*. On the possible Syriacism of the expression *qismat bāb* see n. 38.
40. On this term, possibly a Syriacism, see n. 38.

(*al-mālik wa-l-mamlūk*), the half and the double, the container and the contained, the knower and the knowledge.

§ 45 He said: The substances of things (*aʿyān al-umūr*) should not be confused with the relation to them (*iḍāfatuhā*). And nobody should maintain the relation of a riding animal to people with the expression "the horse of so and so" or "the donkey of so and so". Thus, the horses and the donkeys belong to the category of the relative (*al-muḍāf*), not to the substances (*al-aʿyān*). It can be said "the hand of so and so" and "the foot of so and so": The hands and the feet belong to the relative. Therefore, they do not belong to the substances, but let people know that the horse and the donkey are not related to so and so through its fundamentals. However, both are related to (so and so), because he has both, without being in him some horseness or donkeyness (*al-farasiyya wa-l-ḥimāriyya*). It is said "the hand of so and so" and "the foot of so and so"; both are related (to so and so) only through interpretation (*taʾwīl*) of the fundamentals and the derivatives. The fundamentals and the derivatives are related to each other. In this way it can be said "the father of so and so" without occurence of the relation (between father and child) because of the humanness (*al-insāniyya*). The father, but not the child is indeed (p. 17) a human before he gets a child. However, they both are related to each other through (their) humanness which exists between both. Each of both belongs to the category of the substances with regard to the fundamental (*al-aṣl*) and to the category of the relative (*al-muḍāf*) with regard to (its) relationship (*an-nasab*).

§ 46 He (Aristotle) has searched for a definiton of the relative (*al-muḍāf*) but was not able. He was content with (its) specification (*al-ḥilya*) and said: (with regard to) the knowledge of the relative the one shall not precede the other: The father is not known until the child is known; the right side is not known until the left side is known; and the half is not known until the double is known. If one of the two names ceases to exist, (also) the other ceases to exist.

The relative

To (the relative) belong the homonyma (*al-muttafiq al-asmāʾ*), like the similar and dissimilar, the (one) brother and the (other) brother, the (one) partner (*aš-šarīk*) and the (other) partner.
The specification (*ḥilya*) of the relative is (the fact) that the one (the substance) precedes the other (the relative).

To it belong the heteronyma, like the height and the bottom, the father and the child and the fundamental (*al-aṣl*) and the derivative (*al-farʿ*) [41].

The text allows two observations:

1) It is written as a guideline to Aristotle's discussion by concentrating on the crucial points and by admitting that Aristotle was not able to give a clear definition of the relative (Arab. t. 17, 3). The explanation of "relation" is included in a short survey, from which it becomes evident that "the fundamental" (*al-aṣl*) of "the

41. Ibn al-Muqaffaʿ, 1978: 16, 11-17, 10 (§§ 44-46).

substance" (*al-ʿayn*) precedes "the relative" (*al-muḍāf*), also called "the derivative" (*al-farʿ*) and determines "the relation" (*al-iḍāfa*). The relatives are "homonyma", in case they have identical names and the same identities, like "humanness" — we can add: If they correlate or if there is a symmetrical relation — otherwise they are "heteronyma".

2) The examples for "homonyma" and "heteronyma" correspond to those found in Aristotle and the Alexandrian commentators (s. above) — with the following exceptions: Different from the main points at the end of the chapter on the relative, the text at the beginning mentions the additional examples "comrade" (*aṣ-ṣāḥib*), "companion" (*al-ʿašīr*), "neighbour" (*al-ǧār*) and "patron and the citizens" (*ar-rāʿī wa-r-raʿiyya*). These examples and the example of the "partner" (*aš-šarīk*) were missing in Aristotle and the commentators. They might be added by the translator or, in our case more likely, by the redactor, supposedly Ibn al-Muqaffaʿ, who in his *Kitāb al-ādāb al-kabīr*, an instruction in the behaviour of rulers and ruled, used different names for the "friend" and the "comrade"[42], including those added in our text to the examples of Aristotle and the commentators.

4. Other Channels of Transmission: Ǧābir Ibn Ḥayyān

The text attributed to Ibn al-Muqaffaʿ scarcely had any echo in later philosophical literature[43]. We can assume that before the Arabic translation of the *Categories* by Isḥāq Ibn Ḥunayn (d. 298/910 or 911) there existed more channels of transmission. A slightly expanded paraphrase of the *Categories* is excerpted in the *Book of Stones* (*Kitāb al-Aḥǧār*) attributed to Ǧābir Ibn Ḥayyān and perhaps written "decades after 800 AD"[44]. Regrettably, this excerpt is restricted to Aristotle, *Cat.* 8. 8 b 25 - 11 a

42. Cf. Daiber, 2015b: 277-279.
43. An echo might be Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ (or: al-Muqammaṣ), *ʿIšrūn Maqāla*, the earliest extant work of Jewish philosophy written in Arabic in the first half of the 9th century in the style of a *Kalām* work and using Aristotelian logic as a tool for his theology. See the edition and annotated translation by Stroumsa, 1989. A new edition with revised introduction recently appeared in 2016 (see here bibliography). Muqammiṣ gives a list of the 10 categories substance and the accidents "quantity", "quality", "relative", "when", "where", "position", "possession", "action" and "passion" (ed. transl. Stroumsa, 1989: 55 / 54) similar to Ibn al-Muqaffaʿ (1978: 11, 2-8; cf. 11, 24-12, 5): Both use the Arabic term *ǧida* "possession" (see Lane, 1893: 2924, col. c); the same term can be found in Ibn Sīnā, 1974: 75, 3. Stroumsa wrongly "state (attribution)". However, there are terminological differences and moreover, Muqammiṣ (ch. 1 § 8, ed. and transl. Stroumsa, 1989: 48/49) contains among other references a quotation from Aristotle, *Cat.* 8. 11 a 16-20 on the category of quality, which cannot be found in the text of Ibn al-Muqaffaʿ. As al-Muqammiṣ seems to have known Syriac (see Stroumsa, 1989: 19), he might have used a Greek-Syriac textbook, which was also a source of the text attributed to Ibn al-Muqaffaʿ. It might be tempting to parallelize the concept of substance and relative in Ibn al-Muqaffaʿ with the noun and its adjective, *musnad* and *musnad ilayhi* and to see a similarity to early grammarians, like al-Farrāʾ and Sībawayh: cf. Ighbariah, 2016: 254-258.
44. David E. Pingree in the foreword to Nomanul Haq, 1994: X; Gannagé (2005: 85 and 92) concludes from her comparison with the translation by Isḥāq Ibn Ḥunayn that the version of the *Kitāb al-Aḥǧār* is later than Isḥāq Ibn Ḥunayn and must be in its terminology later than the 2nd half of the 9th century. Presumably, the text is not a paraphrase by Ǧābir and instead based on a Greek Hellenistic paraphrase.

37[45], on "quality" (*kayfiyya*); only at its end, in the section (Arab. t. 33, 11-17 / transl. 240f.) corresponding to Aristotle, *Cat.* 8. 11 a 20-39, we find a remarkable addition to Aristotle's explanation: Only genera and not particulars can be a relative; knowledge is related to the known, but not to particular knowledge: The Ǧābir-text identifies the genera (*aǧnās*) with "universals" (*kulliyya*) in contrast to the particulars (*al-ǧuzwiyāt = al-ǧuzʾiyāt; al-ašḫāṣ*).

5. Alexandrian Repercussions on Kindī and his Student Saraḫsī

In a similar manner and presumably during the same time, perhaps in the first half of the 3rd/9th century, the first great Islamic philosopher Kindī (d. between 247/861 and 259/873), also called "philosopher of the Arabs" (*faylasūf al-ʿarab*), declared the relative to be something "existing without matter" (*al-mawǧūd lā maʿa ṭīna*); he reckoned it among the "connected predicates of the substance" (*al-murakkaba min maḥmūlāt al-ǧawhar*) and argued that "fatherhood and sonship derive from the relation that each of the two has to the other and exists through the existence of the other, (just) like the part through the whole. Both are thus in their characterization not connected with matter"[46]. Kindī, additionally in his division of the categories[47], as well as the paraphrase of the Aristotelian text in Ǧābir, follow in their specifications and deviations Alexandrian tradition, as parallels in the commentaries by Olympiodorus, Elias and Simplicius show[48]. These commentators consider categories in singular cases as something existing in mind[49].

Kindī's distinction between simple (*mufrada*) and connected "predicates of substances" (*maḥmūlāt al-ǧawāhir*) is a part of the Alexandrian[50] division between

---

On the attribution of the corpus Ǧabirianum to different periods cf. Daiber, review of Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān* (1942, reprint Paris 1986), in *Bibliotheca Orientalis* 47, 1990, 236f.

45. Arabic paraphrase ed. Nomanul Haq, 1994: 30, 1-33, ult.; partly translated and compared with the translation by Isḥāq Ibn Ḥunayn, 230-242. The Arabic text in transliteration, with additional collation of two more mss. and adding a comparison with the translation by Isḥāq Ibn Ḥunayn, can also be found in Gannagé, 2005: 93-101; additional passages can be found on 101-103.
46. Kindī, 1978: 370, 14 - 371, 3. An English translation by Gutas (slightly differing from ours), in addition to some more passages (Kindī, 1978: 370, 11-13; 371, 4 - 372, 1) can be found in Thom, 2015: 31, n. 3. Recently, Adamson and Pormann published an English translation of Kindī's *Risāla*. See their English translation, 2012: 281-296 and the quoted passage 285, partly differing from our translation; instead of "(just) like the part through the whole. Both are thus in their characterization not connected with matter" the translators have: "But part and whole are not separate from matter in position", apparently replacing Arabic *fī waṣfihā* by *fī waḍʿihā.*
47. See the article by Thom, 2015: 30-33.
48. See Thom, 2015: 32f. On Simplicius' Commentary on Aristotle's *Categories* in Arabic transmission cf. Chase, 2008: 11f. and (on al-Fārābī) 17-19.
49. Cf. ἐνθύμημα, Olympiodorus, 1902: 55, 28; νοεῖται, Elias, 1900: 159, 15 and below n. 140. Simplicius differs insofar as he considers relation (σχέσις) as εἶδος and λόγος, in which the relatives participate (Simplicius, 1907: 174, 30 - 175, 3; translated Luna, 1987: 122f.; Simplicius apparently did not consider the relation as product of the intellect, which compares the things (cf. Luna, 1987: 116).
50. Cf. Elias, 1990: 159, 21 (ἁπλαῖ σύνθετοι).

simple and connected categories[51]. Differing from Aristotle, who regarded the ten categories "substance", "quantity", "quality", "relation", "where", "when", "position", "possession", "action" and "passion" as something existing absolutely and "without connection (συμπλοκή)" with something else[52], only the first four categories were considered by the Alexandrians as something "simple" (ἁπλαῖ) and the remaining six as "connected" (σύνθετοι)[53]. Interestingly, this division of the categories reappears in a short summary of the categories by Kindī's student Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī (d. 286/899), which until now was assumed to be lost[54].

We edit the text from the unique Ms.[55]:

من رسالة احمد بن الطيب السرخسي

المقولات عشرة وهى تنقسم قسمين اما بسيطة واما مركبة، والبسيطة اربعة اقسام: جوهر كسماء وارض وكم كذراعين وثلثة وكيف كبياض وسواد ومضاف كضعف النصف ونصف الضعف؛ والمركبة ستة اقسام: اين وهى من تركيب جوهر مع مكان كفلان في السوق ومتى وهى من تركيب جوهر مع زمان ككان فلان امس ويكون غدا وملك وهى من تركيب جوهر مع جوهر كلفلان عبد وخادم ونصبة وهى من تركيب جوهر مع جوهر كفلان مستقيم[56] على الارض وفاعل وهى من تركيب جوهر مع كيف كفلان يقطع وفلان يحرق ومنفعل وهى من تركيب جوهر مع كيف كمنقطع ومحترق؛

From a Treatise by Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī

> The categories are ten. They can be divided into two parts, into simple and into connected. The simple consist of four parts: "Substance", for example heaven and earth; "quantity", for example two or three cubits[57]; "quality", for example whiteness[58] and blackness; "relative", for example double of the half and half of the double[59]. The connected (categories) consist of six parts: "where", that means a

51. Cf. Elias, 1900: 159, 14-24.
52. Aristotle, *Cat.* 4. 1 b 25-26.
53. Elias, 1900: 159, 20-21.
54. *Muḫtaṣar (Iḫtiṣār) Kitāb Qāṭīġūriyās.* The title is mentioned by Rosenthal, 1943: 54 (with reference to Arabic bio-bibliographical sources), followed by Hans Hinrich Biesterfeldt in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 151 / English version: 223.
55. Saraḫsī, Aya Sofya, 4855 (copied 733/1333), fol. 71r, 1-9.
56. Ms. مستلق
57. The example can be found in Aristotle, *Cat.* 4. 1 b 30 and Elias, 1900: 158, 35.
58. The example can be found in Aristotle, *Cat.* 4 2 a 1 and Elias, 1900: 158, 35.
59. Aristotle, *Cat.* 4. 2 a 1 ("double, half, greater"); Elias, 1900: 159, 1 has the example of father and son.

substance can be connected with a place, for example so-and-so in the market[60]; "when", that means a substance can be connected with time, for example so-and-so was yesterday[61] and will be tomorrow; "possession", that means a substance can be connected with another substance, for example so-and-so has a slave and a servant[62]; "position" (*nuṣba*), that means a substance can be connected with another substance, for example so-and-so stands upright on the earth[63]; "action", that means a substance can be connected with quality, for example so-and-so cuts and so-and-so burns[64]; "passion", that means a substance can be connected with quality, for example being cut and being burnt[65].

6. Language, Logic and Relation: Ibn Ḥazm and the *Epistles of the Brethren of Purity*

Like his teacher Kindī[66], Saraḫsī was engaged in disputes with Christians and could use his knowledge of the Aristotelian *Organon* in his arguments against the Christians, especially against the doctrine of the trinity[67].

The method to use Greek logic against Christian doctrine and belief continued to be a standard in the 10th century — despite some dispute between Christian and Muslim scholars about the value of logic: I refer to the discussion in 319/932 between the Nestorian Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus and the Muslim scholar Abū Saʿīd as-Sīrāfī (d. 368/979), a commentator of the grammar by Sībawayh (d. ca. 180/796)[68]. According to Abū Bišr, logic is a universal valid vehicle of intelligible things for all nations and superior to languages, which differ among the people and require logic in their grammar. Despite the compromise of Abū Bišr's pupil Yaḥyā Ibn ʿAdī (d. 363/974) to identify logic with universal grammar that is behind any particular language, Sīrāfī defends language as only access to intelligible things. Against Hellenism he propagates "clear Arabic language" as it is revealed by God in the Qurʾān.

This reminds us of the Andalusian scholar Ibn Ḥazm (d.456/1064) who, through his teachers, seems to have had some links with the Baghdad school of logic, including Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus[69]. He used the Aristotelian *Organon* in his critique of Christian belief and in addition he based his refutation on the textual basis of the Qurʾān and its "clear" (*ẓāhir*) meanings. His logical work *at-Taqrīb*

60. The example can be found in Aristotle, *Cat.* 4. 2 a 1.
61. Cf. Aristotle, *Cat.* 4. 2 a 1.
62. A different example in Aristotle, *Cat.* 4. 2 a 2 ("has", "shoes", "weapons").
63. Cf. Aristotle, *Cat.* 4. 2 a 2 and Elias, 1900: 159, 2 (κεῖται, καθήμενος, 'εστώς).
64. The examples can be found in Aristotle, *Cat.* 4. 2 a 4 and ("cut") Elias, 1900: 159, 1.
65. The examples can be found in Aristotle, *Cat.*4. 2 a 4 and ("cut") Elias, 1900: 159, 1.
66. On Kindī's use of Aristotelian logic for his refutation of Christian trinity cf. Endress/Adamson in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 126f. / English version: 192f.
67. Cf. the references given by Biesterfeldt in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 150 / English version: 224.
68. Cf. Endress, 1986; id. in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 202f.; 299-301 / English version: 295f.; 432-434; Versteegh, 1997: 52-63; Adamson and Key, 2015.
69. Cf. Ramón Guerrero, 2013: 413f.; Lameer, 2013: 421-426.

li-ḥadd al-manṭiq[70] (written between 1025 and 1029) is written as a methodological introduction to his theology and his refutation of Christianity. It begins with Porphyry's *Isagoge* and continues with the *Categories*, *On Interpretation*, followed by *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topics* and *Sophistical Refutations*, which Ibn Ḥazm joins together under the title *Kitāb al-Burhān* "Book on Demonstration", finally *Rhetorics* and *Poetics*. As in his critique of Kindī's metaphysics, which is mainly based on the Neoplatonism of Proclus[71], Ibn Ḥazm propagates in his refutation of Christianity a strict concept of God's transcendence, of God's *tawḥīd*. Ibn Ḥazm based his critique on concepts of logic and language in the *Organon* and the clear meanings of the Qurʾān. The Christians, however, distorted and falsified (*tabdīl*, *taḥrīf*) their fundaments, the gospels which were full of contradictions (*munāqaḍāt*)[72]. Aristotle's categories (*Cat.* 2-5) are universals[73] of language (not only of Arabic)[74]. Similar to the nominalism of medieval scholastics they are mere terms[75], which on the basis of logic are a tool for the correct reflexion and knowledge of Creator, creation and the fundaments of religion, its texts, which must be interpreted as they are and not allegorically. Language and logic are in the service of Islamic theology and polemics against Christianity.

Here, Aristotle's concept of relation in his *Categories* becomes fundamentally important. Ibn Ḥazm[76] mentions it as one of the "four fundamentals" (*ar-ruʾūs al-arbaʿa*)[77] "substance", "quantity", "quality" and "relation"[78], which as we have seen[79], in accordance with the Alexandrian and Kindian tradition appear as "simple" categories and which can be "connected" with the categories "when" (*az-zamān*)[80], "where" (*al-makān*)[81], "position" (*an-nuṣba*)[82], "possession" (*al-milk*)[83], "action" (*al-fāʿil*)[84] and "passion" (*al-munfaʿil*)[85]. According to Ibn Ḥazm, God's names, His attributes, correctly must be understood as categories without relation to the created, as this would contradict God's transcendence. Through reason (*al-ʿaql*) the soul comes to know that "the (divine) acting (*al-fāʿil*) is acting

70. Ibn Ḥazm, 1987. A short analytical survey of the contents can be found in Ramón Guerrero, 2013: 407-415 and in *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* (as n. 69), 743-746.
71. Cf. Daiber, 1986a.
72. See the monograph by Behloul, 2002 and 2013.
73. Cf. Behloul, 2002: 38.
74. Cf. Behloul, 2002: 61-67. Herewith Ibn Ḥazm differs from as-Sīrāfī, who contradicts Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus (see above).
75. Cf. Behloul, 2002: 41-43.
76. Ibn Ḥazm, 1987: 134-173; cf. the analysis (of which we deviate in several points) in Behloul, 2002: 44-96.
77. Ibn Ḥazm, 1987: 165, 3; cf. Behloul, 2002: 57 and Ibn Ḥazm, 1987: 144, 7.
78. Ibn Ḥazm, 1987: 161, 13 - 165, 3.
79. See above ch. 5.
80. Ibn Ḥazm, 1987: 165, 4 - 167, 9.
81. Ibn Ḥazm, 1987: 167, 10 - 170, 16.
82. Ibn Ḥazm, 1987: 170, 17-20.
83. Ibn Ḥazm, 1987: 171, 1-7.
84. Ibn Ḥazm, 1987: 171, 8 - 172, 5.
85. Ibn Ḥazm, 1987: 172, 6 - 173, 12.

(*fāʿil*) through (His) action (*bi-l-fiʿl*) or endowed with action (*ḏū l-fiʿl*)"[86]. Herewith, Ibn Ḥazm contradicts those, who maintain in an inacceptable syllogism:

> The acting is a body because of its action
> the Creator is acting
> therefore the Creator is a body[87].

Ibn Ḥazm was aware of the existence of an asymmetrical relation between God and creation. God's acting, hearing, seeing and being living, as it is mentioned in the Qurʾān, do not require a correlative. These attributes are proper names of the Creator, who is neither genus nor species or bearer of accidents[88]. Herewith, the Creator cannot be called one of the simple or connected categories. The expression "God is acting" has the meaning that the predicate "is acting" has a relation to God — not because God is a substance and has the accident "acting". Simultaneously, God's acting does not require an object. God's *autarkeia*[89] became a first step in a deviation from the concept of a substance; God is not a substance with accidents, to which God's creation is "related" (*muḍāf*), because of the accidents of this substance; therefore, Kindī's concept of a relation between the divine *ʿilla*, the cause, and its creation, the *maʿlūl*, the caused, restricts God's transcendence.

Ibn Ḥazm combines his concept of logic as a tool for everyone[90] with his ideal of striving after knowledge through everyone, as far as he is capable to do so[91].

Here, it is helpful to draw the attention to an encyclopedia, compiled shortly before Ibn Ḥazm in scholarly circles of the Irak, the *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ*, *The Epistles of the Brethren of Purity*. They propagate the striving after encyclopedic knowledge with the aim to "purify the soul and improve the character" as a way of salvation leading to the final stage in the other world[92]. Knowledge includes logic, one of the propaedeutical sciences, preceding natural sciences, psychology and epistemology, finally theology and religious sciences. The section on logic (*Epistles* 10-14)[93] is considered as the best way to truth, to God, a tool to help men to imitate God[94]. It starts with a paraphrase (with deviations) of Porphyry's *Isago-*

86. Ibn Ḥazm, 1987: 164, 10f. / Behloul, 2002: 55.
87. Ibn Ḥazm, 1987: 164, 8 / Behloul, 2002: 55.
88. Cf. Ibn Ḥazm, 1987: 164, 11-18 / Behloul, 2002: 55f.
89. See on this Neoplatonic concept in Ibn Ḥazm, Daiber, 1986a: 289f.
90. Herewith, he differs from Ibn Sīnā or Ibn Rušd and apparently also from scholars in Alexandria, according to whom Aristotle was understandable only by those, who were capable to it. Cf. Behloul, 2002: 30-33, with reference to Gutas. With regard to Ibn Sīnā, we should be aware that this philosopher regarded philosophical truth as something based on intuition and divine inspiration, which is not accessible to everyone. The limitations of knowledge, according to Ibn Sīnā, do not justify to attribute to him an obfuscatory method with the purpose to conceal knowledge from the unworthy. Cf. Daiber, 2004b.
91. Cf. Ibn Ḥazm, 1987: 100f. / Behloul, 2002: 28-30.
92. Cf. Daiber, rev. of Susanne Diwald (*Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie, Kitāb Iḫwān aṣ-ṣafāʾ* (III), Wiesbaden 1975), *Orientalistische Literaturzeitung* 76, 1981, col. 46f.; *Philosophie der islamischen Welt* I, 536 / English version 756 (Daniel De Smet).
93. Edited and translated by Baffioni, 2010.
94. Cf. Baffioni, 2010: 2-3; 16.

ge (*Epistle* 10)[95] and continues with Aristotle's *Categories* (*Epistle* 11)[96] and *De Interpretatione* (*Epistle* 12)[97]. The following references to Aristotle's *Prior Analytics* (Epistle 13)[98] and *Posterior Analytics* (*Epistle* 14)[99] are limited. As *Epistle* 13 mainly quotes from the first six chapters of Aristotle's *Analytica priora* book I[100] and as Aristotle's *Topics*, *Sophistical Refutations*, *Rhetoric and Poetics* are omitted[101], we are reminded of the restricted curricula of the Alexandrians and their echo in Syriac and early Arabic textbooks on logic, beginning with Prophyry's *Isagoge* and ending with Aristotle's *Analytica priora* I 7. A confirmation of the Alexandrian background[102] is the classification of logic as "mental logic" (*al-manṭiq al-fikrī*) or "mental concepts" or "forms"[103]. Following Neoplatonic philosophy, the *Epistles* let them emanate from God into the active intellect, then into the Universal Soul, into prime matter and finally into the human souls[104]. Consequently, any spoken language, the linguistic logic, mirrors that mental logic, a higher reality. This linguistic logic is more than grammar and enables reason, by using syllogism, to reveal contradictions of speeches and to distinguish between falsehood and truth[105].

Further Alexandrian traditions are mirrored in the chapter on the relatives[106]:

1) The *Epistles* distinguish between "parallel" (*an-naẓīr*) and "non-parallel" (*ġayr an-naẓīr*) relatives, what corresponds to the Alexandrian distinction between "homonyma" and "synonyma"[107]; to the examples of both kinds, taken from Aristotle[108], the *Epistles* add examples found in Alexandrian commentators, in the Syriac text of Sergius and in the Arabic Epitome attributed to Ibn al-Muqaffaʿ[109].

95. Cf. Baffioni, 2010: 5-9.
96. Cf. Baffioni, 2010: 9-12; Arabic text edited Baffioni, 2010: 45-76; English version by Baffioni, 2010: 87-99 (cf. Baffioni, 2010: 9-12 and the summary Baffioni, 2010: 21f.).
97. Cf. Baffioni, 2010: 12-14 and 22.
98. Cf. Baffioni, 2010: 14-16 and 23.
99. Cf. Baffioni, 2010: 16-21.
100. As has been observed by Baffioni, 2010: 23.
101. See Baffioni, 2010: 3.
102. Cf. above ch. 2 and 5.
103. Baffioni, 2010: 7 and 9.
104. Baffioni, 2010: 7 and *Epistle* n. 10, ch. 11; Baffioni's "Conclusion", 2010: 31-33, which gives a clear picture of the interesting combination of Neoplatonic emanationism with Islamic revelation, of religion and logic. Cf. *Philosophie in der islamischen Welt* I, 536f. / English version: 757f. (Daniel De Smet).
105. Cf. Baffioni, 2010: 28-30. On the theory of speaking in the Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ cf. also Versteegh, 1997: 93-97.
106. Arabic text ed. Baffioni, 2010: 65, 1-68, 7 / English translation Baffioni, 2010: 94f. Some echoes can be found in Ibn Sabʿīn, see ch. 12.
107. See above ch. 2. Accordingly the explanation by Baffioni, 2010: 11 must be revised. The same distinction with mostly identical examples (taken from the Alexandrian tradition) reappears later in Ibn Ḥazm, 1978: 162, 14 - 163, 5. Against Ramón Guerrero, 2013: 413, this can be taken as an indication that Ibn Ḥazm had some knowledge of the *Epistles*, which seem to have been known in Andalus around 1000 AD.
108. See the references to Aristotle, given in the notes in Baffioni, 2010: 94.
109. Namely the examples of the brother, the neighbour and the friend. See above ch. 2 and 3.

2) The *Epistles* distinguish between four simple and six composite relatives[110], without giving a clear information about the simple four categories (i.e. "substance", "quality", "quantity", "relation"). They can be combined with the six categories "where", "when", "position", "possession", "action" and "passion", which are described in detail[111].

The texts and their authors, whom we have discussed so far, mirror the Aristotelian concept of categories and Aristotle's explanation of the category "relation", often shaped by the Alexandrian commentators and increasingly by Neoplatonic philosophy about God's transcendence and the emanations. This reveals to be an important background for new accentuations after the first great philosopher Kindī — namely in Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rušd.

7. Stoic-Neoplatonic Repercussions of Relation on Abū l-Faraǧ Ibn aṭ-Ṭayyib

Before we enter into the discussion of these philosophers we should mention, for the sake of completeness, an epigone of the Aristotelian-Alexandrian tradition at the turn from the 10th to the 11th century, the Nestorian Christian Abū l-Faraǧ Ibn aṭ-Ṭayyib in Baghdad (d. 435/1043)[112]. His commentary on Aristotle's *Categories* follows Alexandrian tradition, especially Olympiodorus[113]. The section on "relation"[114] has been analysed by the editor of the Arabic text[115]. Ibn aṭ-Ṭayyib was mainly concerned with an explanation of the Aristotelian text, which is in parts included and systematically commented along Alexandrian tradition, mainly with regard to formal aspects, the arrangement of the categories, their kinds, their nature, their description and their terminology. At first sight the result is not very original. It deserves our attention as his Alexandrian distinction between homonymy and heteronymy of the "relative" (*al-muttafiqa asmāʾuhā / al-mutabāyina asmāʾuhā*)[116], which we come across since the 8th century[117], stimulated Ibn aṭ-Ṭayyib to some reflexion on the role of the intellect (*al-ʿaql*) in the comparison (*muqāyasa*)[118]. Relativa, which are "distant from each other" (*al-mutabāʿidāt*), can only be "understood" (*yufham*) by analogy (*qiyās*)[119]. And in the discussion of Aristotle, *Cat.* 7. 8 a 13 — 8 b 21 and 7 b 15 — 8 a 12 about the relativa of the whole and the part of it, Ibn aṭ-Ṭayyib distinguishes between the perceived

110. On this cf. above ch. 5 the texts by Kindī and his pupil Saraḫsī and their Alexandrian background.
111. Arabic text ed. Baffioni, 2010: 66, 7 - 68, 7 / English translation Baffioni, 2010: 94f.
112. On him cf. *Philosophie in der islamischen Welt* I, 346-352 / English version: 496-506 (Ferrari).
113. See edition and analysis by Ferrari, 2006.
114. Ed. Ferrari, 2006: 251-300.
115. Ferrari, 2007: 471-476. The article appeared, slightly changed, also in Ferrari's edition, 2006: 85-91.
116. Cf. (partly with varying terminology) ed. Ferrari, 2006: 253, 2 (*nisbat al-wifāq wa-l-ḫilāf*); 253, 6 and 14f.; 257, 32f.; 258, 1; 261, 16 - 262, 2; 288, 21-28, etc.
117. See above ch. 3.
118. Cf. ed. Ferrari, 2006: 256, 10-14.
119. Ed. Ferrari, 2006: 288, 16; cf. 291, 16 - 292, 7.

(*al-maḥsūs*) of a "corporal substance" (*al-ǧawhar al-ǧusmānī*) and the "intelligible" (*al-maʿqūl*), "the form occuring in the soul" (*aṣ-ṣūra al-ḥāṣila fī n-nafs*)[120], also called "the image of the perceived" (*miṯāl al-maḥsūs*)[121]. This distinction appears to be important in another discussion of Ibn aṭ-Ṭayyib, namely in his commentary on Aristotle, *Cat.* 2. 1 a 16 — 1 b 9, on the qualities of substance and accident[122]. How can the form be part and not accident of what is composed of form and matter? What is the relation between accident and its substrate? In his report on the different solutions, which partly are mirrored in the Alexandrian commentaries, Ibn aṭ-Ṭayyib tends to assume a similarity between the being of the accident and the being of the form in the substrate. Because accidents require the perceivable matter (*hayūla qarība* "near matter") as a substrate, which is composed of matter and its accident "form"[123], Ibn aṭ-Ṭayyib can declare the whole and its parts as identical; the form becomes the composition of all its parts and thus makes its substrate, the matter, perceivable[124]. Here, we must pay attention to the interdependence of form, matter and accident. Ibn aṭ-Ṭayyib illustrates this with his example of the aroma/smell of an apple, which, according to him, shapes the surrounding air, and the form of this shaped air will be imprinted in our senses. Ibn aṭ-Ṭayyib refutes other proposals, which he found in the Alexandrian commentaries[125] and remarkably declares the imprint of the air in the senses to be a "spiritual" (*rūḥānī*) imprint, different from the "bodily" (*ǧusmānī*) imprint of the form in the matter[126]. As Ibn aṭ-Ṭayyib considers the imprints in the air and subsequently in the senses as substrates with corresponding forms, his proposal is not very distant from the explanation attributed to Plotinus, according to which the smell of the apple is a substance and not an accident[127]. Even the second solution, according to which the bodily vapour of the smell is dissolved and then shapes the air, is similar to the proposal attributed to Plotinus and ascribed to him by Olympiodorus[128].

The allusion to Plotinus and the classification of sense perceptions, like the smell of an apple, as a "spiritual" imprint in the senses, in my opinion does not allow an explanation from the background of Aristotle's doctrine of sense-perception (*De anima*, book B 419 a), as has been proposed[129] under the impression of Ibn aṭ-Ṭayyib himself, who attributed his solution to the school of Aristotle[130]. In my opinion we should have a look in another direction, in the Stoic discussion of "relation" and its transcendental aspects. Its echo in Neoplatonic philosophy became influential in the 10th century, in the *Epistles of the Brethren of Purity* and

120. Ed. Ferrari, 2006: 285, 28-32.
121. Ed. Ferrari, 2006: 285, 31
122. Ed. Ferrari, 2006: 55-69. Cf. the article by Ferrari, 2004 (the pages 92-105 are nearly identical with the pages 63-74 in Ferrari, 2006).
123. Ferrari, 2004: 94f.
124. Cf. Ferrari, 2004: 96.
125. Cf. Ferrari, 2004: 98-103.
126. Ferrari, 2004: 100
127. Ferrari, 2004: 98; cf. 98 and 102f.
128. Ferrari, 2004: 103.
129. Ferrari, 2004: 104.
130. Ferrari, 2004: 100.

their classification of the intellect as mediator between God and human soul[131]. As has been shown in a monograph from the year 1986[132], the Stoics detected the "relation" as a universal valid category, in which all single entities are connected in the totality of all things. This totality of all things is the cosmos, which is penetrated by the *pneuma*, the *hegemonikon*, the *tonos*, that determines the dynamic process of interaction. The Stoic concept of the immanence of the *pneuma*, the divine dynamic and continuous medium, is mirrored in the Stoic doctrine of the interpenetration of all substances, of the total mixture of matter and *pneuma*[133]. This interpenetration of all substances became important for the Stoic theory of the relations of "place" (prerequesites of quantitive and qualitative identity, similarity and dissimilarity), "time" and movement as well as "action" and "passion"[134]: Because of their universality these relations were considered as primary structures, which were object of thought and perceivable in a dynamic and time-related process of realization, the *physis* in the relatives, the secondary things[135]. As these secondary things, the beings, were dynamic processes, they can only be the object of a propositional logic, in which names and concepts remain incomplete statements[136]. Their primary structure of "relation" is something transcendental[137], which, as determining norm of all single realizations, becomes the *logos* and in the unity beyond the objective reality the divine *nous*[138]. Consequently, in this theory of "relation", the "relation" appears to be the form, the primary structure of different *relata*, which correspond to this form[139].

Only spolia of this Stoic concept of "relation" did enter Islamic philosophy, namely through the mediation of Neoplatonism, in which the Stoic immanence of the divine dynamic medium, the *pneuma*, is replaced by a concept of the divine One, who as divine intellect is both — immanent and transcendent[140]. Here, two aspects become important in the Islamic period: The role of reason and intellect in the reflexion on the category of "relation" and the emanation of the divine intellect determining the concept of "relation" created in the human soul. We mentioned Ibn Ḥazm, the *Epistles of the Brethren of Purity* and Ibn aṭ-Ṭayyib, who possibly were inspired by some Alexandrian Neoplatonizing commentators of Aristotle[141].

We shall consider now the place of the great philosophers Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rušd between philosophical linguistic and metaphysical interpretations of the "relation". Here, the texts which we have discussed so far, will be a helpful background for their interpretations.

131. See above ch. 6, n. 103.
132. Löbl, 1986.
133. Alexander of Aphrodisias dedicated a work to this doctrine: see Todd, 1976, quoted by Löbl, 1986: 120.
134. Löbl, 1986: 120-129.
135. Löbl, 1986: 132.
136. Löbl, 1986: 132f.
137. Löbl, 1986: 134-141.
138. Löbl. 1986: 137.
139. Löbl, 1986: 129.
140. Cf. Daiber, 2015a: 9.
141. Cf. ἐνθύμημα, Olympiodorus, 1902: 55, 28; νοεῖται, Elias, 1900: 159, 15. — Cf. n. 50.

8. Fārābī

Fārābī (258/872 — 339/950 or 951) seems to have been the first Muslim philosopher, who had written a word-by-word commentary on Aristotle's *Categories*, which is classified as "Long commentary" (*Tafsīr*, *Šarḥ*). Only fragments are available in a Hebrew version, perhaps by Šemuel of Marseilles from the 14th century[142]. Regrettably, they do not contain Fārābī's comments on the category of "relation". Another treatise by Fārābī, his *Book on the Categories* (*Kitāb Qāṭāġūriyās*), is in fact an expanding version based on the Arabic translation by Isḥāq Ibn Ḥunayn (died 910 or 911 AD), and not a "paraphrase"[143]. It is a kind of preparatory work to Fārābī's *Book of Letters*, *Kitāb al-Ḥurūf*, which we will discuss later. Fārābī mentions the main points of Aristotle, but in a slightly differing order, with new accentuations and with additions. The chapter on the relatives[144] is followed by aspects, which were discussed by Aristotle separately on different places and which were studied by Fārābī as something referring to "relation", namely "time"[145] and "place"[146]. The last-mentioned category is followed in the Fārābī-text by sections on the categories "position"[147], "possession"[148], "passion" (*an yanfaʿil)* and "action" (*an yafʿala*)[149]. The complete sequence corresponds to Aristotle.[150] Fārābī, however, does not consider "position", "possession", "passion" and "action" as belonging to the category "relation", nor does he include "quantity"[151] and "quality"[152]. The category "quality", according to him, can be confused with "relation", because of its ambiguity with regard to genus and

142. Ed. and translated by Zonta, 2006.
143. Cf. the edition and translation by Dunlop, 1957/1959. The Arabic text can also be found in Fārābī, 1985 (ed. Rafīq al-ʿAǧam) and 1987 (ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh).
144. Ed./transl. Dunlop, 1957/1959: §§ 21-28; cf. Aristotle, *Cat.* 7. An excerpt from the section on relation can be found in Ibn Bāǧǧa's (ca 488/1095 — 532/1138 or 533/1139), 1994: 91, 13-17 (= Fārābī, ed. Dunlop, 1957/1959: 182, 4-8). The following passage in Ibn Bāǧǧa, 1994: 91, 17 - 92, 15, does not exist in Fārābī and is not part of the "exercise" (*irtiyāḍ*) on the relation (Ibn Bāǧǧa, 1994: 115, 4 - 116, 15). Both passages add more examples. Further excerpts from Fārābī are in Ibn Ṭumlūs' (559/1164 - 620/1223) *Kitāb al-Madḫal li-ṣināʿat al-manṭiq* (Ibn Ṭumlūs, 1916); the section on relation: 56-59. Sometimes Ibn Ṭumlūs inserts a nearly literal quotation from Fārābī's paraphrase (ed. Dunlop, 1957/1959: 179, 15 = Ibn Ṭumlūs, 1916: 56, 6f; ed. Dunlop, 1957/1959: 181, 11 = Ibn Ṭumlūs, 1916: 57, 9f.; ed. Dunlop, 1957/1959: 182, 4f. = Ibn Ṭumlūs, 1916: 58, 13f.) and continues with his own illustrating examples, partly introduced by *miṯla ḏālika* or *wa-ḏālika miṯla.* At the beginning, after having quoted Fārābī's definition of relation (Ibn Ṭumlūs, 1916: 56, 6f.), Ibn Ṭumlūs adds the remark that Ibn Sīnā opposed (*iʿtaraḍa*) to Fārābī's definition of relation, which, according to him, turned out to be correct. Regrettably, we are not informed about the details of difference according to him. On Ibn Ṭumlūs' high estimation of Fārābī cf. Elamrani-Jamal, 1997; on Ibn Ṭumlūs as a critic of Fārābī cf. Ben Ahmed, 2016: 545-548.
145. §§ 29-31; cf. Aristotle, *Cat.* 12 and 13; as part of quantity *Cat.* 6. 5 b 5f.
146. §§ 32-33; cf. Aristotle, *Cat.* 6. 6 a 12, as part of quantity.
147. §§ 34-35; cf. the short note in Aristotle, *Cat.* 9. 11 b 10.
148. § 36 (Dunlop wrong "state"); cf. Aristotle, *Cat.* 9. 11 b 13f.; 10. 12 a 26ff; 15. 15 b 18-32.
149. §§ 37-40; cf. the short note Aristotle, *Cat.* 9. 11 b 1-4.
150. *Cat.* 4. 1 b 26-28; the sections themselves in the following text keep to this sequence, with the exception of the sections on time (see n. 146) and place (see n. 147).
151. §§ 6-15; cf. Aristotle, *Cat.* 6.
152. §§ 16-20; cf. Aristotle, *Cat.* 8.

species[153]. According to Fārābī, the same ambiguity exists in "the other categories, for example "substance" (*al-ǧawhar*), "position" (*al-waḍʿ*)", etc.[154]

This is the reason why Fārābī does not follow the Alexandrians and the school of Kindī, where the categories "substance" (Aristotle, *Cat.* 5), "quality" (Aristotle, *Cat.* 8), "quantity" (Aristotle, *Cat.* 6) and "relation" (Aristotle, *Cat.* 7) were considered as belonging to the "simple" part and as combinable with the "connective" categories "time", "place", "position", "possession", "passion" and "action". In the section on the category "when" Fārābī explicitly dissociates himself from unnamed scholars (apparently the Alexandrians and the school of Kindī), who declare the meaning of "when" "as "time" (*zamān*) or as something composed from "substance" (*ǧawhar*) and "time"[155]. And in his *Book on the Letters* Fārābī criticizes unnamed scholars, who in differing manner declare kinds of "connections" (*aṣnāf an-nisab*) between things as "relation" (*iḍāfa*)[156]. Not everything that has a kind of connection with something else can be classified as "relation". First indications of Fārābī's own view we find in the mentioned *Book on the Categories*: Here, Fārābī mentions the "particles of connections" (*ḥurūf an-nisab*)[157], which are "employed in referring each one (of the relatives) to the other" and he mentions the condition that essence (*māhiya*) and "existence" (*wuǧūd*) of the correlated things "have a certain kind of relation". In addition, in the description (*yūṣafu*) of the "relation" the names (*asmāʾ*) should indicate the "essence" and "existence" of both relatives[158]. In case there are no generally accepted names (*asmāʾ mašhūra*)[159], common people (*al-ǧumhūr*) in a careless and arbitrary way use names, which actually belong to another category and they add "particles of connection"[160]. Here, Fārābī adds chapters on the peculiarities (*ḫawāṣṣ*) of the "relation", which should avoid confusion about the relation between two things: He mentions as conditions the "homogeneity in the speech" (*at-takāfuʾ fī l-qawl*) with regard to two relatives ("the son" is "the son of the father")[161]; the simultaneousness of two relatives (*wuǧūduhumā maʿan*)[162]; the equality of the relatives with regard to their genus, species or individuality[163] and the existence of "generally accepted names" (*al-asmāʾ al-mašhūra*)[164].

From this background we shall have a look at the section on "relation" in Fārābī's *Book of Letters* (*Kitāb al-Ḥurūf*) where he clarifies and, above all, specifies his own position[165]:

153. Cf. ed. Dunlop, 1957/1959: § 28, 182f.
154. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 28, 183.
155. Ed. Dunlop, 1959: § 29, 21, 3f. / transl. 37. On Fārābī's dissociation from Kindī, cf. Thom, 2015: 33f.
156. Cf. Fārābī, 1970: § 53.
157. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 21, 179, 19.
158. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 22, 180, 17-20.
159. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 23, 181, 8; cf. ed. Dunlop, 1957/1959: § 27.
160. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 23, 180, 27 - 181, 10.
161. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 24, 181, 11f.
162. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 25, 181, 20.
163. Ed. Dunlop, 1957/1959: §§ 26 and 27.
164. Ed. Dunlop, 1957/1959: § 27, 182, 23; cf. above all § 23, ed. Dunlop, 1957/1959: 181, 8.
165. Fārābī, 1970: 85, 8 - 91, 11 (§§ 41-50).

§ 41 (p. 85, 9). Each of two relatives is related to the other through one common notion (*maʿnā*), which simultaneously exists for each one. An example is two relatives being *Alif* and *Bāʾ*: If that common notion is taken to be the letters "*Alif* until *Bā* "", [thereby the letter *Alif* is related to *Bāʾ*]. If it is taken to be the letters "*Bāʾ* [until *Alif*]", thereby the letter *Bāʾ* is related to *Alif*. That common notion is "relation" (*iḍāfa*). Through this each one of both can be said to be related to the other. That single notion is the way (*ṭarīq*) between the roof and the earth of the house, which is called descent (*hubūṭ*), if its beginning is taken from the roof and its ending (p. 85, 15) on the earth; and it is called ascent (*ṣuʿūd*), if its beginning is made from the earth and its ending the roof. There is no difference (in the notion), taken its two outermost points. Similarly, the two relatives are the outermost points of the relation, so that (the relation) one time can be taken from *Alif* to *Bāʾ* and the other time from *Bāʾ* to *Alif*.

§ 42. Some of the kinds of relation do not at all have a name (*ism*). Consequently, two relatives have no name insofar as they have that kind of relation. Thus, the names of both, which (p. 85, 20) indicate their essences, cannot be deduced from their being two relatives, so that they both could be used in the relation. (P. 86, 1) The notion of relation does not become evident in both.

Some (of the kinds of relation) have a name, if (that name) is taken for one of both (outermost points). (Some) have no name, if (that name) is taken for the other (outermost point), so that the name of that other (outermost point), which through the relation indicates its essence, could be used and (so that) the name of the first (outermost point), which indicates its (essence), (could be used), because it has that kind of relation.

<Some (of the kinds of relation) have two names, of which each one (of the relatives) indicates one of the two relatives, insofar as it has that (p. 86, 5) kind of relation>. Thus, the name (of the "relative") indicating it insofar as it has that kind of relation, can be taken for both in the relation of each one to the other. To these (kinds of relation) belong (two relatives), of which the names differ from each other — for example "father" and "son". To that belong (two relatives) that have two names, (each) derivable from something, like "the owner" (*al-mālik*) and the "owned" (*al-mamlūk*); to that belong (two relatives), where the name of the one can be derived from the other, like "the knower" (*al-ʿalīm*) and "the known" (*al-maʿlūm*); to that belong (two relatives), where the names of both are completely identical, like "the friend" and "the friend" (*aṣ-ṣadīq*), "the partner" (p. 86, 10) and "the partner" (*aš-šarīk*). In many things, that have two names, the speaker in a careless manner can take the one or each one in relation to the other and pertaining to the other, being indicated through the names of both, which indicate the very essence of both (*muğarrad ḏātayhimā*). He does so, without taking the names of both (relatives), which give an indication of themselves, because of some kind of relation, through which each one could be related to the other — as we can say "the ox of Zayd". For, neither the ox nor Zayd indicate a kind of relation, because of which the ox could be attributed (p. 86, 15) to Zayd. However, if we say "the ox, owned (by someone) — Zayd is his owner", (the words) "owned" (*al-mamlūk*) and "the owner" (*al-mālik*) are the names of both, insofar they both have that kind of relation. "Zayd" is his name, which indicates the essence of what is related to him, but it

does not indicate it, because he has this kind of relation. If we would say "so-and-so is the slave of Zayd, his master", we would designate both with their names, which indicate both, because they both have this kind of relation. To the relatives belong two correlatives (*al-mutaḍāyifāni*), the genus of which is a name for each one of both, because they both possess the genus of the relation(ship), which they both have; they both do not possess a (common) name, because they both have some kind of relation(ship) belonging to that genus, (p. 87, 1) for example "knowledge" (*al-ʿilm*) and "the known" (*al-maʿlūm*). Thus, "knowledge" (*al-ʿilm*) is knowledge belonging to the "known" (*al-maʿlūm*) and the "known" (*al-maʿlūm*) is known as belonging to "knowledge" (*al-ʿilm*). The (different) kinds of knowledge do not have a name, because kinds of relation belong to them — of which knowledge is its genus — with the kinds of the known which is the genus of (the "relative"). An example (is) "grammar" (*an-naḥw*) and "rhetoric" (*al-ḫaṭāba*): With regard to that it is not possible to say: "The grammar is grammar of something which is known as "grammar"; however, if we want to relate grammar to something (p. 87, 5) from the known things of grammar, to which it (can) have a relation, we take (grammar) as something with the attribute of a genus and we say: "Grammar is knowledge of something (*aš-šayʾ*) which is known as grammar".

§ 43. The condition of two relatives is, that each of them is taken as something, which is indicated by its name, which indicates it because it has that kind of relation. Therefore, Aristotle said: "Two relatives are those, which are found to be related in some kind of relation"[166]. And therefore, (p. 87, 10) if we find in the language something related to something else through some particle (*ḥarf*) of relation or if the shape of (the two relatives) or of one of them is the shape of a "relative", it is not appropriate to say: "They both are relatives, until their names indicate them, because they both have that kind of relation". Then it is appropriate to say that they both are relatives.

§ 44. The general public, the orators (*al-ḫuṭabāʾ*) and the poets are careless and arbitrary in their expression. (P. 87, 15) Therefore, they declare each of both (relatives), of which the one is said to be with regard (*bi-l-qiyās*) to the other, to be a relative: (These two relatives) exist through their names, which indicate them, because they have that kind of relation; or they exist through their names, which indicate their essences (*ḏāt*); or one of (both relatives) can be obtained through its name, which indicates its essence. Herewith, the "relative" can be described (*yursamu*) primarily, as the "relative" unhesitatingly has this description. Therefore, (p. 87, 20) Aristotle described (the related) at the beginning of the chapter on the "relative" in his *Book of the Categories*, with the words: "About things it is maintained that they belong to the relatives, when their essences (*māhiyātuhā*) are maintained with regard to the other, in some manner of connection (*nisba*), whatever manner it is"[167]. (Aristotle) had in mind with his saying "their essences" what its expressions (*alfāẓuhā*) indicate at any rate[168] and generally. (The expression) indicates

166. Cf. the beginning of the chapter on relation in Aristotle, *Cat.* 7. 6 a 36 / Arabic translation by Ibn Ḥunayn, 1980: 48, 8f. (not literally).
167. The quotation is a literal rendering (with few deviations, perhaps due to the transmission of Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf*) of the Arabic translation by Ibn Ḥunayn, 1980: 48, 8-9 (= Aristotle, *Cat.* 7. 6 a 36f.).
168. Read *kayfamā* instead of *kayfa*.

(the essences), because (the essences) are kinds (p. 88, 1) of relation, belonging to them. Or, what is indicated through its expressions are its essences (*ḏawātuhā*). Therefore, as Aristotle was eager to outline the notions of the "relative", from them necessarily resulted what is evident in (the situation) that the first description (by Aristotle[169]) is not (yet) a sufficient definition of the "relative". — Then (Aristotle) allotted another description (*rasm*) to the "relative"[170] and thus the notion of the "relative" is accomplished by that (description) as one single notion, which is reached through a definition (*ḥadd*)[171] of the relatives, without any disturbance[172].

§ 45 (p. 88, 5). These are the relatives, this is the relation, and these are the names that should be maintained with regard to the "relative" and the relation. All you hear, what the Arabic grammarians say about (the relatives) that they are related, belongs to the "relative" of which we mentioned the aspects that exist among the orators and poets and which correspond to the first (insufficient)[173] description, that Aristotle applied to the "relative" in his book *On Categories*. They are, however, relatives (in which) the relator (*al-muḍīf*) is remiss or arbitrary in making (p. 88, 10) one thing related to the other in an equal relation. This is not in accordance with <the second-mentioned>[174] description, which Aristotle dedicated in that book to the "relative". You should call the "relative" only what belongs to the second-mentioned description. This is a relation, in which the one is related to the other in an equal relation.

§ 46 (p. 88, 15). The way to give an answer on "where is something?" is primarily by (mentioning) the "place" (*al-makān*) in connection with one of the relational particles, mostly with the particle "in" (*fī*), as we say: "Where is Zayd?", whereupon it is answered: "In the house" or "in the market". — The notion of these particles that precedes in the thought of man, is the relation of something to a place or to its place, which it has in particular (*ḫāṣṣatan*), either because of its kind (*li-nawʿihī*) or because of its genus (*li-ǧinsihī*). It seems that these particles can be transferred to all things, whenever in them a relation to the place can be imagined (*tuḫayyal*). As the place is enclosing and surrounding something and as the thing related to the place is surrounded by the place — thus the surrounded is surrounding the surrounded and the sourrounded (p. 89, 1) herewith is surrounded by the surrounding — therefore the place with this notion belongs to the "relative". In addition, as Aristotle defined the place in his *Physics*[175] and said "it is the limit of the sourrounding (*nihāyat al-muḥīṭ*)", he made the surrounding a part of the definition of place and he made the essence (*māhiya*) (of the place) complete through its being surrounding. Through its being (*in(n)iyya/an(n)iyya*) it is surrounding; the surrounding is

169. Given at the beginning of Aristotle, *Cat.* 7, see above.
170. In the sections following the introductory definition in Aristotle, *Cat.* 7.
171. On *rasm* and *ḥadd* cf. Abed, 1991: 35-59; and on the Alexandrian distinction between definition and description cf. Daiber, review in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 142, 1992 (382-384), 383.
172. *wa-lam yuḫalla*. Cf. the expression *fa-lā taḫtalla* in Fārābī's *Kitāb Qāṭāġūriyās* (ed. Dunlop, 1957/1959: 181, 10).
173. See above § 43 in Fārābī's text.
174. Fārābī means Aristotle's detailed discussion after his first short and thus insufficient definition at the beginning of Aristotle, *Cat.* 7; see above § 44 in Fārābī's text.
175. Cf. Aristotle, *Physics* IV, ch. 4.

surrounding that, what is surrounded and the surrounded by it is what (exists) in a place. If the notion (p. 89, 5) of our saying "in" is "surrounded", then our saying "in" here indicates the relatives. Consequently, the answer to "where?" belongs to the relatives. Hence, "where" belongs to the relatives.

§ 47. However, if we do not mean with our saying "Zayd is in the house" that he is surrounded by the house — although in accordance with the definiton of the place he necessarily must be surrounded — and (if) we do not mean with our saying "in the house" this (kind) of relation, but another connection (*nisba*), which does not belong to (p. 89, 10) the relatives, in that case the category of "where" does not belong to the relatives and it happens to (that category) that it is (assigned) to the relatives not with respect to what the category "where" (normally) is and because herewith an answer is given upon the question "where?". The meaning of the particle (*ḥarf*) "in" here becomes another connection (*nisba*), different from the connection of relation (*nisbat al-iḍāfa*). Now, if to that (connection) at the same time the connection of relation is attached, it has two kinds of connections with the place: One is appropriate for giving an answer upon (the question) "where?" and the other becomes through that (connection) a part of (p. 89, 15) the relation.

§ 48. However, for example in our saying "the ox of Zayd", and "the slave (*ġulām*) of Zayd" someone could utter something that prevents (this connection) to have two connections, in one of which exists the name of each of both that indicates its essence (*ḏāt*). That does not belong to the relatives (*al-muḍāf*). It belongs to the relatives (*al-muḍāf*) (only), if of each one of both the description (*rasm*) is kept that indicates (the "relative"), because it has some kind of relation (*iḍāfa*) (p. 89, 20). In case it is not so and instead this and similar things are relatives, the expression of which is tolerated — how should our saying "Zayd is in the house" not be a "relative", the expression of which is tolerated? If its expression is presented, then it could be said: "Zayd, who is surrounded by it, is in the house, which surrounds him" and then it would be clear that (this) belongs to the relatives. If our saying "this ox belongs to Zayd" and "this speech belongs to Zayd" do not receive two connections, <one connection that is not (p. 90, 1) a relation (*iḍāfa*) and> (another) connection, which is indicated in our saying "this ox which is owned by Zayd who possesses him" — then the connected in that first connection, which is not a relation (*iḍāfa*) has a relation in another respect and in addition even or saying "this ox belongs to Zayd" from the beginning can be made a relation, the expression of which is tolerated, relying (*ittikālan*) on what is in the mind (*ḍamīr*) of the listener and on (the fact) that only the possession of Zayd can be understood from it. (P. 90, 5) How can, in addition, our saying "Zayd is in the house" apriori not be made a relation, which is tolerated in its expression, relying on what is in the mind (*ḍamīr*) of the listener and (on the fact) that only he is surrounded by the house. Consequently, the meaning of the particle (*ḥarf*) "in" is apriori the surrounding (*al-iḥāṭa*).

§ 49. We say: This is correct — I mean: Zayd is surrounded by the house and the house is surrounding Zayd. Both are relatives, whenever both are taken (*uḥiḍā*) in this way. However, that with regard to what we maintain (p. 90, 10) a connection (*nisba*), consists of two kinds: One kind is one common notion (*maʿnā*) between two (things), namely its two outermost parts (*ṭarafāhu*), of which each of both is understood as beginning and the other as the end. Sometimes, this can be made a

beginning and that an end, so that this can be said between two (things); even more: It is only from one (side) of both to the other, so that one of both is the beginning and not the other and that other is the end and not the first. It is not possible to understand the other as beginning with exactly that notion. On the contrary, the first can only be said to be something with regard to the second. This (p. 90, 15) can be called "connection" (*an-nisba*) particularly and that (other) can be specified with the name "relation" (*al-iḍāfa*). With this kind only one of both can be described and (this one) only has (this kind of relation), because this and not the other can be attributed to it (*maḥmūl ʿalayhi*). If that other occurs simultaneously with it and is a part by which the attribute (*al-maḥmūl*) is completed — in our saying "Zayd is the father of ʿAmr" "ʿAmr" occurs simultaneously with "the father" because he is an attributive part (*ǧuzʾ maḥmūl*), and in our saying "ʿAmr, the son of Zayd" "Zayd" occurs simultaneously with "the son", because (p. 90, 20) he is an attributive part (*ǧuzʾ maḥmūl*) — then each of both is at times an object (*mawḍūʿ*) and at times an attributive part, if both are taken as two relatives. In our saying "Zayd is in the house" "the house" is an attributive part and we cannot make "Zayd" an attributive part[176] of the house with the meaning of what we said about Zayd that he is "in the house". (P. 91, 1) However, if we say "the house is the possession of Zayd", then "Zayd" is the attributive part[177] with the meaning different from the first (case). This comprises the "where", the "when" and "that it belongs to him".

§ 50. These two kinds are the two kinds of a connection (*nisba*), because it is a common name, in which does not exist the condition that is peculiar to each of both kinds. However, (the common name) is understood in an absolute manner, namely as a connection (*an-nisba*), (p. 91, 5) which includes each of both kinds and which includes the "where", the "when" and the "belonging to him". (What has a common name, can) differ, according to the different genera, which the connection (*an-nisba*) can come across. The one does not fall under the other: Neither "place" (falls) under "time", nor "time" under "place", nor the clothing under one of both (mentioned). For, the clothing is a body laid around the body, which is connected with it; "place" is not a body, but the surface and the limit of a body; "time" is remote from clothes. The fact that each of (p. 91, 10) these things with connection (*al-ašyāʾ al-mansūba*), which we can reckon among the category of the relatives, should not make us doubt the relation attached to it. The relation can be attached to every other category[178].

The translated text gives rise to the following observations:

The examples, which were used by Fārābī, were taken from Aristotle (examples of father – son[179], slave – master[180], knower – known[181]) and in one case can be traced to the Alexandrians (friend – friend[182]) and to Ibn al-Muqaffaʿ (partner –

176. *al-ǧuzʾa l-maḥmūla.* The edition of Mahdi has instead *ǧuzʾa l-maḥmūli* "part of the attributed".
177. *al-ǧuzʾa l-maḥmūla.* The edition of Mahdi has instead *ǧuzʾa l-maḥmūli* "part of the attributed".
178. The ms. has *al-maʿqūlāt* "intelligibila" instead of *al-maqūlāt* "categories".
179. Fārābī, 1970: §§ 42, 49.
180. Fārābī, 1970: §§ 42, 48.
181. Fārābī, 1970: § 42.
182. Fārābī, 1970: § 42.

partner)[183]. These examples and Fārābīs own examples (house[184], owner – own with the example ox – Zayd[185], speech[186], grammar[187], Zayd the father of ʿAmr[188]) were interpreted by Fārābī in a manner that differs considerably from Aristotle and his commentators.

He introduced three factors, which he selected from Aristotle and which, according to him, solely can determine a "relation", namely "time", "place" and "possession".

In addition[189], he distinguished between the "relation" (*iḍāfa*) in the true sense of the word (because of its "kind" or its "genus"[190]) and the connection (*nisba*)[191], which in arbitrary use of the language by the "general public", "orators" and "poets" wrongly might be considered as real relation[192].

He introduced the "particles of relation", i.e. prepositions like "in", as an additional indication of a real relation[193]. A real and complete relation in "Zayd in the house" is the notion that Zayd is surrounded by the house. The relation is "surrounding" (*iḥāṭa*)[194].

He defined relation as a "way" (*ṭarīq*) between two outermost points, in case of the roof of a house built on the ground Fārābī speaks of "descent" from the roof and "ascent" from the ground. As in the definition of the preposition "in" in "Zayd in the house" relation appears here to be determined by the state of "surrounding" and not by the relatives and their essences.

In this sense, Fārābī considered besides "place" also "time" and "possession" as states of relation. Simultaneousness of "time" appears in the example of "Zayd is the father of ʿAmr"[195], in addition it is evident in the examples of two friends and two companions; moreover, the example of "grammar (which) is knowledge of something which is known as gammar": Here, knowledge (*ʿilm*) is a relation qua genus, a generic state of relation between grammar and what is known (*maʿlūm*) as grammar[196]. The relation of "possession", its state of relation, is exemplified by the examples "the ox of Zayd", "the speech of Zayd", "the slave of Zayd"[197] and "the house owned by Zayd"[198].

183. Fārābī, 1970: § 42.
184. Fārābī, 1970: §§ 41, 46, 47, 48.
185. Fārābī, 1970: §§ 42, 48.
186. Fārābī, 1970: § 48.
187. Fārābī, 1970: § 42.
188. Fārābī, 1970: § 49.
189. Cf. the conclusion Fārābī, 1970: § 49.
190. Fārābī, 1970: § 46. Cf. Abed, 1991: 11-15. The genus as factor of a real relation can also be found in a fragment of the Aristotelian Categories in the *Kitāb al-aḥğār* attributed to Ğābir (see above ch. 4).
191. Cf. Fārābī, 1970: §§ 47, 48.
192. Cf. Fārābī, 1970: § 44.
193. Cf. Fārābī, 1970: §§ 43, 46, 47, 48, 49.
194. Fārābī, 1970: § 48 end.
195. Fārābī, 1970: § 49.
196. Fārābī, 1970: § 42.
197. Fārābī, 1970: §§ 42, 48.
198. Fārābī, 1970: § 49 end.

Fārābī's discussion of relation bears witness to his endeavour, to give a clear definition of relation and "relative" and the names used for both. He refers to Aristotle's statement at the beginning of *Cat.* 7, which he found an insufficient description that Aristotle is said to have supplemented with his subsequent descriptions. On this occasion, Fārābī's text stresses the necessity of a clear and unmistakable ("without any disturbance") definition (*ḥadd*) of the relative things, leading to a uniform ("one single") notion[199]. Fārābī here is criticizing the "general public, the orators and the poets", moreover the "grammarians", who were "remiss and arbitrary" in their expressions, who restrict themselves to the still insufficient description of relation at the beginning of Aristotle, *Cat.* 7 and who claim to relate things to each other in an "equal relation"[200]. In his quotation from Aristotle, *Cat.* 7, Fārābī could explain Aristotle's term "essences" (*māhiyāt)* of the relations as "what their expressions indicate at any rate and generally"[201].

However, at the same time Fārābī seems to be aware that the meaning of an expression is also "something what is in the mind of the listener"[202] and that expressions might be used in an arbitrary way[203]. This remark is an indication that Fārābī's discussion of the category "relation" with the aspects of "place", "time" and "possession" and its classification as a state between two outermost points evolves to be an essential element in his theory of communication. This is not yet fully elaborated in an article by the late Stéphane Diebler[204], who analysed Fārābī's doctrine of categories as part of Fārābī's theory of communication, in which Aristotles *Categories* are combined with Aristotle's art of scientific demonstration (*Analytica posteriora*), Aristotle's dialectic (*Topica*), his sophistic art (*Sophistical Refutations*), *Rhetoric* and *Poetics.* Fārābī integrated his theory of communication in his doctrine of the ideal state and its ruler, who must be a philosopher and teacher with intellectual qualities necessary for communication and teaching[205] his subjects, and for gaining increasing knowledge, inspired by the divine active intellect[206].

Fārābī's theory of communication presupposes a concept of language, which becomes clear in his discussion of relation: Language is conditional on descriptions and definitions, which are the constituents of relations between relatives; relations are correlated to "time", "place" and "possession"; their linguistic tool are the

199. See Fārābī, 1970: § 44.
200. Cf. Fārābī, 1970: §§ 44, 45.
201. Fārābī, 1970: § 44, 87, 22f.
202. Fārābī, 1970: § 48, 90, 3 and 6.
203. See above § 45 in Fārābī's text.
204. In his innovative article Diebler, 2005: 275-305, esp. 286-290. The article contains on 295-305 a list of the topics of Fārābī's "Book of Letters", his *Kitāb al-Ḥurūf.*
205. Fārābī's method of instruction, described in his *Kitāb al-Alfāẓ al-mustaʿmala fī l-manṭiq* (1968: 87, 11ff.; cf. Daiber, 1986b: 8) is alluded to in Fārābī's *Long Commentary on Aristotle's Categories* (fragments are preserved in a Hebrew version perhaps by Šemuel of Marseilles in the 14th century), see translation by Zonta, 2006: 202f.
206. Cf. Daiber, 1986b: 135f., with reference to Aristotle's *Organon*, esp. his *Analytica posteriora*; Daiber, 2007 and 2010. Cf. also Rudolph in *Philosophie in der islamischen Welt*, 428-433 / English version: 616-621 (on Fārābī's Neoplatonic concept of emanations from the divine intellect); and 434-447 / English version: 622-636.

socalled "particles" (*ḥurūf*), e.g. the preposition "in", which herewith are not restricted to a grammatical function. They have mainly a logical function and simultaneously they create the context for descriptions and definitions, for the correct understanding of the meaning of "expressions" (*alfāẓ*) and herewith for the communication. In this manner, Fārābī gives a clear indication of his own standpoint in the discussion (which might have been known to Fārābī)[207] from 932 AD between Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus, a defender of logic as a universal valid vehicle of intelligible things, and the grammarian Abū Saʿīd as-Sīrāfī, a defender of language as only access to intelligible things[208]. Fārābī dissociates himself from the grammarians, whom he criticizes for their arbitrary use of expressions[209] and he favours the exact descriptions and definitions in the use of categories (including "relation", "time", "place" and "possession"). As Fārābī elsewhere explains[210], the sensible objects (*mušār ilayhi*), our statements (*maqūlāt*) and our thinking (*maʿqūl* "what is conceived in the intellect", the "intelligible") are interrelated. Fārābī apparently was followed by Abū Bišr's pupil Yaḥyā Ibn ʿAdī[211], who identified logic with universal grammar that is behind any particular language[212]. Fārābī tried to reconciliate grammar and logic; both are interrelated and require each other[213].

In view of his borrowings from Neoplatonic emanational thought, especially in his doctrine of the divine intellect[214], we should expect some impact of Fārābī's metaphysics on his concept of "relation". This seems not to be the case, and Fārābī remains to be heavily indebted to Aristotle's *Organon.* His thesis of an interrelation between grammar and logic is based on the interrelation of language and thought[215], which in the person of the ruler of the perfect state gets inspirations from the divine intellect[216]. There are no Stoic-Neoplatonic tendencies, as we find

207. Cf. Versteegh, 1997: 78. Fārābī is said to have studied grammar with Ibn as-Sarrāǧ (d. 316/928), the teacher of as-Sīrāfī, and Ibn as-Sarrāǧ himself is said to have studied logic and music with Fārābī.
208. See above ch. 6.
209. On this cf. Versteegh, 1997: 76f., with a quotation from Fārābī's *Kitāb al-Alfāẓ al-mustaʿmala fī l-manṭiq* (Fārābī, 1968: 41-43), according to which Fārābī criticizes unnamed grammarians, who recognize only those meanings of grammatical categories, which were used by the general public, not by logicians. On the deficiencies of Arabic grammarians since Sībawayh, whose classifictions of the parts of speech were insufficient according to Fārābī cf. Versteegh, 1997: 84.
210. Cf. the references given by Rudolph in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 414f. / English version: 601f., and the article by Druart, 2007.
211. On the teacher-student-relationship between Fārābī and Yaḥyā Ibn ʿAdī cf. Endress in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 304f. / English version: 440f.; Versteegh, 1997: 60f.
212. See above ch. 6.
213. The rules of grammar guarantee a correct expression of a particular nation and logic creates universal rules valid for the expressions of all nations: Versteegh, 1997: 86.
214. Cf. Rudolph in *Philosophie in der islamischen Welt* I, 427-434 / English version: 615-622.
215. Cf. Daiber, 1986b: 8f.
216. Cf. Daiber, 1986b: 15f. In view of this, it appears to be worthwhile to investigate Fārābī's concept of being (*mawǧūd*), including the interrelation of language and thought, not only as something shaped by Aristotle's *Metaphysics* (thus Menn, 2008), but also from the background of the Neoplatonic hierarchy of emanations from the divine cause and active intellect and from the background of the intelligibles, which include the being as "second intelligible" (*al-maʿqūl aṯ-ṯānī*;

them in the *Epistles of the Brethren of Purity*[217] or in Ibn aṭ-Ṭayyib[218]. Fārābī and the discussions in his time about the relation of grammar and logic prepared the ground for the concept of a "mental logic" (*al-manṭiq al-fikrī*), mirrored in any language — thus the *Epistles of the Brethren of Purity*. Moreover, reason and intellect begin to rate high in the reflexion on the category of "relation", as we saw in Ibn Ḥazm[219].

9. Ibn Sīnā

Now we turn to the perhaps greatest Islamic philosopher after Fārābī, to Ibn Sīnā (370/980 - 428/1037). He was acquainted with Fārābī's thought and he developed different accentuations. Ibn Sīnā had a critical attitude towards the placing of the *Categories* in the logical section of his encyclopaedia *aš-Šifāʾ*[220]: He had some doubts about the value of the *Categories* for the student of logic and therefore he did not extensively discuss them in the logic sections of his books *an-Naǧāt*[221], *al-Ḥikma al-ʿArūḍiyya*[222], *al-Mašriqiyūn*, *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, *ʿUyūn al-ḥikma*[223] and *al-Hidāya*[224]. Nevertheless, he devoted to them a separate discussion in his encyclopaedia *aš-Šifāʾ*[225] and in the earlier written *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ fī l-manṭiq*[226]. In his *al-Muḫtaṣar* Ibn Sīnā mainly follows the contents of Aristotle[227], including moderate criticisms directed against some traditions of Aristotle's commentators, esp. Simplicius[228]. At the end of the short section on the "relative" (*al-muḍāf*)[229] he lists the 10 categories "substance" (*ǧawhar*), "quantity" (*kamm*), "quality" (*kayf*), "relative", "where", "when", "position", "possession", "action" and "passion" and adds that the "relative", according to its nature, concerns all of them[230]. This and its echo in Ibn Sīnā's *Dānish nāmeh*[231] appears to be further developed in Ibn Sīnā's *aš-Šifāʾ, Maqūlāt*: Here he describes a modified division

---

cf. Menn, 2008: 81). On a possible role of Simplicius' Commentary on Aristotle's *Categories* in Fārābī's neoplatonizing doctrine of the intelligibles and the soul cf. Chase, 2008: 17-19.

217. Cf. above ch. 6.
218. See above ch. 7.
219. See above ch. 6.
220. Ibn Sīnā, 1959: 143, 15f.; for the details see Kalbarczyk, 2012: 320f.; Thom, 2015: 38.
221. Ibn Sīnā, 1985: Fakhry: 116, 4 - 117, 22 / English translation by Ahmed, 2012: 120-123 (on relation see 121).
222. On these two books, their comparison with *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ fī l-manṭiq* and his *aš-Šifāʾ* cf. Eichner, 2013: 64-85.
223. Ibn Sīnā, 1954: 2, 17 - 3, 9 (the 10 categories *ǧawhar*, *kammiyya*, *kayfiyya*, *iḍāfa*, *ayna*, *matā*, *al-waḍʿ*, *al-milk*, *an yafʿala šayʾun*, *an yanfaʿila šayʾun*).
224. Ibn Sīnā, 1974: 71-76.
225. Ibn Sīnā, 1959.
226. Edited by Kalbarczyk, 2012: 326-349.
227. See Kalbarczyk, 2012: 351.
228. Cf. Kalbarczyk, 2012: 313-320.
229. Ed. Kalbarczyk, 2012: 338f.
230. On this cf. also Lizzini, 2013: 175, n. 45.
231. Cf. the figure in Thom, 2015: 45.

of the categories which, according to him, is "widely accepted" and which corresponds to a Latin paraphrase from the 4th century, attributed to Augustine but possibly composed or translated by a follower of Themistius[232]. As recently Paul Thom tried to show[233], this modified division is elaborated by Ibn Sīnā to a complex system on the assumption of a relationship to an external thing and on the basis of dichotomous divisions, for example the division of non-relational accidents into those that involve an internal relationship of the subject's parts and those that do not involve this. Non-relational accidents that do not involve an internal relationship of the subject's parts, either involve number (= "quantity") or do not (= "quality"). As elaborated by Thom, Ibn Sīna modifies the common assumptions about the categories "position", "action", "passion" and "possession"[234] and contrasts the category "substance" with the accidental categories, which are divided into "quantity" and "quality" on the one side and "relative", "where", "when", "action", "passion", "position" and "possession" (the last is mentioned with some doubts) on the other side[235]. The mentioned seven categories depend on comparison, the category of relatives is related to the intrinsic nature of the subject and the six remaining to something extrinsic[236]. We mention an example given by Ibn Sīnā[237]. It discusses the relationship between a man in the house and this house: Ibn Sīnā argues that an additional word between "man" and "the house", namely "the owner of" creates a relationship between "man" and "house". Here, the "intrinsic nature"[238] of the subject "man/owner" points at the same time to something extrinsic, the "house".

Already Fārābī used this example[239]: He used grammar and additional particles and distinguished between "the house owned by Zayd" and "the house surrounding Zayd" (= Zayd in the house). However, the relationship is neither something intrinsic of the inhabitant of the house nor something extrinsic depending on the house; it is something, the expression of which is tolerated, "relying on what is in the mind (*ḍamīr*) of the listener and relying on (the fact) that only the "possession" (or the habitation) "of Zayd can be understood from it"[240].

Here, we realize a shift from the linguistic and logical level to the ontological. The ontological level is existing as well in Ibn Sīnā's *Šifāʾ, al-Maqūlāt*[241] and has affected Ibn Sīnā's concept of homonymy, which Aristotle mentioned at the beginning of his *Categories* (1. 1 a 1-6)[242]. The ontological level is further developed

232. Cf. Thom, 2015: 36f.
233. Thom, 2015: 37-49.
234. Cf. Thom, 2015: 42-45.
235. Thom, 2015: 44f.
236. Thom, 2015: 45.
237. Ibn Sīnā, 1959: 144, 11f. / translated and commented by Thom, 2015: 46.
238. I follow the terminology of Thom, 2015.
239. See above ch. 8, Fārābīʾs *Kitāb al-Ḥurūf*, 1970: §§ 46-49. Further examples, used by Ibn Sīnā (1959: 145), are also inspired by Fārābī.
240. Cf. above ch. 8, Fārābī, 1970: § 48, end.
241. E.g. Ibn Sīnā, 1959: 145, 7-12; cf. Lizzini, 2013: 174.
242. Cf. Bäck, 2008: esp. 54-64.

in Ibn Sīnā's *Šifāʾ, Metaphysics*, in the chapter on relatives[243]. This chapter is an elaboration of the section on "relation" in Aristotle's *Metaphysics* V 15. 1020 b 26 - 1021 b 10. In this elaboration Ibn Sīnā declares the "relation" (*iḍāfa*) to be based on some "notion" (*maʿnā*)[244] in one of the two relatives (*muḍāfāt*), e.g. in the asymmetrical relation father-son only the father has the relation fatherhood, which Ibn Sīnā called "notion" or "description of its existence" (*waṣf wuǧūdihī*), of its "being with respect to something else in the father"[245]. Because of this "description" the "relative" has its external existence[246]; the "definition" (*ḥadd*) of the "relative" "in its existence" (*fī l-wuǧūd*) makes of the "relative" an accident (*ʿaraḍ*)[247], "which has the mentioned description (i.e. fatherhood *al-abuwwa*[248]), when it is in the intellect apprehended (*ʿuqila*)"[249].

Consequently, Ibn Sīnā distinguished between "intellectual relation" (*al-iḍāfa al-ʿaqliyya*) and "existential relation" (*al-iḍāfa al-wuǧūdiyya*)[250]; the "existential relation", the existence of the "relative" in concrete things (*al-aʿyān*) exists, according to Ibn Sīnā. However, the "intellectual relation" must not always have a corresponding relation in existence[251]. He argues: "It is possible to have invent-

243. Ed. and transl. by Marmura, cf. Ibn Sīnā, 2005: 116-123. An earlier version of the translation, with commentary, is Marmura, 1975. In the medieval Latin tanslation from the 12th century and made in Toledo, we find this chapter (*Capitulum de ad alquid*) in the edition by Riet, 1977: 173-183. It became an inspirative source e.g. for Henry of Ghent (13th c.): cf. Decorte, 2002b: esp. 321f., and his earlier articles: Decorte, 2001: esp. 59-64; 1995; and 2002a. On relation in medieval philosophy cf. Weinberg, 1965; Henninger, 1989; Mojsisch, 1992; Schönberger, 1994; Brower, 2001.

244. Marmura translates "idea".

245. Ibn Sīnā, 2005: 118, 8-17, esp. l1-14.

246. Cf. also Ibn Sīnā, 2005: 120, 14 - 121, 18; the section 120, 14 - 121, 8 is excerpted in the Istanbul Ms. Aya Sofya 4855 (copied 733/1333), fols. 71r, 12 - 71v, 8 and begins with "the Sheikh said in his books". The excerpt is followed by a commentary (fols. 71v, 8 - 72r, 2), beginning with *waʿlam ann ḥāṣila l-ǧawābi huwa anna l-abuwwata maṭalan mawṣūfatun bi-iḍāfatin uḫrā.*

247. Perhaps an inspiration and elaboration of Aristotle, *Metaph.* 1021 b 8f., where Aristotle declares the human being to be a relative in an accidental manner, because an accident of a human being is his being a double of another human being. Accordingly, Ghazālī mentions in his *Maqāṣid al-falāsifa*, "Doctrines of the philosophers" (on the translation of *maqāṣid* cf. Shihadeh, 2011: 90-92) — a description of Ibn Sīnāʾs doctrines — "relation" (*iḍāfa*) among the "accidents" (*aʿrāḍ*) together with "quantity", "quality", "place", "time", "position", "possession", "action" and "passion" (see also Ghazālī, *Miʿyār al-ʿilm*, 1961: 107, 13 - 108, 4*)* and explains it as "a state (*ḥāla*) of the substance (*ǧawhar*), which occurs because of something different opposite to it. For example fatherhood (*al-abuwwa*), sonship (*al-banuwwa*), brotherhood *(al-aḫuwwa*), friendship (*aṣ-ṣadāqa*), neighbourhood (*al-muǧāwara*) and consanguinity (*muwāfāt*?; cf. *Dānišnāma*), or its being on the right or left side, since fatherhood is only because of the father, insofar a son is opposite to him": See Ghazālī, 2008: 79, 12-14. The text is based on Ibn Sīnāʾs *Dānišnāma*, 1973b: 26, and the echo in Ramon Llull's *Compendium Logicae Algazelis*, who mixed the text with Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, see ed. Lohr, 1967: 113 and on the sources 27f.; and the correct remark on the *Maqāṣid* (Lohr, 1967: 40): "Eine intelligente Umarbeitung von Ibn Sīnās Dānišnāma". As Lohr has shown, Llull's text is based on the Arabic and independent from the medieval Latin translation, on which cf. now Minnema, 2014 (on Llull: 170).

248. Cf. Ibn Sīnā, 2005: 121, 5-6.

249. Ibn Sīnā, 2005: 122, 5-7.

250. Ibn Sīnā, 2005: 122, 5-12; cf. Lizzini, 2013: 192f.

251. Ibn Sīnā, 2005: 122, 13-15.

ed relations (*iḍāfāt muḫtaraʿa*) in the intellect by reason of the special property the intellect has with respect of them"[252].

In *aš-Šifāʾ, al-Maqūlāt* Ibn Sīnā follows the same ontological line, when he declares that the conception (*taṣawwur*) of the notion (*maʿnā*) of something requires the conception of the notion of something outside, as for example the conception of the notion of the roof requires simultaneously the conception of the notion of the wall, although the quiddity (*māhiya*) of the roof is not predicated in relationship with (*bi-l-qiyās ilā*) the wall[253].

In the same manner Ibn Sīnā could, with regard to the example of father and son, formulate an asymmetrical relation: "The relation (of the father) to fatherhood (*al-abuwwa*) — which is the description of (the father) — is in the father alone. However, (the description) belongs only to the father with respect to another thing in the father. And his being with respect to the other (thing) does not make him exist in the other. Because fatherhood is not in the son. […]. Rather fatherhood is in the father. The case is similar with the state (*ḥāl*) of the son with respect to the father. There is nothing at all which is in both of them. Here, we have nothing but fatherhood *or* sonship. As for a state (*ḥāla*) posited for [both] fatherhood and sonship, this is something unknown to us and has no name"[254].

Ibn Sīnā's student Bahmanyār Ibn Marzubān did not follow this idea and was not aware of Ibn Sīnā's discussion of the particular relation of father and son versus relation related to the species father and son, i.e. particular multiplicity versus the oneness of one notion (*maʿnā wāḥid*), namely "humanity" (*insāniyya*): cf. Ibn Sīnā, 2005, *Šifāʾ, Metaphysics*: 247, 17 - 248, 1; with Bahmanyār, 1970, *at-Taḥṣīl*: 31, 1-3: "(To the categories) belongs the relation, which is a notion (*maʿnā*), which in case of its existence or mental conception is definitely conceived in the mind (*maʿqūl*) with respect to something different and together with this. It has no other existence — just as fatherhood (*al-abuwwa*) with respect to sonship (*al-banuwwa*) and not like a father who has another existence different from him (and preceding him). This (notion of relation) is "humanity".

However, this statement, based on the distinction between real and mental relation in Ibn Sīnā[255], seems to be an echo of summarizing remarks or discussions in two other works by Ibn Sīnā, his *Kitāb an-Naǧāt*[256] and his *at-Taʿlīqāt*[257]. An echo of these discussions can be found in Zayn ad-Dīn ʿUmar Ibn Sahlān as-Sāwī (from Sāwa between Ray and Hamadan; d. 450/1058), *al-Baṣāʾir an-Naṣīriyya fī ʿilm al-manṭiq*, ed. Rafīq al-ʿAǧam, annotated by Muḥammad ʿAbduh[258]. The concept of a mental relation (*iʿtibārāt ʿaqliyya, mulāḥaẓāt*

252. Ibn Sīnā, 2005: 122, 11f; cf. Lizzini, 2013: 191.
253. Cf. Ibn Sīnā, 1959: 145, 7-12 and Lizzini, 2013: 174; Ibn Sīnā, 1959: 146, 2-15; Lizzini, 2013: 171.
254. Ibn Sīnā, 2005: 118, 13-17; and Marmura's remarks, Ibn Sīnā, 2005: 413, n. 8 and 9.
255. Cf. on this Zghal, 2006. Worthwhile mentioning is the discussion in Faḫraddīn ar-Rāzī, 1990: 560-563.
256. See Ibn Sīnā, 1985: 116, 19-21, partly literal; cf. translation by Ahmed, 2012: 121.
257. See Ibn Sīnā, 1973: 94, 8 - 95, 4; 96, 25-28; 143-144; 146, 3-14.
258. See Sāwī, 1993: 65, 16 - 68, ult.; ch. 8.

ʿaqliyya) is defended in Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Ibn Ḥabaš Ibn Amīrak as-Suhrawardī' (549/1154 - 587/1191), *Ḥikmat al-Išrāq*, as-Suhrawardī is said to have studied Sāwī's book *al-Baṣāʾir an-Naṣīriyya*[259]. The Jewish philosopher Ibn Kammūna (d. 683/1284) and following Ibn Kammūna also the Iranian philosopher Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī (d. 710/1311) in his Persian *Durrat at-tāǧ* Ǧumla 2, fann 2, maqāla 6[260], integrated Ibn Sīnā's concept of a mental relation into his discussion of relation in his work *al-Kāšif (al-ǧadīd fī l-ḥikma)*[261]; "fatherhood" (*abuwwa*) is a relation (*iḍāfa*) "added to the notion (*mafhūm*) of two related things, although it is something in (our) reflection (*amr iʿtibārī*)"; it does not constitute the essence (*ḏāt*) and the humanness (*insāniyya*) of a person, who became father, "after he was not (a father)".

Interestingly, the Andalusian scholar Abū ṣ-Ṣalt Umayya Ibn ʿAbdalʿazīz Ibn Abī ṣ-Ṣalt ad-Dānī, commonly known as Abu Salt of Denia (459/1067 – 528/1134), seems to be inspired by Ibn Sīnā, when he describes in his summary of the Aristotelian logic, his *Taqwīm aḏ-ḏihn*, the relation between father and son or between slave and master as something existing "potentially" (*bi-l-quwwa*) or "really" (*bi-l-fiʿl*): "Each one of both (e.g. father and son) can be designated (*yuʿabbaru*) by its name, which indicates it insofar as it has a relation (*muḍāf*)[262].

A late echo, shaped by intermediate sources, is the distinction between accidental and existing (*ʿaraḍ mawǧūd*) relation (*iḍāfa*, *nisba*) and "reflective" (*iʿtibārī*), non-existing relation (*an-nisba al-ʿadamiyya*) in Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥasanī al-Andalusī al-Mālikī al-Bulaydī (from al-Bulayda, a town in Algeria; a student of Zabīdī, who came to Cairo in 1167/1754), *al-Maqūlāt al-ʿašr* or *Nayl as-Saʿādāt fī ʿilm al-maqūlāt*[263].

Ibn Sīnā later argues that the assumption of relations in things would lead to an infinite chain of relations, e.g. between father and son, who each will have an equal relation[264].

This relation between father and son is classified by Ibn Sīnā as pertaining to "action and passion" (*al-fiʿl wa-l-infiʿāl*), one of the categories related to relation[265]. "Action and passion" is an alternative rendering of cause and effect; it confirms a recent interpretation of causality as relation in Ibn Sīnā and in Ghazālī and its exemplification in the God-world relationship, as elaborated by Ibn Sīnā[266].

259. See Suhrawardī, 1999: 49 § 65; and Walbridge's and Ziai's introduction to the edition.
260. See Pourjavady and Schmidtke, 2004: 327.
261. See Ibn Kammūna, 2008: 187-191, esp. 89, 4-10.
262. See Abusalt de Denia, 1915: 11, 24 - 12, 1 / Spanish translation: 66. The terminology *bi-l-quwwa* and *bi-l-fiʿl* has a parallel in Ibn Sīnā's *Kitāb al-Muḫtāṣar al-awsaṭ fī l-manṭiq*, Kalbarczyk, 2012: 339, 3.
263. Bulaydī, 1974: 44-45, esp. 44, 11-15.
264. Cf. Ibn Sīnā, 2005: 120, 7-13 and 122, 13-15.
265. See Ibn Sīnā, 2005: 117, 14, in a chapter, which enumerates "substance", "quantity", "quality", "place", "time", "action", "passion" (Marmura: "affection") and "relatives" as categories, cf. Lizzini, 2013: 175.
266. Cf. the article by Lizzini, 2013. On echoes of the concept of relation as causality in Ibn Sīnā's theory of demonstration in his *Kitāb al-Burhān*, inspired by Aristotle's *Analytica posteriora*, cf. Strobino, 2016.

However, Ibn Sīnā's doctrine of intermediate causes between the absolute first cause and the effect is not only a "reinterpretation" of Aristotle's "analysis of causality"[267]. It is an elaboration of Aristotle's denial of an infinite chain of causes in favour of the first unmoved mover[268], by integrating the Neoplatonic doctrine of a transcendent God and of intermediate causes, emanating from the divine first cause[269]. Simultaneously, the intermediate causes are ontologically inferior to the divine first cause, and for this reason Ibn Sīnā differed from Aristotle's principle of "man begets man" (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ) and assumed a difference between cause and effect. The cause is superior to existence and there are different modes of existence (*esse*, *wuǧūd*) with regard to priority and posteriority, self-sufficiency and need, necessity and possibility. Consequently, the divine first cause has more "truth" than the effect and the cause-effect relationship includes both, similarity and dissimilarity[270].

This observation is momentous for the relation between cause and effect, including the relation between father and son, respectively between fatherhood and sonship. Ibn Sīnā declares: "As for a state (*ḥāla*) posited for [both] fatherhood and sonship, this is something unknown to us and has no name"[271]. Ibn Sīnā dissociates himself from Fārābī's assumption of a common notion between e.g. roof and house or father and son[272], and consequently dissociates himself from Fārābī's suggestion that the name of a "relative" "can be taken for both in the relation of each one to the other"[273]. For Ibn Sīnā any relation assumed between two relatives is something developed in the human intellect — equally any relation between the first divine cause and the world. He says: "We do not mean by 'the First' an idea (*maʿnā*) that is added to the necessity of His existence so that, by it, the necessity of His existence becomes multiple, but by it we mean a consideration (*iʿtibār*) of His relation to [what is] other [than Him]"[274]. This aspect of relation as something developed in the human intellect was taken over in the Middle Ages: Through the Latin translation of his *Kitāb aš-Šifāʾ* in the 12thcentury in Toledo Ibn Sīnā might have inspired medieval theories about relations as *entia rationis*[275].

267. Lizzini, 2013: 169.
268. Cf. the references in Aristotle and a parallel in early Islamic theology (Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī) in Daiber, 1975: 89f.; and id., 1991: 259.
269. On the Neoplatonic doctrine and its impact on Ghazālī's theory of causality cf. Daiber, 2015a; Lizzini, 2013: 180, n. 67 mentions possible Neoplatonic echoes only incidentally and does not elaborate this important and decisive detail.
270. Cf. Daiber, 2004b: 32.
271. See n. 255.
272. See his *Kitāb al-Ḥurūf*, Fārābī, 1970: 85, 9-17, which is translated above ch. 8, in the text § 41 and referred to by Marmura, 1975: 87, n. 16.
273. Fārābī, 1970: 86, 5f. / translated above ch. 8 (§ 42 in the text).
274. Ibn Sīnā, 2005: 273, 10f.; cf. Lizzini, 2013: 185, 188-194.
275. Cf. the references given in Lizzini, 2013: 168, n. 9. — On the reception of Ibn Sīnā's discussion in Albertus Magnus (who perhaps used a Latin collection of Avicennian excerpts) cf. Caminada 2017, 86-97.

As has been shown recently[276], Ibn Sīnā considered the ten Aristotelian categories as emanations from the divine universal intellect (*al-ʿaql al-kullī*), which later is called the active intellect (*al-ʿaql al-faʿʿāl)*, the giver of forms[277]. The process of the integration of the ten categories in his emanationist doctrine begins with early texts like Ibn Sīnā's *Compendium of the Soul* (*Kitāb fī n-Nafs ʿalā sunnat al-iḫtiṣār*) and *al-Ḥikma al-ʿarūḍiyya* and is followed by *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ* and finally the *Šifāʾ*. During this process Ibn Sīnā began to distinguish between substantial forms and accidental qualities[278] and to develop his "metaphysics of the rational soul (*an-nafs an-nāṭiqa*)", which through its intellectual activity can return to its divine first cause[279].

Remarkably, Ibn Sīnā mentions in his early *al-Ḥikma al-ʿarūḍiyya*[280] the ten Aristotelian categories in two lists, one containing all categories (including "substance") and another one distinguishing between substances and their accidents "quality", "quantity", "passion", "where", "position" and "relation" — omitting "when", "possession" and "action". This omission can be explained with the observation that the accidental "concomitants" (*lawāzim*)[281], the categories related to the substances, cannot be "action", cannot have "possession" on their own and cannot have their own space of "time" ("when"). Moreover, it seems that Ibn Sīnā considered the "first body" to be identical with the "material form"[282], to be endowed with "quality" and "quantity" and "passion". Consequently, the existence of the "second" (body) is related to "where" and "position", this in addition to the other categories (except for "substance"). The categories have a hierarchical order with "substance", at the beginning followed by the "accidents", "in accordance with their (kinds of) existence due to them" (*fī istiḥqāq al-wuǧūd*). A central role is attributed to "relation", which is said to exist "with the existence of the first caused". Relation here is causal relation between the divine necessarily existing One, and the multiplicity of the caused, of existing matter[283]. This multiplicity can be interpreted as something determined by the categories which shape the accidents of the substance.

At the same time, any relation, assumed between two relatives is — as already said — something developed in the human intellect — equally any relation between the first divine cause and the world. Ibn Sīnā says: "We do not mean by 'the First' an idea (*maʿnā*) that is added to the necessity of His existence so that, by it, the necessity of His existence becomes multiple, but by it we mean a consideration (*iʿtibār*) of His relation to [what is] other [than Him]"[284].

Ibn Sīnā's philosophy of relation appears to be a complex combination of Aristotelian and Neoplatonic concepts, in which Fārābī played a considerable role.

276. Eichner, 2013.
277. Eichner, 2013: 62. On Ibn Sīnā's doctrine of the active intellect cf. Davidson, 1992: 74-126.
278. For details see the article by Eichner, 2013.
279. Cf. Eichner: 2013: 66.
280. Ibn Sīnā, 2007: 163, 13-19 / translated by Eichner, 2013: 69.
281. Cf. Eichner, 2013: 71f.
282. Cf. Eichner, 2013: 75.
283. Cf. Eichner, 2013: 70.
284. See n. 274.

His echo in Ibn Sīnā mirrors sympathy and critique and through Ibn Sīnā and the Latin translations of Ibn Sīnā's works his ideas became known in Islamic philosophy in the West, although in a modified manner.

10. Ibn Rušd and his Critique of Ghazālī

After Ibn Sīnā the great Andalusian philosopher Ibn Rušd/Averroes (520/1126 - 595/1198) and the Latin translations of his works disseminated essential ideas of Ibn Sīnā (including Fārābī), although in the shape of critical objections.

Ibn Rušd kept to the Neoplatonic background and the ontological interpretation, combined with the Farabian-Avicennian logic of relation. Simultaneously, Ibn Rušd deviated from Ibn Sīnā in an interesting return to Aristotle. Like Aristotle he concentrated on the relata, the fundaments of any relation, and in his socalled *Middle Commentary* on Aristotle's *Categories* Ibn Rušd does not only present a faithful description[285]: In one point he tries to clarify Aristotle's discussion of the "substance" as a "relative", a classification, which — according to Aristotle — must be denied in the case of e.g. a head or a hand, which both cannot be related to someone, whose head or hand they are definitely, according to our knowledge[286]. Ibn Rušd missed a clear judgement about categories belonging to relation[287], and in view of Aristotle's vagueness with regard to a clear classification of categories as relatives he refers in his commentary on Aristotle, *Cat.* 7 b 15 - 8 a 12, at the end of ch. 6, to Aristotle, *Metaphysics*, where Aristotle is said to distinguish[288] between essential and accidental correlatives. Accordingly, Ibn Rušd explains Aristotle's example of the head belonging to a man not as being a "true relation" (*iḍāfa ḥaqīqiyya*), but as an "accidental relation" (*iḍāfa ʿaraḍiyya*)[289].

In his monograph on metaphysics, called *Epitome of Aristotle's Metaphysics*, a rearrangement of the Aristotelian material, Ibn Rušd further developed his classification of the categories, namely "substance", and the accidents "quantity", "quality", "relation", "where", "when", "position", "possession", "action" and "passion"[290]. From these ten categories the category "substance" is extensively discussed by Ibn Rušd, because it is the only category, which can become essen-

285. See Ibn Rušd, 1980: 107-119 / English translation by Butterworth, 1985: 50-60 / medieval Latin translation = *Commentum medium super Libro Praedicamentorum Aristotelis*, 2010: 56-76.
286. Aristotle, *Cat.* 7. 8 a 14 — 8 b 21.
287. Ibn Rušd, 1980: 119, 12f. / transl. Butterworth, 1985: 60. This passage is at the same time a rendering of Aristotle, *Cat*. 7. 8 b 22-24 in a wrong way.
288. Cf. Aristotle, *Metaphysics* V, 15. 1021 b 3-11 and Ibn Rušd, 1942: 619, 12 - 621, 6 / medieval Latin translation (was started by Michel Scot between 1220 and 1224: Cf. Daiber, 2012a: 141), 1971: 177, 160 - 178, 180.
289. Ibn Rušd, 1980: 118, 4f. / transl. Butterworth, 1985: 59.
290. Ibn Rušd, 1958: 13, 5 - 14, 14 / transl. Arnzen, 2010: 32f. Ibn Rušd's *Talḫīṣ mā baʿd aṭ-ṭabīʿa*, in the edition and Spanish translation by Quirós Rodríguez, 1919, *Compendio de Metafísica*, was the basis of the only article on relation in Ibn Rušd by Gómez Nogales, 1976: 302-305, supplemented by other texts. The article (regrettably often without exact references to the sources) can still be recommended, although we differ in details and accentuations, because of additional texts and interpretations, which appeared in the meantime.

tially a "relative" e.g. "fatherhood and sonship" (*al-abuwwa wa-l-banuwwa*)"[291]. The thing's essence and its quiddity is declared as the numerical one in allusion to Aristotle, *Metaph.* V 6. 1016 b 3-5 and defended against Ibn Sīnā's classification of the numerical one only as an accident in the substance "or anything else that is isolated"[292]. It is also "one essentially intelligible concept"[293] and "one" in genus and species[294]. "The category of "substance" is self-constituted and with respect to its existence independent from any of the accidental categories, while these in turn for their existence depend on "substance" and are caused by it"[295]. To these categories, depending on "substance", belongs "relation", which neither can be separated from its substrate "substance", nor from the remaining categories because of their relatedness to substrates[296].

Ibn Rušd did not confine himself to a substance-orientated concept of "relation" and reveals indications of a new evaluation of "relation": He says, with regard to Aristotle's simultaneousness of two correlatives[297], that "both are simultaneous in being and in knowledge" and argues that "this category (sc. "relation") is something the soul introduces into the existents". He adds, that through this relationship (*al-iḍāfa*) the two subjects of the correlated things can be conceptualized (*taṣawwur*) and vice versa the relationship of the two subjects can be conceptualized[298]. The conceptualization is dependent on the soul.

This is further explained in Ibn Rušd's *Tahāfut at-Tahāfut*, in a critique of Ghazālī's statement that "the relation and two relatives form a plurality of knowledge, and that for instance our knowledge of fatherhood is different from our knowledge of the father and the son"[299].

According to Ghazālī, there are three kinds of knowledge: Knowledge of the essence (*ḏāt*) of the father, knowledge of the essence of the son, and knowledge of the "relation" which is enclosed (*muḍamman*) in the two preceding kinds of knowledge. They "condition each other" (*baʿḍuhā mašrūṭatun fī l-baʿḍ*)[300]. Ghazālī explains this[301] with the divine "First", knowing Himself and the "individual genera" (*āḥād al-aǧnās*), to which He has a relation as their "principle" (*mabdaʾ*). "Otherwise, the relation's being known to Him becomes unintelligible (*lam yuʿqal*)". Ghazālī's statement is remarkable for several reasons:

291. Ibn Rušd, 1958: 14, ult. / transl. Arnzen, 2010: 33.
292. Ibn Rušd, 1958: 19, 12 - 20, 5 / transl. Arnzen 2010: 38f.
293. Ibn Rušd, 1958: 20, 6-12 / transl. Arnzen, 2010: 39, with reference in n. 78 to Aristotle, *Metaph.* X (I) 1. 1052 a 29f.
294. Ibn Rušd, 1958: 20, 13 - 21, 2 / transl. Arnzen, 2010: 40.
295. Ibn Rušd, 1958: 35, 14f. / transl. Arnzen, 2010: 54.
296. Ibn Rušd, 1958: 36, 1-15 / transl. Arnzen 2010: 54.
297. Cf. *Cat.* 7. 7 b 15-31; 13. 14 b 24-35.
298. Cf. Ibn Rušd, 1958: 82, 13 - 83, 9 / transl. Arnzen, 2010: 98f.
299. Ibn Rušd, 1987: 12f. / transl. Bergh, 1969: I, 211. The passage from Ghazālī is a shortened rendering of Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, ed./transl. Marmura, 2000: 105, 5-9.
300. Ghazālī, 2000, ed./transl. Marmura: 105, 9.
301. Ghazālī, 2000, ed./transl. Marmura: 105, 9-12. The passage is not discussed in Griffel, 2009.

1) He considers "relation" as causal connection between two relatives.

2) Relation is part of an epistemological process and knowledge is the bridge between two relatives.

3) The example of the divine "principle" illustrates the causal relation between knower and known, and also between cause and effect.

4) Aristotle's classification of "knowledge" (ἐπιστήμη) as a "relative", because knowledge and knowable things condition each other[302], appears to tend to a new evaluation of "relation" and the "relative", which is already alluded to in Aristotle's statement "and if those things are relatives for which *being is the same as being somehow related to something*, then perhaps some answer may be found"[303]. Ghazālī did not develop this into a new concept of "relation" but added to this the concept of knowledge as connecting relation between knower and known[304]. Regrettably, other logical works by Ghazālī do not discuss this in a more detailed manner and instead give — in the footsteps of Ibn Sīnā — summarizing reports of the ten Aristotelian categories, including the substance and the nine accidental categories[305].

In his critique of Ghazālī's *Incoherence of the Philosophers* Ibn Rušd did not realize the subtleties of Ghazālī's remarks and denied Ghazālī's epistemological aspects. Instead he says: "Now, the truth is that the relation is an attribute additional to two correlated things, from outside the soul and in the existents; however, the relation in the concepts (*al-maʿqūlāt*) is rather a state (*ḥāl*) than an attribute (*ṣifa*) additional to two correlated things". The following passage can be interpreted as an indication of the inexplicability of this state of fatherhood; the human knowledge (*al-ʿilm al-insānī*) of it cannot reach the stage of divine eternal knowledge (*al-ʿilm al-azalī*) in a way "from the visible to the invisible" (*min aš-šāhid ilā l-ġāʾib*)[306]. Only accessible to human knowledge are existents, which share the same genus or species[307]. This looks like an elaboration of Ibn Sīnā's already quoted statement "as for a state (*ḥāla*) posited for [both] fatherhood and sonship, this is something unknown to us and has no name"[308]. Ibn Rušd's declaration is, as in Ibn Sīnā, based on the Neoplatonic doctrine of the First Intellect: "It is pure act and cause; (God's) knowledge cannot be compared to human knowledge"[309]. It culminates in Ibn Rušd's description of the human intellect as "conceptualization (*taṣawwur*) of the

302. *Cat.* 7. 6 b 2; cf. 6 b 34-36.
303. 8 a 31f.; translation ed. Barnes, 1984: I, 13. Cf. Oehler, 1984: 252f.
304. On this cf. now Griffel, 2017: here 203.
305. Cf. n. 248.
306. Ibn Rušd, 1987: 351, 1-4 / transl. Bergh, 1969: I, 211.
307. Ibn Rušd, 1987: 351, 4f. / transl. Bergh, 1969: I, 211.
308. See n. 255.
309. Ibn Rušd, 1987: 462, 9f. / transl. Bergh, 1969: I, 280. Cf. also Ibn Rušd, *aḍ-Ḍamīma*, appendix to Ibn Rušd, 1959, 43, 1-45, ult. / German translation by Griffel, 2010: 54-57, commentary 210-212. According to Ibn Rušd, knowledge of existing things is not identical with God's causing knowledge, which has no beginning (*qadīm*; on this cf. Griffel, 2010: 122-127). For this reason, Ibn Rušd denies God's knowledge of the particulars (*al-guzʾiyāt*), which are something effected in time (*muḥdaṯ*); this would affect God's transcendence (*tanzīh*, Ibn Rušd, 1959: 44, 6 / Griffel, 2010: 56). On Averroes's doctrine of the active intellect as a cause of existence cf. Davidson, 1992: 220-356; and the article by Freudenthal, 2002.

order and system present in this world and in each of its parts and (as) the knowledge of all that is in this (world) through its remote and proximate causes up to a complete (knowledge of) the world"[310]. In accordance with the Neoplatonic system of emanations in gradations from first, intermediate to last effects[311] and the assumed dissimilarity between cause and effect, the epistemological consequence for the human conceptualization of relationship can be summarized as follows:

> 1) As the subject of human conceptualization (*taṣawwur*) "consists of material things (*al-umūr al-hayūlāniyya*) only"[312], human concepts of relation are restricted to the substances and its accidents, the categories "quantity", "quality", "relation", "where", "when", "position", "possession", "action" and "passion".
>
> 2) The process of conceptualization is affected by the soul.
>
> 3) The imperfectness of this conceptualization is an echo of the indeterminateness of the relation between the relatives.
>
> 4) The Neoplatonic concept of indeterminate relation[313] appears in Ibn Rušd to be connected with the concept of potentiality as "a disposition (*isti'dād*) in a thing and (as) its inherent possibility (*imkān*) of existing in actuality"[314].
>
> 5) The indeterminateness of relation and its correlation with the concept of potentiality is not developed to a clear concept of a dynamic process between relation, relatives and linguistic conceptualization. In his *Great Commentary* on Aristotle's *Physics*, on Aristotle's classification of the continuous and of matter and form as "relative"[315], Ibn Rušd declares relation as something accompanying any transmutation[316].

This explanation must be understood from the context of Aristotle's concept of motion as a process from potentiality to actuality, namely with regard to the three categories "quality", "quantity" and "place"[317], a concept which Ibn Rušd

310. Ibn Rušd, 1958: 144, 18-ult. / transl. Arnzen, 2010: 159.
311. Cf. also Ibn Rušd, 1958: 116, 14 - 117, 2 / transl. Arnzen, 2010: 131; Ibn Rušd, 1958: 144, 1 - 146, 7 / transl. Arnzen, 2010: 159-161; Ibn Rušd, 1958: 153, 8 - 155, 2 / transl. Arnzen, 2010: 169-170. On Ibn Rušd's concept of causality, which in his *Tahāfut at-Tahāfut* and in his *Great Commentary* on Aristotle's *Metaphysics* appears to be overshadowed by the Aristotelian model: see Kogan, 1987: 310f.
312. Ibn Rušd, 1958: 145, 17 / transl. Arnzen, 2010: 161.
313. Cf. Plotinus, 1988, *Enneads* VI 3. 28 and VI 1. 7 and 8; the "existence" (ὑπόστασις) of relation depends on the state of relation (σχέσις) and not on the related subjects (ὑποκείμενα), see Plotinus, 1988: VI 1. 7, 24-28; moreover, states of relation (σχέσεις) are rational principles (λόγοι) and their causes are "participations in forms" καὶ εἰδῶν μεταλήψεις αἰτίας (Plotinus, 1988: VI 1. 9, 7-9).
314. Ibn Rušd, 1958: 83, 14f. / transl. Arnzen, 2010: 99.
315. Cf. Aristotle, *Physics* II 2. 194 b 8.
316. *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis IV: Physica* (Venice 1562-1574, repr. Frankfurt/M.: Minerva 1962), text comm. 9, p. 345, quoted by Gómez Nogales, 1976: 301, n. 41. According to Gómez Nogales, the concept of relation as accident and as something affecting all categories, including the substances, has similarity to relativism in modern philosophy: "Toda la realidad está afectada de cierto relativismo". Cf. also Ibn Rušd, 1958: 38, 10-12 / Arnzen, 2010: 56: "For a thing is related to time only in so far it is changeable or one conceives a process of change in it. But the changeable is necessarily a body, as has been shown in *Physics*". Arnzen (2010: 277, n. 190) refers to Aristotle, *Physics*. IV 11. 218 b 22 — 219 a 14 and to Ibn Rušd, 1983: 96-101.
317. Aristotle, *Physics*, 243 a 35-37.

took over from Ibn Sīnā, *aš-Šifāʾ*, *Physics*, who had added the category of "position" as fourth category and who considered "substance" as an object of motion, and no more as a substrate for accidents, herein followed later in the 13th century by Barhebraeus, a scholar of the Syriac orthodox church and chief bishop of Persia, in his encyclopaedia *Butyrum sapientiae*, the book on *Physics*[318]. He explained motion in the category of "substance" as the change of man from potentiality — i.e. seed — into actuality — i.e. humanness; in a corresponding manner motion is in the category of "relation" the change from fatherhood in potentiality into fatherhood in reality, the father of a son[319]. Relation is causality, as explained by Ibn Sīnā[320] and taken over by Barhebraeus[321]. As in the late Aristotle categories are universals existing as "mere potencies in other existents" [321a].

11. Ibn ʿArabī

"Relation" in Ibn Rušd appears to be something accidental to the "substance" and simultaneously something essential[322]. This ambivalence and the Neoplatonic background, which Ibn Rušd shares with Ibn Sina, have parallels in the younger contemporary Ibn ʿArabī, a Sufi born in Murcia in 560/1165 (d. 638/1240 in Damascus) and a representative of a trend introducing philosophical elements in sufism in the footsteps of Ghazālī[323], his model[324]. Ibn ʿArabī perhaps is inspired by Ibn Rušd's and Ibn Sīnā's concept of categories and their Neoplatonic idea of the emanational connection between the divine absolute being and the world of creation. This would explain, why Ibn ʿArabī related the ten divine aspects of the "Creator" (*al-mūǧid*) to the ten Aristotelian categories applicable to "every order in the world"[325]:

(1) God's "essence" (*ḏāt*) to the "substance (*ǧawhar*) of the world"
(2) God's "attributes" (*ṣifāt*) to the "accident" (*ʿaraḍ*)
(3) God's "eternity" (*azal*) to the "time" (*zamān*)
(4) God's "sitting" on the throne (*istiwāʾ*) to the "place" (*makān*)
(5) God's "names" (*asmāʾ*) to the "quantity" (*kamm*)
(6) God's "assent" and "indignation" (*riḍāʾ* and *ġaḍab*) to the "quality" (*kayf*)
(7) God's "word" (*kalām*) to the "position" (*al-waḍʿ*)
(8) God's "lordship" (*rubūbiyya*) to the "relation" (*iḍāfa*)

318. Cf. Schmitt, in print: translation § 3.4.1.
319. Cf. Schmitt, in print: translation § 3.4.2.
320. See n. 267.
321. Cf. also Kouriyhe, 2010: §§ 7.2.2-3 / translation: 105. I owe this reference to Jens Ole Schmitt, University of Würzburg/Germany.
321a. Cf. Brakas, 1988: 52 and 93-107.
322. This ambivalence caused Pico della Mirandola in the 15th century to reject the accidentality of relations and to defend its essentiality with a reference to Averroes: Cf. Flasch, 1974: here 20-22.
323. Cf. Akasoy, 2012: 36.
324. Cf. Rosenthal, 1988: 35.
325. Ibn ʿArabī, 1968: II, 304, 14-18 / transl. Rosenthal, 1988: 23: "Every order in the world of lights and darkness, subtle and coarse (matters), simple and composite (matters), substances, accidents, times, places, relations, qualities, quantities, positions, activa and passiva".

(9) His "creating" (*īǧād*) to "action" (*an yafʿala*)
(10) God's "response" (*īǧāba*) to man's prayers to "passion" (*an yanfaʿila*)[326].

These relations can explain, why Ibn Arabī calls the bridge between God and the world with the sufi term *an-nafas ar-raḥmānī* (Ibn ʿArabī: *at-tanaffus ar-raḥmānī* or *nafas ar-raḥmān*[327]) "the breath of compassion", which became a vehicle for God's words, His creatures. The divine essence (= the category "substance") is manifested in the world in the divine attributes (they correspond in the world to the category "accident"), namely "Living", "Knowing", "Willing" and "Saying" or "the First", "the Last", "the Manifest" and "the Hidden"[328]. Mere explaining analogies are the "fundamental categories" (*ummahāt al-maqūlāt*) "substance", "accident", "time" and "place"[329]. Moreover, within the sufi concept of an identity of the all-permeating infinite divine power and infinite divine acting[330], we find the category of "relation" of God's sovereignty to the world and the category of "passion" (*an yanfaʿila*) of God, who answers (*al-muǧīb*) man's prayer of request[331].

Ibn ʿArabī's integration of the categories in a Neoplatonic concept of an emanational connection between the divine absolute being and the world of creation through the all-permeating divine power transformed "relation" into a dynamic process, in which the infinite is procreated from the One[332].

Herewith, Ibn ʿArabī gave his own answer in contemporary discussions about the often discussed question, if and how the divine One creates multiplicity. Ibn Sīnā and in his footsteps William of Auvergne (born between 1180 and 1190), but also Ibn Rušd[333] defended the principle "Ex Uno, secundum quod unum, non nisi unum"[334]. Ibn ʿArabī, who met Ibn Rušd in Cordoba around 1185[335], *expressis verbis* denies this dictum, which he attributes to *al-ḥakīm* "the philosopher"[336].

326. See Ibn ʿArabī, 1968: II, 211, 29-33; and on the equation with the divine aspects, 435, 8-11. Remarkable is the identical terminology *an yafʿala* and *an yanfaʿila* in Ibn Sīnā (see n. 224) and before him in Fārābī (see n. 150). On the reception of the Aristotelian categories in Ibn Arabī cf. Nyberg, 1919: 33-38; Rosenthal, 1988: 23; and the article Gril, 2005. On the equation of the divine aspects with the ten categories Gril, 2005: 160; interestingly, the divine attributes appear to be replaced by the category "accident". Nyberg, Rosenthal and Gril refrain from a detailed comparison with Islamic philosophers. Pacheco, 2010, does not discuss the Aristotelian categories.
327. Ibn ʿArabī, 1968: III, 197, 29f. On the term and its Ismaili background, shaped by the *Brethren of Purity* (*Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ*), cf. Ebstein, 2014: 53-56 and index.
328. See Gril, 2005: 162, n. 23.
329. Ibn ʿArabī, 1968: III, 404, 22; cf. Gril, 2005: 162, n. 24; Rosenthal, 1988: 28f.
330. On Ibn Arabī (and his impact of his concept of the descents of the divine absolute being on Mollā Ṣadrā) cf. Daiber, 2018.
331. Cf. Gril, 2005: 163, with reference to Ibn ʿArabī, 1968: IV, 255 (chapter on *Ḥaḍrat al-iǧāba*).
332. On Ibn ʿArabī's concept of what can be called "ex uno potest fieri infinitum", cf. Bausani, 1978: esp. 209f.
333. Cf. Freudenthal, 2002: 114f.
334. Cf. Teske, 1993. This dictum was condemned as an Averroistic doctrine in 1277 by the bishop Stephan Tempier and denied by Albertus Magnus: cf. Grabmann, 1936; and Libera, 1991.
335. Cf. Meyer, 1986.
336. Ibn ʿArabī, 1968: II, 458, 19f.; Rosenthal, 1988: 31 tentatively attributes this to Aristotelianism, by referring to Aristotle, *Metaph.* 1016 b 3-5 and to Ibn Rušd, 1942: 540, 17. Interestingly, Ibn

He might have encouraged his younger contemporary Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī in his critical attitude towards Ibn Sīnā's dictum that "from the truly One only one can proceed"[337].

12. Ibn Sabʿīn

A younger contemporary of Ibn ʿArabī, the Sufi philosopher Ibn Sabʿīn (ca 614/1217 - 668/1269 or 669/1271) appears to have disagreed with the position of Ibn ʿArabī in his philosophical work *Budd al-ʿārif wa-ʿaqīdat al-muḥaqqiq al-muqarrib al-kāšif wa-ṭarīq as-sālik al-mutabattil al-ʿākif* "The escape of the knower and the belief of the seeker of truth, who is approaching and investigating (it) and the way of the traveller, who remains retired and secluded (from the world)". The chapter on "relation" (*iḍāfa*)[338] begins with the bipartition of the relation into *naẓīr* and *ġayr an-naẓīr*, and classifies it as a "simple" category, which like substance, quantity and quality can be combined with the six "composed" categories "where" (*ayna*), "when" (*matā*), "possession" (*lahū*), "position" (*nuṣba*), "action" (*fāʿil*) and "passion" (*yanfaʿil*)[339].

This appears to be based on the *Epistles of the Brethren of Purity*[340]. The chapter ends[341] with a critical evaluation of the relation belonging to the "kind of quality" like the relation between knowledge (*al-ʿilm*) and known (*al-maʿlūm*) or perceived (*al-maḥsūs*) and other "contrary things" (*mutaqābilāt*)[342]: They are imperfect (*nāqiṣa wa-mankūsa*)[343] because of their multiplicity (*kaṯra*)[344], they are opposing the "supreme (divine) attributes" (*aṣ-ṣifāt al-ʿaliyya*) and the "unity (*tawḥīd*) of the (divine) attributes (*al-ḥawāṣṣ*)"[345]. Ibn Sabʿīn remarks: "Strictly speaking from relation only imagination (*wahm*) remains, which vanishes (*yaḏhab*); through its disappearance (*ḏahāb*) perfection (*kamāl*) can occur among those who investigate the truth (*al-muḥaqqiqīn*)"[346]. Apparently, Ibn Sabʿīn criticized the use of the

---

Taymiyya, who was visited by Ibn ʿArabī in 708/1309 or 1310 in Alexandria, denied the same dictum, but simultaneously he criticized Ibn ʿArabī's monism of being, the *waḥdat al-wuǧūd* (a term which Ibn ʿArabī himself did not yet use): cf. Kügelgen, 2005: 171 and 175. On the echo of Ibn ʿArabī in Ibn Taymiyya cf. Knysh, 1998: 87-111.

337. According to Hermann Landolt Ṭūsī modified Ibn Sīnā's explanation by referring to Ismailite and Ishrāqī philosophy: see Landolt, 2000: 22-28. Ṭūsī's solution to introduce the (Neoplatonic) intermediary between the divine One and the many things also appears in *al-Kāšif* (*al-ǧadīd fī l-ḥikma*, cf. Ibn Kammūna, 2008: 124, 5-7) of his contemporary, the Jewish philosopher Ibn Kammūna (d. 683/1284), who, however, does not follow the Ismailis, who identified the intermediary with God's "Command" or "Word".
338. Ibn Sabʿīn, 1978: 71f.
339. Described in Ibn Sabʿīn, 1978: 72-79 and in Ibn Sabʿīn, *al-Masāʾil aṣ-ṣiqilliyya*, addressed to the emperor Frederick II, ed. Akasoy, 2006: 388, 16 - 389, 2 / translation: 515f.
340. See ch. 6. On further parallels between Ibn Sabʿīn and the *Epistles* cf. Lohr, 1984: 71f.
341. Ibn Sabʿīn, 1978: 72, 3-17.
342. Cf. Aristotle, *Cat.* 6 b 34f.; 11 a 25-27, and on the contrary quality 10 b 13.
343. Ibn Sabʿīn, 1978: 72, 4.
344. Ibn Sabʿīn, 1978: 72, 7.
345. Ibn Sabʿīn, 1978: 72, 11.
346. Cf. Ibn Sabʿīn, 1978: 72, 6.

categories in Sufi theology, especially the category "relation" as something ending in "imagination". Their use implies multiplicity and affects God's unity. It might be a critical allusion to the school of Ibn ʿArabī and his model al-Ghazālī and prefers the position of Ibn Sīnā or Ibn Rušd. This critical attitude is perhaps an additional reason why Ibn Sabʿīn could say about Ghazālī: "One time he is a Sufi, another time a philosopher, a third time an Ashʿarite, a fourth time a jurist, and a fifth time a perplexed man"[347].

Remarkably, Ibn Sabʿīn's critical attitude towards the Sufism of Ibn Arabī is not yet developed in his *Masāʾil as-siqilliyya* addressed to the emperor Frederick II, in which he does not consider the categories as something imperfect and instead assesses the ten categories as "the world generally" (*alʿālam bi-l-ǧumla*) and man as a being in which the categories are "collected" (*maǧmūʿa*); "this is necessarily comprehended in the intellect (*maʿqūl*), and in the conception (*taṣawwur*) and necessarily accepted as true (*taṣdīq*)"; man and world "resemble each other" (*mutamāṯil*); "man and world are one"[348]. This is an allusion to Ibn ʿArabī's doctrine of macrocosm and microcosm, according to which God manifests Himself in the heart of man[349]. It confirms Ibn ʿArabī's assessment of the categories as fundamentals of the world (s. above); according to Ibn Sabʿīn's *al-Masāʾil as-siqilliyya* the categories are in a Neoplatonizing manner necessary, have no cause, exist by themselves, are permanently, do not change and are essentially one[350].

13. A Medieval Latin Echo of Neoplatonizing Islamic Thought: Ramon Llull

Interestingly, Ibn Sabʿīn's critical view of the category of "relation" in his *Budd al-ʿārif* is not shared by his younger contemporary Ramon Llull (1232 -1315 or 1316 AD). This Catalan philosopher and mystic had knowledge of the Aristotelian *Organon*, including the categories and wrote a *Compendium logicae Algazelis*, in which he used Ghazālī's *Maqāṣid al-falāsifa*, a description of Ibn Sīnā's philosophy on the basis of Ibn Sīnā's Persian *Dānišnāma*[351]. In addition, Llull must have known other Arabic sources, including Ibn Sabʿīn[352]. With regard to Llull's concept of the categories, especially of relation, we detect parallels with the sufi philosopher Ibn ʿArabī. We can contrast Llull's concept of *relatio substantialis* with Ibn ʿArabī's category (1) "substance" *qua* "Creator" or divine "essence", (2) "relation" *qua* divine "lordship" and (3) "action" *qua* act of "creating"[353]: Llull gives as an example the substantial relation, existing in God, between Father, Son and Holy

347. Ibn Sabʿīn, 1978: 144 / translation Akasoy, 2012: 38.
348. Ibn Sabʿīn, 2006: 383, 14-17 / translation: 507f.
349. Cf. Takeshita, 1987: 100ff., 113ff.; Ebstein, 2014: 189-212.
350. Ibn Sabʿīn, 2006: 392, 8 - 393, 2 / translation: 521f.
351. See n. 248. On echoes of Aristotles' *Categories* in Ramon Llull cf. the articles Higuera Rubio, 2009; 2011; 2014; 2015 and 2016.
352. Cf. Akasoy and Fidora, 2008.
353. See ch. 11.

Ghost[354] and the corresponding relation in created things, e.g. the relation between form and matter in the substance fire; this relation *qua* form indicates multiplicity, "like the multiplicity (*pluralitas*) between father and son"[355]. Relation is a "coessential" (*coessentiale*) (real) relative, something that coessentially can have a relation (*referibile*) and (coessentially) is the act of relation (*referre*). In the same way substance, which has relation, is something that makes it a (real) substance (*substantiativum*), a substance potentially (*substantiabile*) and the act of being substance (*substantiare*)[356]. Relation is a basic principle (*principium primitivum*), and like substance it can have coessential principles, like action and passion or quantity (*maioritas*, *minoritas*) and quality[357]. Relation can be an accident, inferior to the substantial relation[358]. It is a cause of accidental or substantial action (*actio*) and passion (*passio*)[359]. These few selected descriptions[360] clearly reveal the new evaluation of relation, which in contrast to Aristotle is no more concentrating on relation as something dependent on the substance. With the Neoplatonizing Islamic philosophers — including the sufi philosopher Ibn ʿArabī — he shares the classification of relation as a dynamic and active principle and with Ibn ʿArabī he shares the use of the categories as universal forms with a "naturally physical and metaphysical status"[361]: Ibn ʿArabī developed his concept of categories as something applicable to the order of the world and as something mirrored in the divine aspects of the Creator; remarkably, Ibn ʿArabī's divine categories 1) "substance" = Creator, 2) "relation" = God's "lordship" and 3) "acting" = God's act of creating[362], can be paralleled with Llull's trinitarian concept of the substantial relation, existing in God, between Father, Son and Holy Ghost and also with Llull's concept of the correlatives, in which the divine attributes appear in a correlation of "acting" (= Ibn ʿArabī: God's act of creating), "action" (= Ibn ʿArabī: Creator = substance) and "passion" (= Ibn ʿArabī: God's "lordship" = relation)[363], e.g. in the correlation of the divine act of *intellegere*, the divine *intellectus intelligens* and the divine *objectum intellectum*[364]. Apparently, Llull did not follow the alleged Avicennian and the Averroistic thesis of "ex Uno, secundum quod unum, non nisi unum"[365], and similar to Ibn ʿArabī he developed a relationship between God and His crea-

354. Ramon Llull, 1985: 106, B.
355. Ramon Llull, 1985: 112, I; cf. 114, L and 108, C.1.
356. Ramon Llull, 1985: 108, C.2.
357. Ramon Llull, 1985: 110, D.2.
358. Ramon Llull, 1985: 110, D.3.
359. Ramon Llull, 1985: 110, E.1
360. Cf. also the chapters on categories in Johnston, 1987: 62-73 and, on the *Logica nova*, 202-205; and Vittorio Hösle in the introduction to Ramon Llull, 1985: LXVII-LXXV.
361. Cf. on Llull Johnston, 1987: 66.
362. See ch. 11.
363. Here, we should be aware that Ibn ʿArabī's "lordship" not only means God's rule over the world, but also the world being ruled by God. Moreover, we should be aware that Ibn ʿArabī in a differing manner correlates the category "passion" as something related to God, His "response" to man's prayers.
364. Cf. Daiber, 2004a: 151, 158 and 161f.
365. See n. 333, 334 and 336.

tion, in which the category "relation" received a new orientation. In "relation", cause and effect are correlated and "relation" is a dynamic process between substance and relative[366]. Its integration in Llull's Christian trinitarian theology, in which the created world is an image of the divine trinity[367], offers an interesting alternative to the Augustinian trinitarian theology, which is also based on Aristotle's *Categories*, especially his concept of relation[368]. The rehabilitation of relation since John Scottus Eriugena (ca 801 - ca 877 AD) until Bonaventura (1221-1274 AD) and (in an inconsistent manner) Thomas Aquinas (1225-1274 AD)[369] culminated in new accentuations of Ramon Llull, developed under the impression of Neoplatonizing Islamic philosophers including the sufi Ibn ʿArabī. His discussion of relation[370] forms an essential part of his contributions to logic, which according to Alexander Fidora consists in the "dynamization of logical predicates"[371].

Bibliographical references

Abbreviations

ArScPh = *Arabic Sciences and Philosophy.* Cambridge
ASL = *Aristoteles Semitico-Latinus.* Leiden.
CAG = *Commmentaria in Aristotelem Graeca.* Berolini.
IPTS = *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*. Leiden.

Abed, Shukri B. (1991). *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*. Albany: State University of New York Press.

Abusalt de Denia (1915). *Taqwīm aḍ-ḍihn.* Ed./transl. Ángel González Palencia. *Rectificación de la mente. Tratado de lógica por Abusalt de Denia*. Madrid: Centro de Estudios Históricos (reprint Charleston: BiblioLife without year).

Adamson, Peter and Key, Alexander (2015). "Philosophy of Language in the Medieval Tradition". In: *Linguistic Content. New Essays on the History of Philosophy of Language*. Ed. Margaret Cameron and Robert J. Stainton. Oxford: University Press, 74-99.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198732495.003.0005>

Adamson, P. → Kindī.

366. Cf. Hösle in the introduction to Ramon Llull, 1985: LXVI-LXVII.
367. Cf. Hösle in the introduction to Ramon Llull, 1985: LIf.
368. Cf. Daiber, 2004a: 161; and Kany, 2007: 356.
369. Cf. Hösle in the introduction to Ramon Llull, 1985: LXX-LXXII.
370. Cf. the articles by Platzeck, 1963 and 1964/1965: esp. 73-81, who stresses the Aristotelian and Platonic background.
371. Fidora, 2007: 86. A recent publication has the aim to include Llull's theory of communication (*affatus*) in the discussion of Ramon Llull as a forerunner of modern semiotics and relational logic: see Navarro Lluch, 2016. Regrettably, the monograph does not sufficiently refer to Lullian texts and their context.

Akasoy, Anna Ayşe (2012). "Al-Ghazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft". *Muslim World*, 102, 33-59.
<https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01364.x>

— (2006). *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn* (= *IPTS* 59). Leiden/Boston: Brill.

— and Fidora, Alexander (2008). "Ibn Sabʿīn and Raimundus Lullus — The Question of the Arabic Sources of Lullusʾ Logic Revisited". In: *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*. Ed. Anna Akasoy and Wim Raven (=*IPTS* 65). Leiden/Boston: Brill, 433-451.

Ammonius (1895). *In Aristotelis Categorias commentaries*. Ed. Adolfus Busse (= *CAG* 4). Berolini: Georgius Reimerus.

Aristotle (1949). *Categories.* Ed. Lorenzo Minio-Paluello. *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione.* Oxford: Oxford University Press (reprinted 1961).
Arabic translation by Isḥāq Ibn Ḥunayn (1980). Ed. ʿAbd ar-Raḥmān Badawī. *Manṭiq Arisṭū* I (Dirāsāt islāmiyya, 7). Kuweit: Wakālat al-Maṭbūʿāt, 21-76.
English translation by Barnes, Jonathan (1984). *The Complete Works of Aristotle.* The revised Oxford translation, I (Bollingen Series 71,2). Princeton: Princeton University Press, 3-24.
German translation, with commentary → Oehler, K. (1984).
Syriac translation → King, D. (2010).

— (1989). *Metaphysics*, Greek and German: *Aristoteles' Metaphysik*. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. I-II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 3. verbesserte Auflage.

Arnzen, R. → Ibn Rušd, *Talḫīṣ mā baʿd aṭ-ṭabīʿa*, English translation.

Asin, Miguel: *Introducción.* → Ibn Ṭumlūs, *Kitāb al-Madḫal.*

Augustinus, Aurelius (2001). *De trinitate* (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V). Ed. and translated with introduction by Johann Kreuzer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgsellschaft.

Averroes → Ibn Rušd.

Avicenna → Ibn Sīnā.

Aydin, Sami (2016). *Sergius of Reshayna, Introduction to Aristotle and His Categories, Addressed to Philotheos*. Syriac Text, with Introduction, Translation and Commentary (= *ASL* 24). Leiden/Boston: Brill.

Bäck, Allan (2008). "Avicenna the Commentator". In: *Medieval Commentaries on Aristotle's* Categories. Ed. Lloyd A. Newton (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 10). Leiden/Boston: Brill, 31-72.
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004167520.I-441.13>

→ Ibn Sīnā: *aš-Šifāʾ, al-Manṭiq*, II: *al-Maqūlāt.*

Baffioni, Carmela (2010). *Epistles of the Brethren of Purity, on Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation*. Foreword by Nader El-Bizri. Oxford: University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies.

Bahmanyār, Ibn Marzubān (1970). *at-Taḥṣīl.* Ed. Murtaḍā al-Muṭahharī. Tehran: Intišārāt-i Dānišgāh 1349 h.š.

Barhebraeus → Kouriyhe, Y. → Schmitt, J. O.

Barnes, Jonathan → Aristotle. English translation.

Bausani, Alessandro (1978). "Note su alcuni aspetti 'scientifici' delle Futūḥāṭ Makkiyya di Ibn ʿArabī". *Rivista degli studi orientali* 52, 199-215.

Behloul, Samuel-Martin (2002). *Ibn Ḥazms Evangelienkritik.* Eine methodische Untersuchung (= *IPTS* 50). Leiden/Boston: Brill.

— (2013). "The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity". In: *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*. Ed. Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (*Handbook of Oriental Studies* I, 103). Leiden/Boston: Brill, 457-483.

Ben Ahmed, Fouad (2016). "Three Masters and One Disciple: Ibn Ṭumlūs's Critical Incorporation of al-Fārābī, al-Ġazālī, and Ibn Rušd". In: *Schüler und Meister.* Ed. Andreas Speer and Thomas Jeschke (*Miscellanea Mediaevalia* 19). Berlin/Boston: De Gruyter, 537-555. <https://doi.org/10.1515/9783110461770-027>

Brakas, George (1988). *Aristotle's Concept of the Universal*. Zürich/New York: Georg Olms Verlag Hildesheim. = *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie* 26.

Brower, Jeffrey (2001). "Medieval Theories of Relations". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Revised 2015: <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/relations-medieval/#toc>

Bulaydī, Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥasanī al-Andalusī al-Mālikī (1974). *al-Maqūlāt al-ʿašr* or *Nayl as-Saʿādāt fī ʿilm al-maqūlāt*. Ed. Mamdūḥ Ḥaqqī. Beirut: Dār an-Naǧāḥ.

Butterworth, Charles E. → Ibn Rušd, *Talḫīṣ Kitāb Arisṭūṭālīs fī l-manṭiq: Talḫīṣ Kitāb al-Maqūlāt*.

Caminada, Niccolò (2017). A Latin Translation? The Reception of Avicenna in Albert the Great's De praedicamentis. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XXVIII, 71-104.

Chase, Michael (2008). "The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on the *Categories*: Thomas Aquinas and Al-Fārābī". In: *Medieval Commentaries on Aristotle's "Categories"*. Ed. Lloyd A. Newton (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 10). Leiden/Boston: Brill, 9-29.

Daiber, Hans (1975). *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī*. Beirut/Wiesbaden: Steiner.

— (1980). *Aetius Arabus.* Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung (*Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission* 33). Wiesbaden: Harrassowitz.

— (1986a). "Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik". *Der Islam*, 63, 284-302.

— (1986b). *The Ruler as Philosopher. A new interpretation of al-Fārābī's view*. Amsterdam/Oxford/New York = *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, deel 49/4, 128-149.

— (1991). "Muʿammar Ibn ʿAbbād al-Sulamī". In: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., VII, 259-260.

— (2001). "Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur". In: *Die Gegenwart des Altertums*. Ed. Dieter Kuhn and Helga Stahl. Heidelberg: Edition Forum, 327-345.
— (2004a). "Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam". In: *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*. Ed. Matthias Lutz-Bachmann and Alexander Fidora. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 136-172.
— (2004b). "The Limitations of Knowledge According to Ibn Sīnā. Epistemological Aspects and the Consequences". In: *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters. Knowledge and Science. Problems of Epistemology in Medieval Philosophy.* Ed. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora and Pia Antolic. Berlin: Akademie Verlag, 25-34.
— (2007). "Al-Fārābīs Aristoteles. Grundlagen seiner Erkenntnislehre". In: *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture.* In Honour of Remke Kruk. Ed. Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk (= *IPTS* 74). Leiden/Boston: Brill, 99-112.
— (2010). "Al-Fārābī on the Role of Philosophy in Society". *Philosophia Islamica* I/1, 71-77.
— (2012a). *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*. Leiden/Boston: Brill.
— (2012b). *Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit*. *Philosophie in der islamischen Welt* I, 40-54.
— (2015a). "God versus Causality. Al-Ghazālī's Solution and its Historical Background". In: *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on His 900th Anniversary*, I. Ed. Georges Tamer. Leiden/Boston: Brill, 1-22.
— (2015b). "Das *Kitāb al-Ādāb al-kabīr* des Ibn al-Muqaffaʿ als Ausdruck griechischer Ethik, islamischer Ideologie und iranisch-sassanidischer Hofetikette". *Oriens*, 43, 273-293.
<https://doi.org/10.1163/18778372-04303001>
— (2018). "Ambiguity (*tashkīk*) of Being in Mullā Ṣadrā. A Common Philosophical Problem between Cordoba and Iṣfahān". In: *Labor limae.* Atti in onore di Carmela Baffioni. Prefazione di Wilferd Madelung. A cura di Antonella Straface, Carlo De Angelo, Andrea Manzo. I, Napoli 2014-2015 [2017] (= *Studi Maġrebini*. Nuova Serie XII), 183-194.
Davidson, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
Decorte, Jos (1995). "*Modus* or *Res*: Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation". In: *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti.* Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993. A cura di Leonardo Sileo. Roma: Antonianum, 407-429.
— (2001). "Henri de Gand et la définition classique de la vérité". *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 68/1, 34-74.
<https://doi.org/10.2143/RTPM.68.1.855>
— (2002a). "Avicenna's Ontology of Relation. A source of inspiration to Henry of Ghent". In: *Avicenna and his Heritage.* Acts of the International Colloqui-

um, Leuven/Louvain-la-Neuve, September 8 - September 11, 1999. Leuven: Leuven University Press, 197-224.

— (2002b). "*Relatio* as *Modus Essendi*: The Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation". *International Journal of Philosophical Studies* X/3, 309-336. <https://doi.org/10.1080/09672550210152131>

Dictionnaire des philosophes antiques (1989). Ed. Richard Goulet, I. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Diebler, Stéphane (2005). Categories, conversation et philosophie chez Al-Fārābī. In: *Les Catégories et leur histoire.* Colloque International: Les Catégories entre l'Antiquité et le Moyen Âge. Paris: Vrin, 275-305.

Druart, Thérèse-Anne (2007). "Al-Fārābī, the *Categories, Metaphysics*, and *The Book of Letters*". *Medioevo: rivista di storia della filosofia medieval*, 32, 15-37.

Dunlop, Douglas Morton (1957/1959). "Al-Fārābī's Paraphrase of the *Categories* of Aristotle". *Islamic Quarterly*, 4/3 (1957), 168-197; 5/1-2 (1959), 21-53.

Ebstein, Michael (2014). *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition* (= *Islamic History and Civilization. Studies and Texts* 103). Leiden/Boston: Brill.

Eichner, Heidrun (2013). "The *Categories* in Avicenna: Material for developing developmental account?" In: *Aristotle's Categories in the Byzantine, Arabic and Latin Tradition.* Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 59-86.

El-Rouayheb, Khaled (2010). *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900* (= *IPTS* 80). Leiden/Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004183193.i-296>

Elamrani-Jamal, Abdelali (1997). "Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'Art de la Logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620/1223)": In: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Ed. Ahmad Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamal and Maroun Aouad. Leuven: Peeters, 465-483.

Elias (1900). *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Ed. Adolfus Busse (= *CAG* 18). Berolini: Georgius Reimerus.

Endress, Gerhard (1986). "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit". In: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. Burkhard Mojsisch. Amsterdam: Grünert, 163-299.

Epistles of the Brethren of Purity → Baffioni, C.

Ess, Josef van (1992). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, II. Berlin: De Gruyter.

Faḫraddīn ar-Rāzī (1990). *al-Mabāḥiṯ al-mašriqiyya*, I. Beirut: Dār al-kitāb al-ʿArabī.

Fārābī (1968). *Kitāb al-Alfāẓ al-mustaʿmala fī l-manṭiq*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dār al-Mašriq.

— (1970). *Kitāb al-Ḥurūf*. Ed. Muhsin Mahdi. *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb Al-Ḥurūf)*. Commentary on Aristotle's *Metaphysics* (2nd ed.). Beirut: Dar El-Mashreq Publishers.

— *Kitāb Qāṭāġūriyās* → Dunlop, D. M.

— Also ed. by Rafīq al-ʿAǧam (1985). *al-Manṭiq ʿind al-Fārābī*. Beirut: Dār al-Mašriq, 89-131 and by Dānišpažūh, Muḥammad Taqī (1987). In: *al-Manṭiqiyāt li-l-Fārābī* I. Qum: Maktabat Āyatallāh al-ʿuẓmā al-Marʿašī 1408 h.š, 41-82.
— *Šarḥ / Tafsīr Kitāb Qāṭāġūriyās* → Zonta, M.
Ferrari, Cleophea (2004). "Der Duft des Apfels. Abū l-Faraǧ ʿAbdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib und sein Kommentar zu den *Kategorien* des Aristoteles". In: *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazione greche e arabe.* A cura di Vincenza Celluprica e Cristina Dʾ Ancona, con collaborazione di Riccardo Chiaradonna (= *Elenchos* 40). Naples: Bibliopolis, 85-106.
— (2006). *Der Kategorienkommentar von Abū l-Faraǧ ʿAbdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib.* Text und Untersuchungen (= *ASL* 19). Leiden/Boston: Brill.
— (2007). "Die Kategorie der Relation in der griechischen und arabischen Aristoteles-Kommentierung". In: *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004. Leiden/Boston: Brill, 471-479.
Fidora, Alexander (2007). "From *Manifying* to *Pegasizing*: Ramon Llull's Theory of Definition Between Arabic and Modern Logic". *Mirabilia*, 7, 72-86.
→ Akasoy, A. / Fidora, A.
Flasch, Kurt (1974). "Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena". In: *Philosophie als Beziehungswissenschaft.* Festschrift für Julius Schaaf, I. Ed. by W. F. Niebel and Dieter Leisegang (= *"Eidos". Beiträge zur Kultur* 4). Frankfurt a.M.: Horst Heiderhoff Verlag, 5-25.
Freudenthal, Gad (2002). "Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings". *ArScPh*, 12, 111-137.
<https://doi.org/10.1017/S0957423902002059>
Gannagé, Emma (2005). "Sur les *Catégories* d'Aristote. Un fragment inédit en version arabe". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58, 81-105.
Geyser, Joseph (1909). "Logistik und Relationslogik". *Philosophisches Jahrbuch*, 22, 123-143.
Ghazālī (1961). *Miʿyār al-ʿilm*, ed. Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Maʿārif.
— (2000). *Tahāfut al-falāsifa*, Michael E. Marmura (ed./transl.): *Al-Ghazālī, The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
— (2008). *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. Aḥmad Farīd al-Mizyadī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya (2nd ed.).
Gómez Nogales, Salvador (1976). "La categoria de la relación en la antropología de Averroes". In: *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata.* Ed. Fernand Bossier, F. De Wachter *et al*. (= *Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis*. Series A, 1). Leuven: Leuven University Press, 287-310.
Grabmann, Martin (1936). "Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus. In: id. *Mittelalterliches Geistesleben* II. München: Huber, 287-312.

Griffel, Frank (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
— (2017). "Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers". In: *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Ed. Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke. Oxford: University Press, 191-209.
→ Ibn Rušd, *Kitāb Faṣl al-maqāl*.
Gril, Denis (2005). "Ibn ʿArabī et les categories". In: *Logik und Theologie. Das* Organon *im arabischen und im lateinischen Mittelalter*. Ed. Dominik Perler and Ulrich Rudolph (= *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 84). Leiden/Boston: Brill, 147-165.
Gutas, Dimitri → *Philosophie in der islamischen Welt* I.
Heil, John (2009). "Relations". In: *The Routledge Companion to Metaphysics*. Ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons, Andrew McGonigal and Ross P. Cameron. London/New York: Routledge, 310-32.
— (2015). "Relations and Relational Truths". In: *The Metaphysics of Relations*. Ed. François Clementz and Jean-Maurice Monnoyer. Frankfurt/M.: Ontos Verlag, 310-321.
— (2016). "Causal Relations". In: *The Metaphysics of Relations*. Ed. by Anna Marmodoro and David Yates. Oxford: Oxford University Press, 127-137. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198735878.003.0008>
Henninger, Mark G. (1989). *Relations. Medieval Theories 1250-1325*. Oxford: Clarendon Press.
Higuera Rubio, José (2009). "La perspectiva sincrónico-diacrónica en el estudio de la recepción de las categorías en el pensamiento luliano". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18, 393-398.
— (2011). "Aspectos-gramaticales del léxico luliano: los correlativos y la polisemia de la constitución sustancial". In: *Estudios de latín medieval hispánico*. Ed. José Martínez Gazques, Óscar de la Cruz and Cándida Ferrero Hernández. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 231-241.
— (2014). *Fisica y teología* (Atomismo y movimento en el arte luliano). Pamplona: Editorial Circulo Rojo.
— (2015). "From Metaphors to Categories: The contemplative and semantic cycle of the divine names". In: *Knowledge, Contemplation and Lullism*. Ed. José Higuera Rubio. Turnhout: Brepols, 109-134. <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.5.107310>
— (2016). "El silencio de Aristóteles y los *praedicamenta* en la obra luliana". *Anuario Filosófico*, 49, 21-50.
Hösle, Vittorio → Ramon Llull: *Logica nova*, ed. Charles Lohr
Horstmann, Rolf-Peter (1984). *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein/Taunus: Hain.
Ibn al-Muqaffaʿ (1978). *Kitāb Qaṭūġūriyūs*. Ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, *al-Manṭiq li-Ibn al-Muqaffaʿ* (followed by): *Ḥudūd al-manṭiq li-Ibn al-Bihrīz* (Intišārāt-i Anğuman-i Šāhanšāhī-i Falsafa-i Īrfān, 44). Tehran, 9-24.
Ibn ʿArabī (1968). *al-Futūḥāt al-makkiyya.* I-IV. A reprint of an undated reedition

of the first Būlāq print. Beirut: Dār Ṣādir. The pagination of this reprint differs from the 2nd, revised edition Būlāq 1293/1876, which does not contain the biography of Ibn ʿArabī (= reprint IV, 554-561). The new edition by ʿUṯmān Yaḥyā (Cairo 1392/1972-1412/1992) in 14 volumes is incomplete and ends with the 107th part. The passages, which we quote, are in the parts 127ff.

Ibn ʿArabī → Nyberg, H. S.

Ibn aṭ-Ṭayyib, Abū l-Farağ ʿAbdallāh → Ferrari, C.

Ibn Bāǧǧa (1994). *Taʿālīq ʿalā Kitāb al-Maqūlāt li-l-Fārābī*. Ed. Majid Fakhry. Beirut: Dār al-Mašriq.

Ibn Ḥazm (1987). *at-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī*. Beirut: al-Muʾassasa al-ʿarabiyya li-d-dirāsāt wa-našr IV, 91-356.

Ibn Kammūna, ʿIzz ad-Dawla (2008). *al-Kāšif (al-ǧadīd fī l-ḥikma)*. Ed. Hamed Naji Isfahani (= *Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies* 8). Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin.

Ibn Rušd (1562-1574). "Great Commentary *Tafsīr, Šarḥ* on Aristotle's *Physics*, Latin translation of the lost Arabic original". In: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Venice (repr. 1962, Frankfurt/M.: Minerva, vol. IV: Physica).

— (1942). *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿa*. Ed. Maurice Bouyges (Bibliotheca arabica scholasticorum, série arabe 6). Beyrouth: Imprimerie catholique.
Medieval Latin translation by Michael Scot (1971). *Averrois in Librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis commentaries*. Ed. Ruggero Ponzalli (*Scritti pubblicati sotto gli auspici della società svizzera di scienze morali* 13). Bern: Edizioni Francke.

— (1958). *Talḫīṣ mā baʿd aṭ-ṭabīʿa*. Ed. ʿUṯmān Amīn. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
English translation by Arnzen, Rüdiger (2010). *Averroes On Aristotle's 'Metaphysics'*. Berlin: De Gruyter.
Spanish translation and edition by Quirós Rodríguez, Carlos (1919). *Compendio de Metafísica*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestro.

— (1959). *Kitāb Faṣl al-maqāl, with its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb Al-Kashf ʿan Manāhij al-adilla*. Ed. George F. Hourani. Leiden/Boston: Brill.
German translation by Griffel, Frank (2010). *Ibn Rushd - Maßgebliche Abhandlung - Faṣl al-maqāl*. Berlin: Insel Verlag.

— (1980). *Talḫīṣ Kitāb Arisṭūṭālīs fī l-manṭiq: Talḫīṣ Kitāb al-Maqūlāt*. *Middle Commentary on Aristotle's Categories*. Ed. Mahmoud M. Kassem, completed, revised, and annotated by Charles E. Butterworth and Ahmad Abd al-Magid Haridi. Cairo: The General Egyptian Book Organization.
English translation by Butterworth, Charles (1985). *Averroesʾ Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione*. Princeton: Princeton University Press.
Medieval Latin translation: (2010). *Commentum medium super Libro Praedicamentorum Aristotelis*. Translatio Wilhelmo de Luna adscripta. Ed. Roland Hissette. Apparatu arabo-latino supplementoque adnotationum instruxit Amos Bertolacci. Lexica confecerunt Roland Hissette et Amos Bertolacci. Commen-

tatione auxit Louis Jacques Bataillon (= *Averrois opera*. Series B: Averroes Latinus 11). Leuven: Peeters.

— (1983). *Ǧawāmiʿ Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*. Ed. Josep Puig. *Epitome in physicorum libro*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

— (1987). *Tahāfut at-Tahāfut*. Ed. Maurice Bouyges. Beyrouth: Dar el-Machreq, 2nd ed.
English translation by Bergh, Simon van den (1969). *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. 2 vols. London: Luzac (repr.).

Ibn Sabʿīn (1978). *Budd al-ʿārif*. Ed. Ǧūrǧ Kattūra. Beirut: Dār al-Andalus – Dār al-Kindī.

— *al-Masāʾil aṣ-ṣiqilliyya* → Akasoy, A. (2006). *Philosophie und Mystik*.

Ibn Sahlān → Sāwī.

Ibn Sīnā (1954). *ʿUyūn al-ḥikma*. Ed. ʿAbd ar-Raḥmān Badawī. Cairo: Manšūrāt al-Maʿhad al-ʿilmī al-Faransī li-l-Āṯār aš-šarqiyya.

— (1959). *aš-Šifāʾ, al-Manṭiq*, II: *al-Maqūlāt*. Ed. Georges C. Anawati, Maḥmūd Muḥammad al-Ḫuḍayrī, Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī and Saʿīd Zāyid. Cairo: Wizārat aṯ-Ṯaqāfa.

— (1973a). *at-Taʿlīqāt*. Ed. ʿAbd ar-Raḥmān Badawī. Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb.

— (1973b). *Dānišnāma*. Transl. Parviz Morewedge. *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā)*. London: Routledge & Kegan Paul.

— (1974). *al-Hidāya*. Ed. Muḥammad ʿAbduh. Cairo: Maktabat al-Qāhira al-ḥaḍīṯa (2nd ed.).

— (1985). *an-Naǧāt*. Ed. Majid Fakhry. Beirut: Manšūrāt Dār al-Āfāq al-Ǧadīda.
English translation by Ahmed, Asad G. (2012). *Avicenna's Deliverance: Logic*. Introduction by Tony Street. Oxford: University Press.
English translation by Bäck, Allan (2016). Munich: Philosophia Verlag.

— (2005). *aš-Šifāʾ, al-Ilāhiyāt*. Ed./transl. Michael E. Marmura. *Avicenna – The Metaphysics of The Healing*. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
Medieval Latin translation ed. in Riet, Simone van (1977) (ed.). *Avicenna Latinus – Liber de philosophia prima sive scientia divina* I-IV (with "Introduction doctrinale" par Gerard Verbeke). Louvain: E. Peeters; Leiden/Boston: Brill.

— (2007). *al-Ḥikma al-ʿarūḍiyya*. Ed. Muḥsin Ṣāliḥ. Beirut: Dār al-Hādī li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr wa-t-Tawzīʿ.

Ibn Ṭumlūs (1916). *Kitāb al-Madḫal li-ṣināʿat al-manṭiq*. Ed./transl. Miguel Asin. *Introducción al arte de la lógica*. I: Categorías, Interpretación. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

Ighbariah, Ahmad (2016). "Grammatical Features in Ibn Al-Muqaffaʿ's Categories". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 43, 251-271.

Johnston, Mark D. (1987). *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Oxford: Clarendon Press.

Kalbarczyk, Alexander (2012). "The *Kitāb al-Maqūlāt* of the *Muḫtaṣar al-awsaṭ fī l-manṭiq*: A Hitherto Unknown Source for Studying Ibn Sīnā's Reception of Aristotle's *Categories*". *Oriens*, 40, 305-354.
<https://doi.org/10.1163/18778372-00402006>

KANY, Roland (2007). *Augustins Trinitätsdenken.* Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate" (*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 22). Tübingen: Mohr Siebeck.

KEY, Alexander → ADAMSON, P.

KINDĪ (1978). *Risāla fī kammiyyat kutub Arisṭūṭālīs wa-mā yuḥtāğu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa*. In: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya* I. Ed. Abū Rīda. 2nd pr. Cairo: Maktabat al-iʿtimād bi-Miṣr, 363-384.
English translation (2012). Ed. Peter Adamson and Peter E. Pormann: *The Philosophical Works of Al-Kindī*. Oxford: University Press, 281-296.

KING, Daniel (2010). *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories* (= *ASL* 21). Leiden/Boston: Brill.
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004186606.i-330>

— (2011). "The First Translator of Aristotle's *Categories* in Syriac". *Parole de l'Orient*, 36, 67-84.

— (2015). "Logic in the Service of Ancient Eastern Christianity: An Exploration of Motives". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97, 1-33.
<https://doi.org/10.1515/agph-2015-0001>

KNYSH, Alexander D. (1998). *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. New York: State University of New York Press.

KOGAN, Barry S. (1985). *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press.

KOURIYHE, Yousef (2010). *Das Buch der Ersten Philosophie aus dem Kompendium Rahm der Weisheit "Butyrum Sapientiae" des Bar Hebräus*. Edition und Übersetzung. Thesis, Free University Berlin.

KÜGELGEN, Anke von (2005). "Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf". In: *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter* (= *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 84). Leiden/Boston: Brill, 167-225.

LAMEER, Joep (2013). "Ibn Ḥazm's Logical Pedigree". In: *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*. Ed. Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (= *Handbook of Oriental Studies* I, 103). Leiden/Boston: Brill, 417-428.

LANDOLT, Hermann (2000). "Khwājā Naṣīr Al-Dīn Al-Tūsī (597/1201-672/1274), Ismāʿīlism, and *Ishrāqī* Philosophy". In: *Naṣīr Al-Dīn Al-Tūsī / philosophe et savant du XIIIe siècle*. Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran (6-9 mars 1997). Études réunies et présentées par Nasrollah Pourjavady (= *Bibliothèque Iranienne* 54). Téhéran: Presses Universitaires d'Iran, 13-30.

LANE, Edward William (1893). *An Arabic-English Lexicon* I/1-8. London/Edinburgh: Williams and Norgate (reprint Beirut: Librairie du Liban 1968).

LATHAM, John Derek (1990). "Ibn al-Muqaffaʿ and Early Abbasid Prose". In: *ʿAbbasid Belles-Lettres*. Ed. Julia Ashtiyani, Thomas M. Johnstone, John Derek Latham, Robert Bertram Serjeant and G. Rex Smith. Cambridge: University Press, 48-77.

LIBERA, Alain de (1991). "*Ex uno non fit nisi unum*. La lettre sur le principe de l'univers et les condamnations parisiennes de 1277". In: *Historia philosophiae medii aevi*: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, I (Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag). Amsterdam: Grüner, 543-560.

LIZZINI, Olga (2013). "Causality as Relation: Avicenna (and al-Ghazālī)". *Quaestio: Annuario di storia della metafisica*, 13, 165-196. <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.103588>

LLULL, Ramon → RAMON LLULL.

LÖBL, Rudolf (1986). *Die Relation in der Philosophie der Stoiker* (= *Elementa* 37). Amsterdam: Rodopi.

LOHR, Charles H. (1967). *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*. Thesis, Freiburg/Breisgau.

— (1984). "Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, 57-88.

→ RAMON LLULL: *Logica nova.*

LUNA, Concetta (1987). "La relation chez Simplicius". In: *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*. Ed. Ilsetraut Hadot. Berlin: De Gruyter, 113-147. <https://doi.org/10.1515/9783110862041.113>

MARMURA, Michael E. (1975). "Avicenna's Chapter 'On the Relative' in the *Metaphysics* of the *Shifā'*". In: *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Ed. by George F. Hourani. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 83-99.

→ IBN SĪNĀ: *aš-Šifā', al-Ilāhiyāt*.

MENN, Stephen (2008). "Al-Fārābī's *Kitāb Al-Ḥurūf* and his Analysis of the Senses of Being". *ArScPh*, 18, 59-97.

MEYER, Egbert (1986). "Ibn ʿArabī begegnet Ibn Rušd: Variationen zum Thema Gotteserkenntnis". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 3, 260-334.

MIGNUCCI, Mario (1986). "Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7". *Phronesis*, 31/2, 101-127. <https://doi.org/10.1163/156852886X00074>

MINIO-PALUELLO, Lorenzo (ed.) (1949). *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione.* Oxford: Oxford University Press (reprinted 1961).

MINNEMA, Anthony H. (2014). "Algazel Latinus: The audience of the *Summa theoricae philosophiae,* 1150-1600". *Traditio*, 69, 153-215. <https://doi.org/10.1017/S0362152900001951>

MOJSISCH, Burkhard (1992). art. "Relation. Spätantike, Mittelalter und Renaissance". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. Joachim Ritter and Karlfried Gründer, 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 586b-595a.

MOREWEDGE, Parviz → IBN SĪNĀ. *Dānišnāma*.

MUQAMMIṢ → STROUMSA, S.

NAVARRO LLUCH, Josep-Lluís (2016). *Teoría lulliana de la comunicació*. Argentona: Edita Voliana Edicions.

Nomanul Haq, Syed (1994). *Names, Natures and Things. The Alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār* (Book of Stones). Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
<https://doi.org/10.1007/978-94-011-1898-9>

Nyberg, Henrik Samuel (ed.) (1919). *Kleinere Schriften des Ibn Al-ʿArabī*. Leiden: Brill.

Oehler, Klaus (transl.) (1984). *Aristoteles - Kategorien.* Übersetzt und erläutert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Reprint in 2006, Berlin: Akademie Verlag, with different pagination).

Olympiodorus (1902). *Prolegomena et in Categorias commentarium*. Ed. Adolfus Busse (= *CAG* XII/1). Berolini: Georgius Reimerus.

Pacheco, Juan Antonio (2010). "Ibn ʿArabī and Aristotelian Logic". Logic. *Išrak*, 3, 201-219.

Payne Smith, Robert (1990). *A compendious Syriac Dictionary*. Founded upon the Thesaurus Syriacus of Robert Payne Smith. Ed. Jessie Payne Smith (Mrs. Margoliouth). Oxford: Clarendon Press (reprint).

— (1879-1901). *Thesaurus Syriacus*. I-II. Oxonii: Typographeo Clarendoniano.

Peters, Francis Edward (1968). *Aristoteles Arabus*. Leiden: Brill.

Philoponus (olim Ammonius) (1898). *In Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. Adolfus Busse (= *CAG* XIII). Berolini: Georgius Reimerus.

Philosophie in der islamischen Welt I: 8.-10. Jahrhundert (2012). Ed. Ulrich Rudolph with the collaboration of Renate Würsch. Basel: Schwabe.
English version: *Philosophy in the Islamic World* I: 8th-10th Centuries (2017). Ed. by Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, and Peter Adamson (= *Handbook of Oriental Studies*. Section I: The Near and Middle East 115/1). English translation by Rotraud Hansberger. Leiden/Boston: Brill.

Philosophy in the Islamic World → *Philosophie in der islamischen Welt.*

Platzeck, Erhard Wolfram (1963). "Raimundus Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung". In: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Ed. Paul Wilpert and Willehad Eckert (= *Miscellanea Mediaevalia* 2). Berlin: De Gruyter, 572-581.

— (1964/1965). "Der Platonismus bei Raimund Lull (1232-1316)". *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 66-83.

Plotinus (1988). *Enneads.* With an English translation by Arthur Hilary Armstrong. VI: *Enneads* VI. 1-5. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Ponzalli, Ruggero: → Ibn Rušd: *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿa,* medieval Latin translation by Michel Scot.

Pormann, Peter E.→ Kindī.

Pourjavady, Reza and Schmidtke, Sabine (2004). "Quṭb Al-Dīn Al-Shīrāzī's (634/1236-710/1311) *Durrat Al-Taj* and Its Sources". *Journal asiatique*, 292/1-2, 311-330.
<https://doi.org/10.2143/JA.292.1.556640>

Quirós Rodríguez, Carlos → Ibn Rušd: *Talḫīṣ mā baʿd aṭ-ṭabīʿa.* Spanish translation and edition.

Ramón Guerrero, Rafael (2013). "Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the *Taqrīb*". In: *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* (= *Handbook of Oriental Studies* I, 103). Ed. Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke. Leiden/Boston: Brill, 403-416.

Ramon Llull (1985). *Logica Nova*. Ed. Charles Lohr. *Raimundus Lullus, Die neue Logik - Logica nova* (= *Philosophische Bibliothek*, 379), translated by Vittorio Hösle and Walburga Büchel. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

— *Compendium Logicae Algazelis* → Lohr, C. *Raimundus Lullusʾ Compendium Logicae Algazelis*.

Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ → Baffioni, C.

Rāzī → Faḫraddīn ar-Rāzī.

Rosenthal, Franz (1943). *Aḥmad B. Aṭ-Ṭayyib As-Saraḫsī*. New Haven, Conn.: *American Oriental Society* 26.

— (1988). "Ibn ʿArabī between *Philosophy* and *Mysticism*. 'Sufism and Philosophy are neighbours and visit each other'". *Oriens*, 31, 1-35.

Rudolph, Ulrich → *Philosophie in der islamischen Welt*.

Russell, Bertrand (1903). *The Principles of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press (8th ed. 1964).

Saraḫsī, Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib. *Muḫtaṣar (Iḫtiṣār) Kitāb Qāṭīġūriyās*. Ms. Aya Sofya 4855 (copied 733/1333), fol. 71r, 1-9.

Ṣāwī, Zayn ad-Dīn ʿUmar Ibn Sahlān aṣ- (1993). *al-Baṣāʾir an-Naṣīriyya fī ʿilm al-manṭiq*. Ed. Rafīq al-ʿAǧam, annotated by Muḥammad ʿAbduh. Beirut: Dār al-fikr al-lubnānī.

Schmidtke, Sabine → Pourjavady, R.

Schmitt, Jens Ole (in print). *Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Physics*. Introduction, Edition, Translation, and Commentary. Leiden/Boston: Brill.

Schönberger, Rolf (1994). *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik* (= *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 43). Leiden/New York/Köln: Brill.

Shihadeh, Ayman (2011). "New Light on the Reception of Al-Ghazālī's Doctrines of the Philosophers (*Maqāṣid al-Falāsifa*)". In: *In the Age of Averroes / Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. Ed. Peter Adamson. London: Warburg Institute, 77-92.

Simplicius (1907). *In Aristotelis Categorias Commentarium*. Ed. Karl Kalbfleisch (= *CAG* 8). Berolini: Georgius Reimerus.

Sincere Brethren → Baffioni, C.

Strobino, Riccardo (2016). "Avicenna on Knowledge (*ʿilm*), Certainty (*yaqīn*), Cause (*ʿilla / sabab*) and the Relative (*muḍāf*)". *British Journal for the History of Philosophy*, 24, 426-446.
<https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1084267>

Stroumsa, Sarah (1989). *Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters (ʿIshrūn Maqāla)* (= *Études sur le Judaïsme médiéval* 13). Leiden/New York (etc.): Brill.
A new edition with revised introduction appeared in 2016: *Dāwūd Ibn Marwān*

Al-Muqammaṣ (sic)*: Twenty Chapters - ʿIshrūn Maqāla*. An edition of the Judeo-Arabic text transliterated into Arabic characters, with a parallel English translation, notes, and introduction. Provo, Utah: Brigham Young University Press.

Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Ibn Ḥabaš Ibn Amīrak (1999). *Ḥikmat al-Išrāq*. Ed./transl. John Walbridge and Hossein Ziai. *Suhrawardī, The Philosophy of Illumination*. Provo, Utah: Brigham University Press.

Takeshita, Masataka (1987). *Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought* (= *Studia culturae islamicae* 32). Tokyo.

Teske, Roland J. (1993). "William of Auvergne's Use of Avicenna's Principle *Ex Uno, Secundum Quod Unum, Non Nisi Unum*". *Modern Schoolman*, 71, 1-15. <https://doi.org/10.5840/schoolman19937111>

Thom, Paul (2011). "On Formalizing the Logics of the Past". In: *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500*. Ed. Margaret Cameron and John Marenbon (= *Investigating Medieval Philosophy* 2). Leiden/Boston: Brill, 191-205.

— (2015). "The Division of the Categories according to Avicenna". In: *Aristotle and the Arabic Tradition*. Ed. Ahmed Alwishah and Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 30-49. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316182109.003>

Todd, S. Robert (1976). *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden: Brill.

Ullmann, Manfred (2002). *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz (2007). Supplement II.

Versteegh, Kees (1997). *Landmarks in Linguistic Thought* III: The Arabic Linguistics. London: Routledge History of Linguistic Thought Series. <https://doi.org/10.4324/9780203444153>

Weinberg, Julius R. (1965). *Abstraction, Relation, and Induction*. Madison and Milwaukee: The University of Wisconsin Press.

Zghal, Hatem (2006). "La relation chez Avicenne". *ArScPh*, 16, 237-286. <https://doi.org/10.1017/S0957423906000324>

Zonta, Mauro (2006). "Al-Fārābī's *Long Commentary* on Aristotles *Categoriae* in Hebrew and Arabic. A Critical Edition and English Translation of the Newly-found Extant Fragments". In: *Studies in Arabic and Islamic Culture* 2. Ed. Binyamin Abrahamov. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 185-254.

— (2014). *Saggio di lessicografia filosofica araba* (= *Philosophica. Testi e Studi* 7). Brescia: Paideia Editrice.

Prof. Dr. **Hans Daiber** (born 1942). Chair of oriental languages at the Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M., 1995-2010, until his retirement. Chair of Arabic and Islam at Free University of Amsterdam 1977-1995. He taught at University of Tokyo, 1992, and ISTAC (International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur/Malaysia), 2001. His main fields are Arabic and Islam, including Islamic philosophy, theology, history of sciences and the field of Greek-Syriac-Arabic-Latin translations. He is an expert in analyzing and describing Arabic manuscripts. Member of the KNAW (Royal Dutch Academy of Arts and Sciences) since 1981 and representative of the KNAW to the UAI (Union Académique Internationale) until 1995. He wrote 16 monographs and more than 100 articles.

Prof. Dr. **Hans Daiber** (1942). Va ser catedràtic de llengües orientals a la Universitat Goethe de Frankfurt de 1995 a 2010, any en què es va jubilar. Ha sigut catedràtic a la Universitat Lliure d'Amsterdam (1977-1995) i professor a la Universitat de Tòquio (1992) i a l'International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) de Kuala Lumpur, Malàisia (2001). Els seus principals àmbits de recerca són l'àrab i l'islam, incloent-hi la filosofia islàmica, la teologia, la història de les ciències i el camp de les traduccions del grec, sirià, àrab i llatí. És expert en l'anàlisi i la descripció de manuscrits àrabs. És, també, membre de la Reial Acadèmia d'Arts i Ciències dels Països Baixos (KNAW) des de l'any 1981, de la qual va ser representant a la Unió Acadèmica Internacional (UAI) fins l'any 1995. És autor de setze monografies i de més de cent articles.

Index nominum antiquorum et mediaevalium

Abraham Aboulafia 255
Abū Bišr 432, 434, 443-444, 459
Abū l-Farağ Ibn aṭ-Ṭayyib 433, 447-449, 460
Abū Ma'shar 218, 219
Abū Nūḥ 438
Abū Saʿīd as-Sīrāfī 432, 434, 443-444, 459
Abū Salt de Denia 464
Adam de Marisco 400
Adamus Bucfeldus 377
Adelardus Bathoniensis 220
Aegidius Romanus 255Aenesidemus 131
Agnès de Pacs i Segarra 290
Aḥmad Ibn aṭ-Ṭayyib *vide* Saraḫsī
Alanus ab Insulis 157
Albertus Magnus 41, 104, 151, 158, 347, 358, 382-383, 400, 465n, 472n
Albinus Albanensis 66n
Alexander Aphrodisiensis 449n
Alexander de Alexandria 358
Alexander Halensis 166, 170
Ali Abbas 390, 392, 394
Alphonsus X Castellae et Legionis 218
Amalricus de Bena 26-27, 33
Ambrosius Mediolanensis 130, 186, 187
Ammonius Hermiae 436, 437
Andrea Vesalio 229
Anselmus Cantuariensis 303
Antoni Sedacer 290, 292-293
Antonia Gomis 291
Antonius Andreae 89-112
Antonius de Padua 427
Apollonius Disculus 369
Apuleius 66n
Arcesilaus 131
Aristoteles 38-39, 46, 80, 83, 89-98, 103-112, 136, 139, 141, 144, 146, 167, 185, 188, 199-201, 207, 219-220, 222, 224, 232, 282, 319, 321, 324, 357, 359-361, 366-369, 375, 378, 382-384, 387, 389-391, 393, 395-396, 432
Arnaldus de Villanova 294, 336
Augustinus Aurelius 16-22, 59, 81, 83-84, 125-127, 129-131, 168-170, 186-201, 206-214, 219, 274n, 303, 315, 415, 432, 436-437, 461, 476
Averroes *vide* Ibn Rušd
Avicebron *vide* Ibn Gabirol
Avicenna *vide* Ibn Sīnā

Bahmanyār Ibn Marzubān 463
Barhebraeus 471
Bartomeu Bols 292
Beatriz de Nazaret 294
Beatriz de Pinós-Milany i Ballester 290
Bernardus Claraevallensis 218, 415
Bernardus Silvestris 221-222
Bernat Terrer 292

ISBN 978-84-490-8043-2

Blanca de Anjou 290
Blanca Picany 289
Boethius 36-41, 79, 82, 164, 219-221, 366-368
Bonaventura de Balneoregio 128, 163-172, 320, 476
Boncompagnus de Signa 347-348
Brígida Terrer (Terrera) 292
Bulaydī 464

Calcidius 155, 156, 219
Carneades 131
Celsus, Aulus Cornelius 190
Christopher Colombus 128n
Cicero, Marcus Tullius 126, 129-130, 177, 222
Clemens Alexandrinus 155
Constantinus Africanus 358, 361

Daniel Morlanensis 220
Dante 255, 293, 294
Descartes, René 128, 132, 324
Diogenes Laertius 105
Dionysius Carthusianus 400
Dionysius pseudo-Areopagita 65-67, 72-74, 77, 152-154, 156, 169, 357, 359, 361, 399-403, 405-409
Dioscorides 228
Domenico Cavalca 424
Dominicus Gundissalinus 219

Echardus Magister 291
Elias 437n, 441, 442n, 443n, 449n
Elvira Ferrandes Calderona 291
Eriugena *vide* Iohannes Scottus Eriugena
Euclides 218, 219, 222

Faḫraddīn ar-Rāzī 463n
Fārābī 219, 433-434, 441n, 450-460, 467
Farrāʾ 440n
Felip de Ferrera 292
Felipe II de Castilla y de Aragón 290
Francesc Terrer 292
Franciscus Assisiensis 282
Franciscus Baconius 258, 324
Franciscus Rabelaesus 324
Franciscus Suarez 128, 330
Fridericus II (imperator) 388, 473n, 474

Ǧābir Ibn Ḥayyān 432, 440-441, 457n
Gabriel Canyelles 293
Galenus 218-219, 229, 232, 357, 389-390, 393
Ġazālī *vide* Ghazālī
Gerardus Cremonensis 388
Ghazālī 434, 462n, 462n, 464, 465n, 468-469, 471, 474
Giordano Bruno 324
Godeschalcus Orbacensis 26
Gregorius Ariminensis 128n
Gregorius I papa 153, 206, 415, 420, 422
Guibertus Novigentensis 157
Guibertus Tornacensis 293
Guido de Cauliaco 229
Guillelmus Alvernus 255, 382, 384, 472
Guillelmus de Aragonia 358
Guillelmus de Conchis 221
Guillelmus de Saliceto 229
Guillelmus Ockham 46, 127-129, 132

Hadewijch de Amberes 294
Henricus de Gandavo 58, 462n
Henricus de Segusio 27
Heraclitus Ephesius 32
Hermannus Alemannus 218
Hermannus de Carinthia 217, 220, 222-223
Hermannus Contractus 218
Hilduinus Sancti Dionysii Parisiensis abbas 400
Hīlyā 438
Hippocrates 229, 232, 358, 360, 389
Hugo de Sancto Victore 151, 157-158, 168, 170, 242n, 243
Hugo Ripelin de Argentina 158
Hugo Sanctallensis 220

Iacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples) 324
Iacobus Passavanti Florentinus 424
Iamblichus 33
Ibn Abī ṣ-Ṣalt ad-Dānī *vide* Abū Salt de Denia
Ibn ʿAdī *vide* Yaḥyā Ibn ʿAdī
Ibn ʿArabī 434-435, 438n, 471-474, 476
Ibn Bāğğa 450n
Ibn Gabirol 217, 224, 376
Ibn Ḥazm 432-433, 443-445, 446n, 449, 460
Ibn Kammūna 464
Ibn al-Marzubān *vide* Bahmanyār Ibn al-Marzubān
Ibn al-Muqaffaʿ 432, 437-440, 446
Ibn an-Nadīm 438n
Ibn Rušd 36-39, 91, 253, 255, 318-319, 321, 434, 445n, 467-472
Ibn Sabʿīn 435, 446n, 473-474
Ibn as-Sarrāğ 459n
Ibn Sīnā 60, 91, 229, 232, 255, 359, 387-396, 434, 440n, 445n, 460-467, 469-472, 474
Ibn Taymiyya 472-473n
Ibn aṭ-Ṭayyib *vide* Abū l-Farağ
Ibn Ṭumlūs 450n
Ibn ʿUmar al-Anṣārī l-Qurṭubī 241, 246-247
Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ 433, 445-449, 460, 473
Inés Martines 292
Ioannitius 358, 391
Iohannes Buridanus 358, 371n
Iohannes de Rodington 127
Iohannes de Sacro Bosco 347
Iohannes de Vigo 229
Iohannes Duns Scotus 46, 58, 79-86, 89-92, 93n, 94-96, 103-112, 120, 127, 128, 131
Iohannes Hispalensis et Limiensis 218, 358
Iohannes Ludovicus Vives 330
Iohannes Picus de Mirandula 324, 471n
Iohannes Sarisberiensis 400
Iohannes Sarracenus 400, 401, 406, 407, 409
Iohannes Scottus Eriugena 25-33, 68, 70-73, 75, 151, 157-158, 400, 476
Iohannes Versor 371n
Iohannes XXI, papa *vide* Petrus Hispanus
Iordanus de Pisis 423, 425
Isaac ben Solomon Israeli 357, 360, 392, 394
Isabel de Cabrera 291
Isabel I de Castilla y León 291
Isabel de Erill 289
Isabel de Valois 290
Isḥāq Ibn Ḥunayn 440, 441n, 450, 453n
Isidorus Hispalensis 26n, 32, 219
Iulianus Aeclanensis 199n
Ivo Parisiensis 264

Jaume II d'Aragó 290
Jaume Terrer 292
Jeanne II de Bourgogne 290
Jerònima Llull de Boixadors 291
Joan Baró 292
Joan Bolons 292
Joan Llull 291
Juan de Cárdenas 227, 229, 232-235
Juan de la Fuente 232
Juana Estefanía de Isla-Canet 290
Juana de Navarra 290

Khwārizmī 218, 259
Kindī 219, 432-433, 441-445, 451

Lactantius 129
Leibniz, Gottfried Wilhelm 115n, 252, 314, 321, 324-325
Leo Baptista Albertus 344, 348-349
Leoninus 283
Llull *vide* Raimundus Lullus

Macrobius 155-156, 219
Magdalena Cifre 291
Maimonides 318
Manichaeus 187, 189n

Marcus Toletanus 245n
Marcus Tullius Cicero 126, 129-130, 177, 211, 222
Margarida Mas i Pujol 291
Marguerite Porete 292-293
Marius Victorinus 186n
Martin Luther 128n
Martinus Oppaviensis 27
Matthaeus de Mimbela 114, 117-121
Matilda/Mechthildis Magdeburgensis 294
Maximus Tyrus 66n
Mollā Ṣadrā 472n
Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī 465n
Muhammad 321
Muqammaṣ/Muqammiṣ 440n

Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī *vide* Ṭūsī
Nicolaus Cusanus 158, 324
Nicolaus de Ulticuria 127, 131-133
Nicolaus Eymerici 331-332, 333n
Numenius de Apamea 66n

Olympiodorus 441, 449n
Origenes 68, 155

Paulus Tarsensis 400
Pedro Arias de Benavides 227-232
Pere de Sentmenat 288
Perotinus Magnus 283
Persival Spinola 288
Petrus Abaelardus 241-243
Petrus Alphonsi 241, 246-247
Petrus de Abano 358
Petrus de Alliaco 128
Petrus Hispanus (papa et non papa) 355-363, 365-373, 375-377, 378n, 381-383, 385, 387-396, 399-409, 411-425, 462n
Petrus Iohannes Olivi 400
Petrus Lombardus 50, 128
Petrus Ramus 259
Petrus Venerabilis 217-220
Philaretus 358
Philippe IV 290
Philippe V 290
Philippus Cancellarius 377
Philoponus 436-437
Philotheus 436
Plato 189, 193n, 222, 256, 276, 277, 280, 282, 404
Plotinus 28, 33, 66, 126, 152, 155, 190n, 198n, 277, 448, 470n
Porphyrius 81, 197n, 198n, 437, 444-446
Priscianus 366, 369-370
Proclus 28, 444
Ptolomaeus 218-219
Pythagoras 281

Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī 464

Ramon Llull *vide* Raimundus Lullus
Raimundus Lullus 37, 239, 243-247, 251-253, 255, 258-259, 261-271, 274-285, 288-295, 299-311, 313-325, 329-337, 341-345, 348-349, 358, 435, 462n, 474-476
Raimundus Martini 239, 243-244, 246
Rāzī *vide* Faḫraddīn ar-Rāzī
Remigius Florentinus 423, 426
Richardus de Mediavilla 385
Richardus de Sancto Victore 79, 82
Richardus Rufus Cornubiensis 358
Robertus Cantuariensis (Robertus Kilwardby) 377, 378n, 384
Robertus Grosseteste 347, 400
Robertus Ketenensis 218, 220
Rodericus Ximenii de Rada 239, 243-247
Rogerio de Salerno 229
Rogerius Bacon 37, 347
Ruy Díaz de la Isla 229

Saraḫsī 442-443
Sāwī *vide* Zayn ad-Dīn ʿUmar Ibn Sahlān
Šemuel de Marseilles 450, 458n
Seneca 222
Sergius de Rešʿaynā 432, 436-437, 446

Sextus Empiricus 132
Sībawayh 440n, 459n
Sigerus de Brabantia 36-41
Simplicius 441, 460
Sīrāfī *vide* Abū Saʿīd as-Sīrāfī
Šīrāzī *vide* Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī *vide* Mollā Ṣadrā
Stephanus Tempier 315-316, 325, 472n
Sugerius Sancti Dionysii Parisiensis 152
Suhrawardī 264

Thaddaeus Dini de Florentia 424
Themistius 461
Theodericus Carnotensis 218
Theodosius 218
Thomas Bradwardinus 136, 138-140, 143-146
Thomas de Aquino 37, 41, 46, 50-51, 55-62, 80, 83, 89-101, 103, 106-107, 112, 117, 127-129, 151, 158-159, 206-208, 321, 353, 382-384, 400, 414, 476
Thomas Gallus 359, 399-409
Thomas Migerii 264, 290
Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn 473

Varro, M. Terentius 193n

Yaḥyā Ibn ʿAdī 443, 459

Zabīdī 464
Zayn ad-Dīn ʿUmar Ibn Saahlān as-Sāwī 463

ENRAHONAR
SUPPLEMENT ISSUE

ISBN 978-84-490-8043-2
http://revistes.uab.cat/enrahonar

Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy

1. **Metaphysics and Theology: from Augustine to Thomas Aquinas**
2. **Metaphysical and Theological Speculation after Duns Scotus**
3. **Logic, Theory of Knowledge and Aesthetics**
4. **Anthropology, Psychology and Natural Philosophy**
5. **Ramon Llull**
6. **Petrus Hispanus: 1st Symposium Petrinicum**
7. **The Category of Relation in Arabic Philosophy**

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions